

Teología cristiana

Teología cristiana

TOMO I

H. ORTON WILEY



LENEXA, KANSAS, EE. UU.

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

Título original:
Christian Theology, Vol. 1
Por H. Orton Wiley

Esta edición en español
Copyright © 2012 Global Nazarene Publications

Primera edición
ISBN 978-1-56344-663-4

Traductores: Juan Enriquez y Fredi Arreola
La “Dedicatoria”, el “Prefacio” y la “Introducción” fueron traducidas por Juan R. Vázquez Pla

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

ÍNDICE

DEDICATORIA	7
INTRODUCCIÓN	9
PREFACIO	11
PARTE 1: INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA	
CAPÍTULO 1: CONCEPTOS Y RELACIONES DE LA TEOLOGÍA.....	15
CAPÍTULO 2: LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA	33
CAPÍTULO 3: SISTEMAS Y MÉTODOS	51
CAPÍTULO 4: LA TEOLOGÍA EN LA IGLESIA	61
CAPÍTULO 5: LA RELIGIÓN CRISTIANA	93
CAPÍTULO 6: LA REVELACIÓN CRISTIANA	115
CAPÍTULO 7: LA INSPIRACIÓN DE LA BIBLIA	151
CAPÍTULO 8: EL CANON	167
PARTE 2: LA DOCTRINA DEL PADRE	
CAPÍTULO 9: LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS	195
CAPÍTULO 10: LOS NOMBRES Y PREDICADOS DIVINOS	217
CAPÍTULO 11: DIOS COMO REALIDAD ABSOLUTA	231
CAPÍTULO 12: DIOS COMO EFICIENCIA INFINITA	253
CAPÍTULO 13: DIOS COMO PERFECTA PERSONALIDAD	265
CAPÍTULO 14: LOS ATRIBUTOS DE DIOS	293
CAPÍTULO 15: LA TRINIDAD	359
CAPÍTULO 16: COSMOLOGÍA	401
APÉNDICE A	
DIVISIONES DE LA TEOLOGÍA	443

DEDICATORIA

Este libro se dedica afectuosamente a los jóvenes, tanto hombres como mujeres, que al sentir el llamado de Dios a la obra del ministerio, deseen tener “cuidado... de la doctrina”, con el fin de poder dirigir a otros en el camino que conduzca a Dios y a la vida eterna.

INTRODUCCIÓN

Tan temprano como en 1919, los que estábamos sirviendo en el Departamento General de Educación de la Iglesia del Nazareno, sentimos la urgente necesidad de una obra sobre teología sistemática de suficiente alcance y profundidad como para servir de norma doctrinal en el desarrollo de la literatura de nuestra Iglesia y de nuestro movimiento, por lo que le solicitamos al doctor H. Orton Wiley que emprendiera la producción de dicha obra. Las presiones de las innumerables responsabilidades como rector universitario, y las que durante algún tiempo le trajeron el servicio como jefe editorial del *Herald of Holiness* (El heraldo de santidad), hicieron imposible que el doctor Wiley le dedicara a la obra el pensamiento y el tiempo requeridos para la pronta terminación. A veces pensábamos que él no progresaba lo suficiente en la tarea como para darnos esperanza de que viviera para completarla. Pero el retraso resultó provechoso, ya que durante todo ese tiempo el doctor Wiley pudo acumular material, reordenar su pensamiento, y crecer en arrojo en lo concerniente a la estupenda tarea que se le había puesto por delante. Y ahora, en meses recientes, le ha sido posible dedicar más tiempo y pensamiento directamente a esta tarea con el fin de desempeñarse mejor que lo que de otra manera hubiera sido posible. Así que, ganamos con esperar.

Estoy feliz de contarme entre los que desde el principio animaron al doctor Wiley. No se me escapó oportunidad alguna para urgirlo a que permaneciera en la tarea de escribir una teología normativa para nuestra iglesia, aun cuando tuviera que hacerlo a expensas de otros deberes. Sentía que sería a través de este canal que él haría la más grande y permanente contribución de su vida. Ahora que se apresta a entregar su primer tomo a la casa publicadora, y habiéndolo yo mismo examinado, estoy más convencido que nunca de que él ha realizado una obra que pocos de nuestra generación se hubieran encontrado capaces de realizar, y que nos ha dado una teología tan fundamental y confiable para la erudición que la misma permanecerá como norma para nosotros durante un considerable número de años.

El doctor Wiley es un erudito, pero es más que eso. Es un predicador ungido, y también un administrador. Se ha visto compelido a comprobar sus teorías en la escuela de la vida, y a probar sus reclamos

en el horno de pruebas y aflicciones. Él no es ni especulador ni inventor. Es, a lo sumo, un descubridor y juez de las sanas palabras. Durante el espacio promedio de una generación, ha permanecido ante nosotros como cristiano y como líder, y ha merecido y recibido, en todo lugar y en todo tiempo, el pleno encomio de sus contemporáneos y de sus más íntimos coadjutores. Es hombre de buen nombre entre todos los que lo conocen íntimamente o desde lejos. Es también una satisfacción para mí encomiarlo, porque estoy seguro que nadie se levantará para contradecirme.

No se espera de nadie que escriba el prólogo de un libro, que también lo analice. Ese es especialmente el caso con un libro que ha demandado tanto estudio y reflexión como la monumental obra que ahora usted tiene en sus manos. Pero se encontrará que la panorámica es adecuada, que las tesis son ortodoxas, que los argumentos son convincentes, y que las conclusiones son claras e inequívocas. Ciertamente no veo qué más pueda hacerse con el tema de la teología sistemática que lo que Wiley ha hecho.

Este libro hallará su lugar como un texto para nuestras escuelas y para el curso de estudios para ministros. Será con toda probabilidad ahí donde mayormente se ubique. Pero su estilo lo pone al alcance del obrero de la escuela dominical y del laico de la iglesia, y muchos de los que no sirvan en posiciones oficiales de la iglesia encontrarán placer y beneficio en el estudio de las grandes doctrinas que yacen en el cimiento de nuestra sagrada religión. Creo que la demanda para este material será lo suficientemente amplia como para que la teología de Wiley encuentre un anchuroso campo tanto entre los que estudian por placer como entre los que deberán hacerlo por razón de una preparación técnica para tareas específicas.

Sin la más mínima reserva, y con una plena satisfacción, recomiendo al doctor Wiley y su obra sobre teología sistemática a todas las personas, en todo lugar, a quienes mi recomendación les pueda resultar importante. Y oro que Dios continúe bendiciendo al autor y a los de la casa publicadora, y que las hojas de este libro puedan ser instrumentos de salud, como si fueran hojas del árbol de la vida.

James B. Chapman, Superintendente General
Iglesia del Nazareno
Kansas City, Missouri, 6 de abril de 1940

PREFACIO

Hace casi veinte años el Departamento de Educación de la Iglesia del Nazareno, del cual el doctor J. B. Chapman era presidente, me solicitó que preparara una obra de teología sistemática para usarse en el curso de estudios para ministros licenciados. De inmediato me di a la tarea, pero el alcance de lo que preví me resultó demasiado estrecho. Encontré que descubría de manera constante nuevas verdades, y que cada nuevo descubrimiento demandaba su lugar en el plan de la obra. Ahora, después de casi veinte años de continuo estudio y enseñanza, le presento a la iglesia el resultado de esos esfuerzos en la obra que he titulado, *Teología cristiana*. Y la ofrezco con la oración de que encuentre un lugar, por pequeño sea, en la preparación de jóvenes, tanto mujeres como hombres, que anhelan la obra del ministerio. No he pretendido hacer contribución nueva alguna a la ciencia moderna de la teología. Mi propósito y fin ha sido repasar, de la manera más sencilla posible, el campo de la teología, para que el tema pueda ser manejado por aquellos que, al entrar al ministerio, deseen estar informados acerca de las grandes doctrinas de la iglesia.

Deseo reconocer que estoy en deuda con el reverendo Paul Hill, de Lynbrook, Nueva York, quien ha sido mi colaborador en la preparación de esta obra, y quien también me ha hecho numerosas y útiles sugerencias y críticas. Tengo una especial deuda de gratitud con los superintendentes generales de la Iglesia, los doctores John W. Goodwin, R. T. Williams y James B. Chapman, por la ayuda e inspiración continuas durante los abrumadores años de preparación de la obra. Tengo una deuda especial con el doctor Chapman por haber escrito la *Introducción* de esta obra. El doctor Olive M. Winchester ha revisado las referencias hechas a los textos hebreos y griegos, y el doctor L. A. Reed ha provisto el paralelo entre el relato de la creación de Génesis y de la ciencia moderna. A todos los antes mencionados les expreso mi sincero aprecio por la ayuda que me han dado.

Son diversas las casas publicadoras que me han otorgado el privilegio de citar de sus libros, por lo cual les estoy profundamente agradecido. Reconozco mi deuda con las siguientes: Funk and Wagnalls, por el permiso de citar de, *The Institutes of the Christian Religion* (Institutos de la religión cristiana), por Gerhart; Pilgrim Press, por una selección del

libro, *Christ and the Eternal Order* (Cristo y el orden eterno), escrito por mi honorable ex profesor, John Wright Buckham; Cokesbury Press, por el permiso de citar de su obra, *Systematic Theology* (Teología sistemática), por el doctor Summers; Methodist Book Concern, por las selecciones de *Systematic Theology* (Teología sistemática), por el doctor Miley, de *System of Christian Doctrine* (Sistema de doctrina cristiana), por el doctor Sheldon, y de *Foundations of the Christian Faith* (Fundamentos de la fe cristiana), por el doctor Rishell; Scribners, por las referencias a *Present Day Theology* (Teología del día presente), por el doctor Stearns, y a *An Outline of Theology* (Un bosquejo de la teología), por el doctor William Newton Clarke; Longmans, por la referencia a su obra titulada, *A Theological Introduction to the Thirty-nine Articles* (Una introducción teológica a los Treinta y Nueve Artículos), por el doctor Bicknell; y a los demás que no he mencionado pero cuyas obras me han provisto inspiración y ayuda en la preparación de este trabajo.

Estoy especialmente en deuda con la Casa Nazarena de Publicaciones por la publicación de esta obra que ahora se presenta a la iglesia. El gerente, M. Lunn, y el gerente auxiliar, el reverendo P. H. Lunn, le han ofrecido todo tipo de aliciente al escritor, y han sido pacientes con sus numerosas fallas. Tanto el escritor como la iglesia están en deuda con la casa publicadora por la espléndida forma en la que el libro se ha presentado.

Sería ciertamente ingrato si en esta, la publicación de mi primer libro, no rindiera un delicado tributo a mi esposa, Alice M. Wiley, quien durante todo el tiempo ha mantenido un infatigable interés en la preparación de la obra, siendo mi constante fuente de ánimo y de bendición.

H. Orton Wiley,
Pasadena, California

PARTE 1

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA

CAPÍTULO 1

CONCEPTOS Y RELACIONES DE LA TEOLOGÍA

El término *introducción*, en el sentido técnico, es un concepto de extensa aplicación. Cada rama del conocimiento científico requiere de investigación preliminar, a fin de determinar apropiadamente sus fronteras y contenido en relación a otros campos de investigación. Tiene que haber un “reconocimiento de la totalidad orgánica de las ciencias”, dice Schelling, y esto “debe preceder a la búsqueda definida de una especialidad. El erudito dedicado a un estudio en particular tiene que informarse de la posición que éste ocupa con respecto a la totalidad, cuál es su propósito y cómo se desarrolla para lograr la unión armónica con la totalidad. De ahí la importancia del método con que evaluará su ciencia, para que no la considere con espíritu servil sino de manera independiente y tomando en cuenta la totalidad”. La palabra *introducción* ha remplazado a los términos *prolegómeno* y *propedéutica*, empleados anteriormente en la filosofía y teología. Los términos *enciclopedia* y *metodología*, usados con frecuencia como una ciencia distinta, tienen que considerarse todavía como parte importante del currículo general. No obstante, una verdadera *introducción* incluirá: (1) una enciclopedia formal o sistemática —o una presentación de la información necesaria para estudiar los diversos departamentos o áreas de la teología; (2) metodología —o dirección en cuanto a los mejores métodos de estudio teológico; y (3) una historia de la teología tal como se ha sistematizado en la iglesia. Este primer capítulo tratará de los conceptos y

las relaciones de la teología; el segundo, de las fuentes y limitaciones; el tercero, de los sistemas y métodos; y el cuarto, de la teología en la iglesia.

NATURALEZA Y ALCANCE DE LA TEOLOGÍA

La teología cristiana o dogmática —el término técnico— es la rama de la ciencia teológica cuyo objetivo es exponer sistemáticamente las doctrinas de la fe cristiana. El término *teología* se deriva de las palabras griegas *theos* (θεός) y *logos* (λογος), que originalmente significaban “discurso acerca de Dios”. La palabra ya se usaba antes de la venida de Cristo y del inicio de la iglesia cristiana. Aristóteles, en su obra *Organon*, la aplicó a su filosofía más elevada o principal. Los griegos solían aplicar el término *theologoi* a sus poetas y maestros destacados, tales como Homero, Hesíodo y Orfeo, “quienes con inspiración poética cantaron acerca de los dioses y los misterios divinos”. En el sentido más general, por tanto, el término *teología* se puede aplicar a la investigación científica acerca de personas, cosas o relaciones sagradas, ya sean reales o imaginarias. Aunque el contenido de los tratados sea rudo, el uso permite llamarlos *teología* si la materia en estudio tiene que ver con lo que se considera sagrado. El vocablo es, pues, flexible y algo ambiguo, y para hacerlo más definido y específico debemos usar términos calificativos tales como teología cristiana o teología étnica.

Definiciones de la teología cristiana. Los maestros de esta ciencia han definido de diversas maneras la teología cristiana. Sin embargo, ninguna de esas declaraciones es más adecuada e inclusiva que la de William Burton Pope, quien la define como “la ciencia de Dios y de las cosas divinas, basada en la revelación hecha a la humanidad por medio de Jesucristo, y que se ha sistematizado de diversas maneras en la iglesia cristiana”.

Veamos algunas otras definiciones:

“La teología cristiana o dogmática, como se le llama técnicamente, es la rama de la ciencia teológica cuyo objetivo es expresar de modo sistemático las doctrinas de la fe cristiana” (William Adams Brown).

“La teología dogmática trata de las doctrinas de la fe cristiana sustentadas por una comunidad de creyentes, en otras palabras, la iglesia” (Martensen).

“Teología es la presentación de los hechos bíblicos en su propio orden y en relación con los principios o verdades generales implícitos en

los hechos mismos, los que impregnan y armonizan el todo” (Charles Hodge).

“La teología es la ciencia de Dios y de las relaciones entre Dios y el universo” (Augustus Hopkins Strong).

“La teología sistemática es esa área del sistema total de la teología que debe resolver el problema que plantea la fe cristiana misma: la presentación del cristianismo como verdad” (J. A. Dornier).

“La teología cristiana es el tratamiento intelectual de la religión cristiana” (William Newton Clarke).

“La teología es un discurso acerca de Dios en su relación con los seres morales y con el universo que creó” (A. M. Hills).

“Se puede definir la teología como la exposición sistemática y la justificación racional del contenido intelectual de la religión” (Albert C. Knudson).

“La dogmática se ocupa de las enseñanzas doctrinales de la religión cristiana. Es la presentación sistemática y científica de la doctrina del cristianismo en armonía con la Biblia y en consonancia con las confesiones de la iglesia” (Joseph Stump).

“La teología sistemática es la presentación científica unificada de la doctrina cristiana en su relación tanto con la fe como con la moral” (George R. Crooks y John F. Hurst).

Wakefield, quien redactó la obra *Watson's Institutes* (Institutos de Watson) y añadió material propio de mucho valor, define la teología como “la ciencia que trata de la existencia, el carácter y los atributos de Dios; sus leyes y gobierno; las doctrinas que hemos de creer, el cambio moral que debemos experimentar y los deberes que se nos demanda que cumplamos”. Esta definición y la de Pope están muy relacionadas con la de Alvah Hovey, el gran teólogo bautista, quien dice: “Por teología cristiana entendemos la ciencia de la religión cristiana, o la ciencia que comprueba, justifica y sistematiza toda verdad obtenible concierne a Dios y a su relación, por medio de Cristo, con el universo y especialmente con la humanidad”.

Podemos recoger, por tanto, los diversos aspectos de la verdad planteados en las declaraciones anteriores y resumirlas en una definición breve pero que consideramos igualmente adecuada: “La teología cristiana es la presentación sistemática de las doctrinas de la fe cristiana”.

El alcance de la teología. El estudio de la teología cristiana debe entenderse para abarcar un amplio campo de investigación, y luego,

sistematizarse de acuerdo con los principios considerados como dominantes en la historia del pensamiento cristiano. Si analizamos cuidadosamente las definiciones de Pope, Wakefield y Hovey, notaremos que se consideran los siguientes temas: (1) Dios como la fuente, el objeto de estudio y el fin de toda teología. “Esto le confiere su unidad, dignidad y santidad. Es el *A Deo, De Deo, In Deum*: de Dios en su origen, concierne a Dios en su sustancia, y nos conduce a Dios en todos sus temas”. (2) La religión como aquello que provee al hombre la consciencia básica, sin la cual la naturaleza humana no podría recibir las revelaciones espirituales de la verdad divina. (3) La revelación como la fuente de los hechos con los cuales se desarrolla la teología sistemática. (4) La relación de estos hechos con Jesucristo, el Verbo personal y eterno en la revelación de Dios. (5) El desarrollo y la sistematización de la teología en la iglesia como expresión de su vida cristiana, bajo la supervisión y control inmediatos del Espíritu Santo. (6) Se debe considerar a la teología cristiana en su relación con el pensamiento contemporáneo.

RELACIONES DE LA TEOLOGÍA

Pope dice: “La teología universal, en un sentido, se ocupa simplemente de la relación de todas las cosas con Dios; si mantenemos con cuidado nuestro propósito, podemos hacer que esta proposición incluya lo inverso: la relación de Dios con todas las cosas. La relación, por supuesto, debe ser mutua, pero en este asunto es difícil separar la idea de dependencia de la de relación. El Eterno es el Ser no condicionado. Cuando estudiamos su naturaleza, sus perfecciones y obras, debemos recordar siempre que Él es el Ser perfecto, independiente de todo objeto creado y de todo pensamiento respecto a Él. Pero, no existe doctrina, ni rama o desarrollo de alguna doctrina, que no sea puramente la expresión de alguna relación de sus criaturas con la Primera Causa suprema. De ahí que todas las ramas de esta ciencia son sagradas. Es un templo que está lleno de la presencia de Dios. Desde su santuario oculto, en el cual ningún sumo sacerdote tomado de entre los hombres puede entrar, arroja una luz que no deja oscuridad en ninguna parte, excepto donde esté oscuro por el exceso de gloria. Por tanto, todos los estudiantes competentes son adoradores a la vez que estudiantes” (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:4-5). Pero, aparte de la Fuente divina de la teología, ésta sostiene tres relaciones importantes y vitales: (1) con la religión; (2) con la revelación; y (3) con la iglesia.

La teología y la religión. Puesto que la teología, en un sentido preliminar y general, es la ciencia de la religión, es necesario discutir de inmediato la naturaleza de la religión. Se puede decir que la religión provee al hombre la consciencia básica, sin la cual la naturaleza humana no podría recibir la revelación de Dios. Por tanto, sus raíces se hallan en la naturaleza misma del hombre. Es la consciencia de que fue creado para cosas más sublimes y que tiene parentesco con el Poder invisible, de quien él siente que depende personalmente. Además, siente una necesidad que se expresa de manera negativa, como consciencia del pecado, y de manera positiva, como el deseo de tener comunión con un poder espiritual supremo. La tarea de la teología consiste en reunir y sistematizar esos deseos y necesidades, puesto que la religión es un fenómeno social a la vez que individual. Los que empiezan a tener comunión con Dios sienten que deben impartir este conocimiento a otros; de ahí que surjan las diversas sociedades religiosas. Estas llegan a ser instituciones establecidas, con un conjunto de tradiciones diseñadas para transmitir a la posteridad las ideas religiosas del pasado. Por tanto, la teología y la religión están relacionadas entre sí “como efectos de la misma causa en diferentes esferas. Tal como la teología es un efecto producido en la esfera del pensamiento sistemático, por los datos respecto a Dios y al universo, así la religión es un efecto que esos mismos datos producen en la esfera de la vida individual y colectiva” (Strong, *Systematic Theology*, I:19).

La teología y la revelación. La teología está relacionada no sólo con la experiencia religiosa de manera general, sino también con aquel tipo más sublime de verdad revelada que se halla en Cristo y que se conoce como revelación cristiana. Desde el tiempo de Schleiermacher, al sentimiento o sentido de dependencia se le ha dado un lugar importante en el pensamiento teológico. Algunos temen que haya demasiada subjetividad si la teología se fundamenta en la experiencia cristiana, pero debemos tener en cuenta que la fe cristiana no nace de por sí. Su fuente se encuentra en la revelación objetiva. El universo es una revelación externa de Dios. Declara su “poder y divinidad eternos” (Romanos 1:20). En contra de la posición de James Martineau, quien injustificadamente limita el testimonio de Dios al alma individual, Strong declara que en muchos casos, cuando la verdad se comunicó originalmente como revelación interna, el mismo Espíritu que la comunicó produjo un registro externo de ella, para que la revelación interna pudiera

transmitirse también a otras personas. Tanto las revelaciones internas que se registran, como las revelaciones externas que se interpretan, suministran datos objetivos que pueden servir como material apropiado para la ciencia.¹

La teología y la iglesia. Dios le ha encomendado a la iglesia el uso de las Escrituras y éstas han llegado a ser su regla de fe y práctica. Así como el antiguo oráculo tenía su arca, la iglesia cristiana ha llegado a ser la receptora de la fe que “ha sido una vez dada a los santos” (Judas 3). Con la venida del Cristo encarnado y el don del Espíritu Santo en el día de Pentecostés, se pusieron los fundamentos de la iglesia; y con la extensión de su misión para incluir universalmente a la humanidad, fue necesario también que se incrementaran los mensajes divinos. Siendo la depositaria de una nueva verdad dispensacional, la iglesia —como maestra y defensora de la fe— desde el principio tuvo la obligación de crear una teología mediante la cual pudiera presentar sistemáticamente sus enseñanzas. Esta teología didáctica —afirma Pope— constituyó la necesaria expansión de lo que en la Biblia se denomina “doctrina de los apóstoles”. “Su forma original y más simple, como se ve en los escritos de los primeros Padres, fue *expositiva* o práctica, con el objetivo de edificar al rebaño; luego siguió la forma *catequética*, para la instrucción preliminar de los convertidos o catecúmenos para el bautismo, conducida por pastores como catequistas y formulada en el catecismo permanente; de esa manera se fueron poniendo los fundamentos de toda teología bíblica subsecuente. Debido a las herejías que estaban surgiendo en la comunidad, y por la obligación de defender la fe contra los que no pertenecían a ella, se vio la necesidad de hacer declaraciones en defensa de la verdad. Tal obligación dio origen a la *apología* en todas sus ramas, llamada *evidencias* en épocas modernas. La apología se refiere a la posición de la sociedad cristiana frente a la oposición del mundo, mientras que las evidencias pertenecen más bien a su agresivo carácter misionero. La apología introdujo la *teología dogmática* que se enseñó primero en los credos —Credo de los Apóstoles, Credo Niceno Constantinopolitano y Credo de Atanasio— y después en exposiciones específicas de esos credos y sus artículos individuales; esto, a diferencia de la apología, es teología controversial o *polémica*. En tiempos más recientes se incorporaron todas estas ramas en la unidad llamada teología sistemática, o el arreglo ordenado de las doctrinas de la revelación, las que se constituyen en dogmas establecidos en las decisiones de la iglesia,

defendidos contra ataques externos y dados a conocer en la ética del deber humano. Éste es el desarrollo normal de la ciencia dentro del cristianismo y es común en todas sus ramas. Cada comunidad cristiana presenta estas formas de enseñanza fundamental en su literatura, en una manera más o menos sistemática” (Pope, *Compendium*, I:15-16). Este es sólo un breve bosquejo de la manera en que la teología se desarrolló en la iglesia.

DIVISIONES DE LA TEOLOGÍA

El campo completo de la teología se puede dividir ampliamente en (1) teología cristiana y (2) teología étnica. La teología étnica se refiere a las enseñanzas de las religiones paganas, contrarias a la revelación de Dios en Cristo. La gente no cristiana, sea instruida o no, tiene sus propias doctrinas acerca de Dios, o de los dioses y de las cosas que consideran sagradas. Éstas deben clasificarse como teologías. Para los cristianos, el valor de la teología étnica es mayormente informativo, puesto que expone las diferencias sobresalientes y fundamentales entre el cristianismo y el paganismo. A la luz de este contraste, vemos que el cristianismo no es tan solo una religión que ha alcanzado un nivel superior de desarrollo natural, sino que es única por ser la revelación de Dios al hombre, en vez de originarse en el hombre en su estado de barbarie. Sin embargo, posee valor exegético, porque las grandes doctrinas del cristianismo se comprenden mejor al verlas al lado de las ideas erróneas del paganismo.

Otra división, más popular entre los teólogos de la antigüedad que en el presente, es la de (1) la teología natural y (2) la teología revelada. La teología natural usa como fuente los hechos de la naturaleza, incluyendo el ejercicio de la razón y la iluminación de la conciencia. La teología revelada usa como fuente la Santa Biblia, aceptándola como la revelación autorizada de Dios al hombre. La teología cristiana no considera que la teología revelada sea contraria a la teología natural, sino que se complementan. La ve como la recolección de la revelación primaria de Dios, a través de la naturaleza y de la constitución del hombre, para llegar a la revelación personal, suprema y perfecta de Dios en Cristo.

La teología cristiana, como ciencia didáctica o positiva, por lo general se clasifica en cuatro divisiones principales: teología bíblica (o exegética), histórica, sistemática y práctica. Esta división cuádruple es la que

siguieron los primeros enciclopedistas: Neosselt, Thym, Staudlin, Schmidt y Planck. Rabiger y Hagenbach siguieron la estructura cuádruple de Schaff,² tal vez la clasificación más común en la actualidad. Los teólogos Miley, Pope, Strong, Brown y Clarke siguieron la división cuádruple. Sin embargo, otros teólogos prominentes prefirieron diferentes clasificaciones. Schleiermacher ordenó su material en tres divisiones: (1) filosófica; (2) histórica y (3) práctica —“la raíz, el tronco y la copa”. Otro la dividió en cinco partes: (1) exegética; (2) histórica; (3) apologética; (4) sistemática; y (5) práctica. Cave, en su *Introduction to Theology* (Introducción a la teología) arregló su material en seis divisiones principales: (1) teología natural; (2) teología étnica; (3) teología bíblica; (4) teología eclesiástica; (5) teología comparativa y (6) teología pastoral (o práctica). Danz intentó hacer una división doble: (1) lo que pertenece a la religión y (2) lo que pertenece a la iglesia. Con el nuevo ímpetu que se dio a los estudios históricos a mediados y durante la última parte del siglo XIX, se intentó poner a la teología histórica por encima de la teología bíblica o exegética, las que habían tenido prioridad inicialmente. Kienlen y Pelt adaptaron una división triple: (1) teología histórica, que incluía la exegética; (2) teología sistemática y (3) teología práctica. Hay dos objeciones principales a tal clasificación: *Primera*, ya que la fuente de la teología cristiana es mayormente la Biblia como verdad revelada, debería iniciarse con un estudio completo y sistemático de los documentos en los que se registra esta revelación. En esto consiste la teología exegética. La teología protestante, basada en forma tan enfática en la Biblia como la Palabra de Dios, necesariamente tiene que establecer la teología exegética como una división separada y distinta, asignando a la Biblia una posición suficiente e ilimitada en el campo del pensamiento teológico. De lo contrario, la teología no será bíblica y vital, sino filosófica y estéril. *Segunda*, debemos tener en cuenta que existe una ley de desarrollo que es característica en la Biblia: la ley de la revelación progresiva, y otra ley íntimamente aliada a ella, la que gobierna la sistematización de las verdades reveladas. La teología exegética debe tomar en cuenta esta progresión histórica; por tanto, los eventos registrados de la historia sagrada se convierten en la base para interpretar toda la historia. El arreglo lógico de las verdades reveladas, y declaradas en la historia sagrada, constituye la teología bíblica. Este proceso nos da una clara idea de la conexión que, principiendo con la teología exegética, muestra el progreso del desarrollo histórico hasta nuestros tiempos por medio

de la teología histórica, combina las verdades en un cuadro mental pictórico y ordenado, como se ve en la teología sistemática, y a partir de allí hace las deducciones necesarias que la teología práctica ofrece para convertir la teoría en práctica. La teología cristiana, por consiguiente, llega a ser un organismo de la verdad. Más adelante, al discutir las formas de la teología, veremos la división cuádruple antes mencionada. El “Apéndice A” al final del libro muestra la clasificación de todos los temas.

TEOLOGÍA EXEGÉTICA

La teología exegética, llamada también teología bíblica, es el estudio del contenido de las Escrituras, comprobado y clasificado de acuerdo con las doctrinas. Entre los griegos, el término *exegeta* se refería a aquel cuyo oficio era enseñar o interpretar los oráculos a los laicos, a fin de que los comprendieran y aceptaran. La teología exegética abarca un campo extenso de interpretación, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y comúnmente se divide en dos áreas principales: (1) introducción bíblica y (2) exégesis o interpretación bíblica.

1. Introducción bíblica. Esta área incluye todos los estudios preliminares que sirven como introducción al trabajo de exégesis. Antiguamente se empleaba el término *isagoge* para designar esta división, incluyendo cuatro ramas: (a) la arqueología bíblica, o el estudio auxiliar de usos y costumbres de los pueblos antiguos; (b) los cánones bíblicos, o la discusión acerca del canon de la Biblia desde el punto de vista de los judíos antiguos, los primeros cristianos, la iglesia romana y la iglesia protestante; (c) la crítica bíblica, que incluye la crítica baja o textual — cuyo objetivo es la interpretación correcta del texto— y la crítica alta —que a menudo se confunde como crítica destructiva, y estudia la paternidad literaria, la fecha y la autenticidad de los libros de la Biblia, las circunstancias bajo las cuales se escribieron, su ocasión y propósito—, y (d) la hermenéutica bíblica, o la ciencia de las leyes y los principios que constituyen la base para la interpretación correcta.

2. Exégesis bíblica. Bajo esta división se incluyen la interpretación, la exposición y la aplicación de la Biblia. Dos elementos son esenciales: (a) Conocimiento de la interpretación en la filología sagrada y afín, y una comprensión apropiada de la arqueología oriental. La Biblia fue escrita originalmente en hebreo, caldeo y griego helénico, y es esencial conocer estos idiomas para realizar una exégesis válida. Luego están el

árabe, el asirio y el arameo de los tárgumes, relacionados de varias formas con el idioma hebreo. La arqueología oriental es esencial porque ayuda a conocer la vida social, religiosa y política de los pueblos relacionados con los hebreos en diferentes períodos de su vida como nación. (b) El método de exégesis es igualmente importante. En distintas épocas de la historia de la iglesia han predominado métodos de interpretación tales como el alegórico, el catenular, el dogmático, el pietista, el racionalista y el espiritualista, los que describiremos brevemente en la siguiente sección.

3. Historia de la exégesis. La historia de los estudios exegéticos debe verse de acuerdo con los diversos análisis o planes de interpretación. Los más prominentes son: (a) la exégesis judía, cuya forma rabínica está representada en los tárgumes, y su forma alejandrina, en los escritos de los judíos helénicos, particularmente Filón de Alejandría. (b) La exégesis cristiana primitiva, que dio mucha importancia a citas del Antiguo y del Nuevo Testamento. El método alegórico, prestado de Filón, se halla en los escritos del seudo Bernabé y otros. (c) La exégesis patristica, que asumió tres formas principales: las interpretaciones literal y realista de Tertuliano y Cipriano; la escuela histórico-gramatical representada por Jerónimo y Crisóstomo; y el método alegórico que se usó casi en todas las formas. (d) La exégesis medieval, representada por las compilaciones de quienes empleaban el método catenular, consiste en exposiciones selectas de varios autores, como lo indica la palabra *catena* o cadena. Juntamente con ésta se encuentran la exégesis mística y la exégesis escolástica de muchos eruditos. (e) La exégesis de la Reforma, que siguió al avivamiento del aprendizaje, se encuentra en tres formas predominantes: la de la escuela alemana o luterana, la de la escuela suiza o reformada y la de la escuela holandesa o arminiana. El trabajo de exégesis realizado por eruditos ingleses y americanos es abundante y valioso, pero no se ubica en ningún grupo distintivo.

TEOLOGÍA HISTÓRICA

La teología histórica a veces se expande para incluir todo el campo de la historia eclesiástica, pero en el sentido más estricto se refiere sólo al desarrollo histórico de la doctrina cristiana y a su influencia en la vida de la iglesia. Incluye dos secciones: (1) bíblica, que se limita a las porciones históricas de las Sagradas Escrituras; y (2) eclesiástica, que

estudia el desarrollo de la doctrina de la iglesia desde el tiempo de los apóstoles hasta el presente.

1. Historia bíblica. Esta división incluye el estudio de las secciones históricas del Antiguo y del Nuevo Testamento, y la historia contemporánea que ayuda a comprender los relatos bíblicos. En el sentido más limitado del término, la historia bíblica trata principalmente de los hechos y eventos relatados en la Biblia y que tienen que ver con el plan divino de la redención humana. La dogmática bíblica, por otro lado, comprende el estudio del contenido doctrinal de las Escrituras presentado en el orden de su desarrollo histórico, puesto que siempre debemos ver la Biblia como revelación en marcha y, por lo mismo, incompleta hasta el cierre del canon. Para comprender el contenido de la historia bíblica, el estudiante debe contar con una orientación apropiada a fin de ver el punto de vista de las personas a las cuales se dirigió la Biblia, más que su significado para las de épocas recientes. Una vez que se comprende esto, se da respuesta a muchas objeciones hechas contra costumbres y prácticas de la gente de períodos de revelación antiguos y menos perfectos. Cristo no vino a abrogar las enseñanzas del Antiguo Testamento sino a cumplirlas; es decir, a elevarlas a las formas supremas de experiencia y de vida. No puede haber antagonismo entre las enseñanzas del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero aquel debe considerarse como primero, y éste, como perfecto y completo.³

2. Historia eclesiástica. El objeto de estudio aquí se denomina *historia de la iglesia* cuando estudia los eventos externos en la lucha de la iglesia con el mundo, el desarrollo de sus instituciones y sus logros espirituales. Se le llama *historia de las doctrinas* cuando considera la formulación de la fe cristiana en declaraciones doctrinales. En esta división también se incluye el estudio de los escritos de los Padres, conocidos como *patrística*; y el estudio de los credos o símbolos de la iglesia generalmente tratados bajo el encabezamiento de *simbolismo*.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

La teología sistemática organiza en orden lógico los materiales que suministran la teología exegética y la histórica; y lo hace para promover el estudio más completo y la aplicación práctica. Por tanto, se puede definir como “la presentación científica y unificada de la doctrina cristiana en su relación con la fe y la moral”.

William Adams Brown dice: “La teología sistemática se encuentra en el centro del currículo teológico, entre las teologías exegética e histórica, y las disciplinas prácticas. De las primeras recibe el material; a las últimas les provee los principios. En este aspecto se asemeja al lugar de la filosofía en el currículo universitario, que se halla entre las ciencias y las artes. Podemos describirla como la filosofía de la vida cristiana”. Sin embargo, la teología sistemática trata no sólo de la fe sino de la práctica. Insiste en el arrepentimiento al igual que en la fe. Por tanto, debe incluir tanto la dogmática como la ética. Lange resume la relación que existe entre la dogmática y la ética de la manera siguiente: “La dogmática representa la vida en sus relaciones trascendentes con Dios, la base eterna de su ser; la ética representa la vida de acuerdo con su relación inmanente con el mundo del hombre. La dogmática la considera en su carácter específicamente eclesiástico; la ética, en su carácter humano general. La dogmática describe el órgano; la ética indica las tareas que aguardan su energía. La dogmática enseña cómo el hombre deriva su vida cristiana de Dios; la ética enseña cómo el hombre ha de dar evidencia de ello en el mundo de los hombres, usando métodos humanos y ejerciendo el poder encarnado que denominamos virtud” (Lange, *Christian Dogmatics*, 46-47). Al parecer, no existe consenso en cuanto a las divisiones de la teología sistemática, pero para nuestro propósito trataremos el material de estudio bajo la siguiente división triple: (1) dogmática; (2) ética y (3) apologética.

1. Dogmática. La dogmática cristiana, según la definición de Martensen, es la rama de la teología que “trata de las doctrinas de la fe cristiana sustentadas por una comunidad de creyentes, en otras palabras, la iglesia”. Por tanto, es “la ciencia que presenta y prueba las doctrinas cristianas que conforman un sistema unido” (Martensen, *Christian Dogmatics*, 1). Strong señala la distinción que antes existía entre la dogmática y la teología sistemática, insistiendo que teología dogmática, en el uso estricto del término, es “la sistematización de las doctrinas expresadas en los símbolos de la iglesia, junto con el fundamento de éstas en la Biblia y la explicación racional, hasta donde sea posible, de por qué son necesarias”. La teología sistemática, en cambio, no comienza con los símbolos sino con la Biblia. Pregunta primero, no lo que la iglesia ha creído, sino cuál es la verdad de la Palabra revelada de Dios (Strong, *Syst. Th.*, I:41). Pero, puesto que la dogmática cristiana constituye el punto central de toda teología, ahora se le identifica con la

teología sistemática misma. Así se pensaba también en épocas pasadas, ya que Agustín declaró “que el uso antiguo adoptado por la mayoría, que considera la dogmática y la teología como sinónimos, es evidencia de la gran importancia que se le ha atribuido siempre a ésta como la primera de todas las divisiones de la teología” (Augusti, *Syst. der Christ. Dogmatik*, 1). Sin embargo, el término todavía connota una relación con los símbolos o los escritos dogmáticos de la iglesia, en los que se reflejan los dogmas de una escuela o denominación. Lange dice: “En un sentido específico es la teología de la iglesia”, porque la dogmática tiene que estar directamente relacionada con la iglesia a la cual debe su existencia. En este sentido, entonces, es apropiado hablar de la dogmática del catolicismo romano o la del protestantismo, la luterana, la reformada o la arminiana.⁴ La dogmática cristiana debe verse, no como filosofía de la religión ni como historia de la doctrina, sino como una ciencia que incluye tanto elementos históricos como filosóficos. Es la ciencia que dirige nuestra atención hacia el material que obtienen la exégesis y la historia en forma organizada y sistemática, y que representa la totalidad de la verdad de la fe cristiana en conexión orgánica con los hechos de la consciencia religiosa. Por consiguiente, demanda capacitación preparatoria en exégesis, historia y filosofía (Crooks y Hurst, *Th. Encycl. and Meth.*, 399).

2. Ética. La segunda rama principal de la teología sistemática es la ética cristiana, conocida anteriormente como filosofía moral. El término *ética* procede de $\eta\theta\omicron\varsigma$ o $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ y tiene que ver con la casa, el asiento, la postura, el hábito o el carácter interno del alma. La moral, por otro lado, procede de la raíz *mos*, que significa costumbre, y se refiere de modo más específico a la manifestación externa que al carácter interno. El término *ética*, por tanto, ha remplazado al de filosofía moral al aplicarse a la vida cristiana. La ética cristiana puede definirse propiamente como la ciencia de la vida cristiana. En el esquema evangélico, la dogmática y la ética están muy relacionadas. Podría decirse que la ética es la corona de la dogmática,⁵ porque las múltiples verdades de la revelación encuentran su más alta expresión en la restauración del hombre a la imagen divina. La ética cristiana difiere de la ética filosófica al menos en tres factores fundamentales. (1) La ética filosófica dirige al ser humano hacia la moralidad en forma general e impersonal, mientras que la ética cristiana es personal, representando la vida divina-humana en la persona de Cristo como el ideal de la moralidad, por lo que se requiere

que cada individuo llegue a ser como Cristo. (2) La ética filosófica parte de la autodeterminación moral del hombre, mientras que la ética cristiana considera al Espíritu Santo como el poder determinante mediante el cual se escribe la ley de Dios en el corazón del hombre. (3) La ética filosófica trata de las relaciones del hombre con el mundo, en tanto que la ética cristiana tiene que ver principalmente con las relaciones que él sostiene con el reino de Dios. Por tanto, no debemos considerar la ética cristiana como un catálogo de deberes y virtudes impuestos a la persona en forma externa; el elemento positivo no consiste en la letra autoritativa de la ley, sino en una forma de vida que se introduce en las condiciones humanas y que se hace realidad en Cristo. Esta nueva vida es por medio del Espíritu, continúa en la comunidad de creyentes y, por tanto, determina sus estándares éticos.

3. Apologética. La tarea de la apologética cristiana consiste en demostrar la verdad de la religión cristiana ante el tribunal de la razón humana. Además, debe probar que la religión cristiana es la única manifestación perfecta y verdadera de Dios al hombre en la persona de Jesucristo. Aunque a veces se le considera como una rama separada de la teología, el tema de la apologética se trata frecuentemente en conexión con la dogmática. En estrecha relación con la apologética se hallan dos ramas similares de la teología: (1) la polémica o el estudio de las diferencias doctrinales y (2) el irenismo o el estudio de las armonías doctrinales para promover la unidad cristiana. En su obra *Polemik*, Sack distingue estos términos de la manera siguiente: “La dogmática es la doctrina cristiana adaptada para pensadores cristianos, esperando cordialidad de su parte; la apologética es la doctrina cristiana en una forma adaptada para pensadores no cristianos, suponiendo hostilidad de su parte; y la polémica adapta la doctrina al estado de los pensadores cristianos herejes, basándose en la suposición de que están insatisfechos”.

TEOLOGÍA PRÁCTICA

La teología práctica se ocupa de la aplicación de las verdades descubiertas en las ramas del estudio teológico antes mencionadas, y de sus valores prácticos en la renovación y santificación de los hombres. Vinet la define como “un arte que presupone ciencia, o como una ciencia que se transforma en arte. Es el arte de aplicar en el ministerio, de manera útil, el conocimiento adquirido en las otras tres divisiones de la teología que son puramente científicas”. Ebrard sostiene que la teología práctica,

“al examinarla a fondo, no es conocimiento sino capacidad; no es ciencia sino un arte, en el que el conocimiento teológico adquirido llega a ser algo práctico”. Incluye las actividades y funciones eclesiológicas, realizadas ya sea por la iglesia en conjunto, o por miembros individuales que actúan en capacidad representativa. La organización de los temas clasificados en esta división varía grandemente, pero por lo general se incluyen los siguientes: (1) homilética, que trata de la composición y predicación de sermones; (2) teología pastoral, que se ocupa de las cualidades del ministro que está a cargo de una iglesia o misión; (3) catequesis, que tiene que ver con la instrucción de los jóvenes, ya sea en edad o en experiencia cristiana, preparándolos para la membresía de la iglesia; (4) liturgia, que trata de la dirección de los cultos regulares o especiales de la iglesia; (5) evangelismo, término que se aplica a las misiones nacionales y en el extranjero, y a las formas de trabajo local o general que tienen que ver con la diseminación directa del evangelio y la salvación de las personas; y (6) eclesiología, conocida más comúnmente como cánones o gobierno eclesiológico, que estudia las varias formas de organización de la iglesia, incluyendo la ley canónica.

Conocer las diversas divisiones de la teología es de suma importancia, especialmente para aquellos a quienes Dios ha llamado al ministerio. La teología exegética suministra las fuentes autorizadas; la teología histórica proporciona perspectiva y equilibrio; la teología sistemática aporta las normas doctrinales de la iglesia; y la teología práctica procura llevar a efecto el conocimiento obtenido en las divisiones anteriores. Sin esta amplia gama de la ciencia teológica no podemos tener verdadera perspectiva, conocimiento equilibrado ni normas autorizadas, y, por lo mismo, nuestro ministerio no será tan efectivo como debería ser.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. La creación en su totalidad revela al Verbo. En la naturaleza Dios muestra su poder; en la encarnación, su gracia y verdad. La Biblia da testimonio al respecto pero no es la Palabra esencial. En verdad comprendemos la Biblia y la hacemos nuestra cuando en ella, y por medio de ella, vemos al Cristo vivo y presente. La Biblia no compromete a los hombres consigo misma sino que los dirige a Cristo, de quien testifica. Cristo es la autoridad. En las Escrituras Él nos guía a sí mismo y demanda que pongamos nuestra fe en Él. Esta fe, una vez iniciada, nos lleva a apropiarnos de la Biblia de una nueva forma, pero también a evaluarla de una nueva manera. En la Biblia vemos a Cristo más y más, pero la juzgamos también más de acuerdo con el estándar que hallamos en Él (Dorner, *Hist. Prot. Theology*, 1:231-264).
2. La organización de temas en la división cuádruple que sigue la mayoría es la que propuso Schaff en su *Propedéutica teológica: (1) Teología exegética*, que incluye: (a) filología bíblica;

TEOLOGÍA CRISTIANA, TOMO 1, CAPÍTULO 1

(b) arqueología bíblica; (c) exégesis bíblica o introducción histórica crítica, que incluye la crítica baja o textual, y la crítica alta o histórica; (d) hermenéutica bíblica. (2) *Teología histórica*, que incluye historia bíblica y eclesiástica en el sentido más amplio. (3) *Teología sistemática*, que incluye: (a) apologética; (b) teología bíblica; (c) teología dogmática; (d) simbolismo, polémica e irenismo; (e) ética, geografía y estadísticas eclesiásticas. (4) *Teología práctica*, que incluye: (a) teoría del ministerio cristiano; (b) ley de la iglesia y gobierno de la iglesia; (c) liturgia; (d) homilética; (e) catequesis; (f) teología pastoral; (g) evangelismo.

Crooks y Hurst, en su *Theological Encyclopedia and Methodology* (Enciclopedia y metodología teológica), presentan el siguiente orden: (1) *Teología exegética*, que incluye arqueología, filología, exégesis, cánones, crítica bíblica, hermenéutica e interpretación. (2) *Teología histórica*, que incluye historia del dogma, historia de la iglesia, patristica, simbolismo y estadísticas. (3) *Teología sistemática*, que incluye doctrina, dogmática, apologética, polémica, irenismo, teología (en el sentido más limitado del término), antropología, cristología, soteriología, escatología y ética. (4) *Teología práctica*, que incluye catequesis, liturgia, homilética y teología pastoral.

La organización de la división cuádruple que vimos anteriormente también se puede explicar de la siguiente manera: “Vale afirmar que todo conocimiento se basa en la observación personal (física o mental) o en la información y tradición; por tanto, es teórico (filosófico) o histórico. El conocimiento histórico, sin embargo, se obtiene mediante investigación, para lo cual es necesario conocer los idiomas y la crítica filológica; el conocimiento teórico, por otro lado, conduce a su aplicación práctica. De la misma manera, en su carácter positivo, el cristianismo es tanto historia como doctrina. No obstante, su historia se basa en la Biblia, la cual, en primer lugar, debe ser examinada exegéticamente; y su doctrina no es mero conocimiento sino algo que se pone en práctica. La verdad de la revelación ha de aplicarse en la iglesia y en sus diversas áreas de actividad, de lo cual se ocupa la teología práctica. Las dos áreas de aprendizaje se encuentran, pues, entre dos campos de arte aplicado: el exegético inicialmente y el práctico al final” (Crooks y Hurst, *Th. Encycl. and Meth.*, 139).

3. La teología bíblica es producto del protestantismo y sólo puede prosperar en el terreno libre y fértil del mismo. La historia de su origen y desarrollo, hasta llegar a ser una rama distintiva y reconocida de la ciencia teológica, es un capítulo muy interesante en la historia interna de la iglesia moderna. Pero, aun cuando la libertad y la actividad protestante le han dado al mundo ésta y muchas otras fases del estudio bíblico y teológico, conviene a los protestantes tener en cuenta vívidamente que la libertad no es licencia. ... Sería triste para la iglesia, y por consiguiente para el mundo, que el protestantismo, en su creciente libertad y anhelo de revelar la verdad, se desligara de todos los acontecimientos históricos importantes, y que la palabra *tradicional* llegara a ser sólo una palabra de censura, sin mostrar respeto por las *canas* del pasado que una vez fue poderoso. El camino intermedio es el más seguro, y el estudio bíblico protestante —ya sea en su sentido más limitado o en el más inclusivo— debe continuar en él para lograr los mejores resultados para la iglesia y el mundo.
4. Al parecer, la Reforma surgió principalmente por causas morales, y no en forma directa por razones doctrinales. Pero, pronto hubo un cambio y se dio más importancia a la definición de puntos doctrinales. Se podría decir que la atención, con toda propiedad, se enfocó en especial a establecer la verdad concerniente a la fe, puesto que las obras son resultado de la fe. El problema fue que casi no se comprendía la fe desde el aspecto dinámico sino del teórico, confundándose el conocimiento de la fe con tendencias en cuanto a las creencias, y la comprensión de la fe, con su poder. Así, la ética cristiana por mucho tiempo no recibió un trato justo. Por tanto, no es extraño que Calixtus aceptara la idea de

CONCEPTOS Y RELACIONES DE LA TEOLOGÍA

separar la ética de la dogmática, asignándola a otra área. El teólogo reformado Danaeus lo intentó aun antes que Calixtus (Crooks y Hurst, *Th. Encycl. and Meth.*, 396-397).

5. La dogmática no es sólo una ciencia de fe sino conocimiento basado *en* la fe y tomado *de* ella. No es meramente la declaración histórica de lo que otros han creído o creen ahora, aunque no lo crea el autor; tampoco es el conocimiento filosófico de la verdad cristiana, obtenida desde una perspectiva ajena a la fe y a la iglesia. Porque, incluso suponiendo que sea posible conocer científicamente la verdad cristiana sin poseer la fe cristiana —lo cual no aceptamos de ninguna manera—, no podríamos llamar *dogmática* a esa actividad filosófica acerca del cristianismo, aunque sus conclusiones sean favorables para la iglesia. La teología se halla dentro de los límites del cristianismo; y para considerar a un teólogo dogmático como vocero de su ciencia, debe ser también vocero de su iglesia, lo que no sucede con el filósofo nato, cuyo único objetivo es promover la causa de la ciencia pura (Martensen, *Chr. Dogm.*, 1-2).

CAPÍTULO 2

LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA

La pregunta respecto a las fuentes de la teología es un tema que el teólogo enfrenta en el umbral mismo de su ciencia. Por tanto, antes de entrar al templo de la verdad para investigar su riqueza y magnificencia interiores, será útil considerar debidamente este tema. Aquí hallamos puntos de vista muy diferentes —católico romano, evangélico protestante, místico y racionalista— y cada uno demanda cierta atención. Además, con frecuencia se considera a la razón y a la revelación como fuentes de la teología. Para nuestro propósito, no obstante, emplearemos la clasificación que las organiza en dos divisiones principales: fuentes autoritativas y fuentes secundarias.

LAS FUENTES AUTORITATIVAS

La teología cristiana, como la ciencia de la única religión verdadera y perfecta, se basa en los archivos documentarios de la revelación de Dios mismo en Jesucristo. La Biblia, pues, es la regla divina de fe y práctica y la única fuente autoritativa de la teología. Pero, debemos explicar esta declaración. En el sentido más estricto y profundo, Jesucristo, como la Palabra o el Verbo personal y eterno, es la única revelación verdadera y adecuada del Padre. “A Dios nadie lo ha visto jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer” (Juan 1:18). Su testimonio es la palabra última en lo que concierne a la revelación objetiva y ese testimonio se perfecciona en la Biblia. “El Oráculo y los

oráculos son uno”. Así, la Biblia constituye la declaración perfecta y la revelación completa de la voluntad de Dios en Cristo Jesús.

Por tanto, en general se puede decir que la fuente del conocimiento divino, como se muestra en la teología cristiana, es una unidad, pero ésta existe en forma doble, incluyendo aspectos objetivos y subjetivos. Objetivamente, es la revelación de Dios mismo en Cristo como se registra y se presenta en la Biblia. Martensen dice: “Como la obra arquetípica del Espíritu de inspiración, la Biblia incluye en sí misma un mundo de gérmenes para un desarrollo continuo. Mientras que todo sistema dogmático envejece, la Biblia permanece eternamente joven” (Martensen, *Chr. Dogm.*, 52). Subjetivamente, la misma verdad revelada vive en la consciencia cristiana de la iglesia que nace y se nutre por la fe en Jesucristo. Este principio doble, mediante procesos similares pero con resultados divergentes, dio lugar a la formación de las dos grandes ramas de la iglesia: la católica romana y la evangélica protestante.¹

La Iglesia Católica Romana, antes del Concilio Vaticano de 1870, sostenía que había dos fuentes válidas y autoritativas para el conocimiento teológico: la Biblia y la tradición. Aquí la tradición se define como la opinión religiosa en asuntos de fe y práctica que, según creía la iglesia, el Espíritu Santo había transmitido desde los tiempos apostólicos a las siguientes generaciones. Por tanto, la tradición representa la cristalización del elemento subjetivo en la consciencia cristiana. Al carecer del principio profundo de la unidad, la relación de la Biblia y la tradición pronto causó preocupación. Debido a la autoridad creciente de la sede romana, sus dogmas y costumbres llegaron a ser el criterio para interpretar la Biblia. Esta opinión eclesiástica se convirtió en la posición oficial de la iglesia de Roma en el Concilio Vaticano de julio de 1870, cuando éste adoptó la teoría transmontana o italiana conocida como infalibilidad papal. Éste fue, en efecto, un triunfo de la tradición sobre la suprema autoridad objetiva de la Biblia. Además, debido al decreto del Vaticano, cambió el principio que originalmente sostenían la iglesia oriental y la occidental en cuanto a las dos fuentes del conocimiento teológico. Ni la Palabra escrita ni la tradición eclesiástica era ya la fuente autoritativa. Ambas ocuparon una posición subordinada, unidas bajo la autoridad suprema de la iglesia. El papa, al hablar ex cátedra, actúa como el portavoz de la iglesia y, por tanto, como fuente y árbitro del conocimiento religioso. La iglesia queda ubicada así en una relación anormal con Jesucristo, su Cabeza divina, y los decretos e interpretaciones de la iglesia invalidan la autoridad directa

e inmediata de la Biblia. Cualquiera que sea el honor que le otorgue a ésta, para el catolicismo romano ya no constituye la única fuente autoritativa de la dogmática cristiana.

En la iglesia evangélica protestante sucedió un proceso similar aunque con resultados opuestos. Quizá su desarrollo en el protestantismo no haya sido tan visible como en la iglesia de Roma, debido a las muchas y variadas denominaciones que abarca ese término general. Sin embargo, tuvo efectos dañinos al conducir hacia un concepto distorsionado de la naturaleza de la Biblia, su lugar en la iglesia y su relación correcta con Cristo, la Palabra viva. Especialmente durante el siglo XVI y parte del XVII, la fuente dual de la teología para la iglesia evangélica protestante no fueron la Biblia y la tradición, sino la Biblia y la iluminación espiritual de la iglesia, conocida técnicamente como *testimonium Spiritus Sancti* (testimonio del Espíritu Santo). Estos dos principios, cuando se interpretan en forma correcta, se hallan profundamente unidos en el Cristo glorificado que envió al Espíritu Santo a la iglesia. El Espíritu, entonces, llega a ser la fuente de inspiración de la Biblia y la Presencia iluminadora, regeneradora y santificadora, mediante la cual los creyentes reciben la capacidad para percibir y comprender la verdad presentada en la Palabra escrita. Este concepto evangélico corresponde al principio doble de la Reforma expresado en la fórmula “sola Escritura y sola fe”.

A medida que fue debilitándose el principio unificador, las fuentes duales tendieron a separarse como ocurrió en el caso de la Biblia y la tradición. Pero, hubo una diferencia importante. En el catolicismo romano, el principio material de la tradición reemplazó al principio formal de la Biblia; mientras que en el protestantismo, el principio formal de la Biblia reemplazó al principio material de la consciencia espiritual. En la comunión romana, la iglesia se constituyó en la autoridad suprema y vio necesario establecer la sucesión apostólica; mientras que en la comunión evangélica, se confirió autoridad suprema a las Escrituras, las que, habiendo sido dadas a la iglesia por los apóstoles y profetas, vinieron a ser la única sucesión verdadera y lógica. Además, debido al excesivo énfasis en el principio material, Roma colocó a la iglesia en una falsa posición sacramental respecto a su Cabeza viviente, convirtiéndose en una religión con sacerdocio; así también, por el excesivo énfasis en el principio formal, el protestantismo ubicó a la Biblia en una relación distorsionada respecto a Cristo, la Palabra personal. Por

tanto, la distinción que Pablo delineó con tanta precisión —entre la letra que mata y el Espíritu que da vida— perdió significación en la consciencia cristiana. Se llegó a considerar la revelación y la Palabra escrita como idénticas. La adherencia intelectual a ciertas doctrinas se aceptó como el estándar de la ortodoxia. No se recalcó lo suficiente el concepto de que la iglesia era básicamente un compañerismo espiritual. El legalismo reemplazó a la espiritualidad. Además, el “testimonio del Espíritu Santo” que se interpretaba como una experiencia espiritual, poco a poco significó sólo la razón humana. Así surgió un conflicto entre la razón y la revelación, dando origen al movimiento racionalista del siglo XIX. Como reacción al énfasis injustificado en la razón, aparecieron varias formas de misticismo que no atribuían ninguna autoridad a la tradición ni a la razón.

Sólo existe un camino seguro al considerar las fuentes autoritativas de la teología: La Biblia debe ser nuestra única regla de fe y práctica. No podemos imponer como artículo de fe lo que no se encuentre en ella o lo que no se pueda probar por medio de ella. La Biblia que tenemos ahora es una condensación de las enseñanzas de Cristo, reunidas y extendidas a su significado pleno por medio de la inspiración del Espíritu Santo. Por tanto, ninguna fuente futura puede ser superior a la fuente de toda verdad: el manantial abierto en Cristo mismo. Para nosotros, pues, “la Biblia significa toda la revelación y toda la revelación significa la Biblia”.

LAS FUENTES SECUNDARIAS

Aunque el protestantismo reconoce que la Biblia, bajo Cristo, es la autoridad principal y última de la iglesia, acepta que existen fuentes secundarias y cercanas de gran valor para determinar la dogmática cristiana. Entre las fuentes secundarias y subsidiarias se pueden mencionar: (1) la experiencia, considerada como la fuente vital de la teología porque ofrece las condiciones para comprender correctamente sus verdades; (2) los artículos de fe o confesiones, que constituyen la cristalización de las creencias de períodos o grupos en particular, llamados generalmente la fuente tradicional; (3) la filosofía, que es la fuente formal de la teología o la que le da forma; y (4) la naturaleza, como fuente fundamental y condicionante.

1. La experiencia. Debemos aclarar que al usar este término, no nos referimos simplemente a la experiencia humana del no regenerado sino

a la experiencia cristiana, en el sentido de la impartición de vida espiritual mediante la verdad que el Espíritu Santo entrega con poder. Antes señalamos en qué sentido la Palabra escrita es una fuente verdadera de conocimiento teológico, y la posición subordinada que debe mantener respecto a Cristo, la Palabra personal y eterna. Ahora nos resta mostrar que el principio formal de la Palabra puede, mediante la Palabra personal, coincidir con el principio material de la fe de manera que viene a ser la *palabra firmemente inculcada* que puede salvar el alma. La verdad, en su naturaleza fundamental, es personal. Nuestro Señor lo declaró cuando dijo: “Yo soy la verdad”. Él llama a la puerta del corazón de las personas, no como una proposición que ha de ser comprendida, sino como una Persona a quien debemos recibir y amar. A quienes lo reciben, Él les da el derecho de ser hijos de Dios. Considerando que todo conocimiento personal debe nacer de la afinidad ética, o de la semejanza en carácter entre el conocedor y el conocido, entonces conocer a Dios implica una relación filial entre el Hijo encarnado y el alma de las personas, una relación originada y fortalecida por el Espíritu Santo. Esta relación filial es conocimiento espiritual, puesto que es un despertamiento a tener consciencia de la comunión con Dios en Cristo. Además, según el Nuevo Testamento, el conocimiento espiritual de lo divino sólo es posible mediante el contacto personal con Dios a través del Espíritu Santo.

Nuestro Señor recalcó esta gran verdad cuando dijo: “El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta” (Juan 7:17). Cristo afirma aquí que no conocemos a Dios mediante investigación científica o especulación filosófica, sino por medio de una correcta relación ética y espiritual. El conocimiento personal no se logra mediante procesos lógicos sino a través del contacto espiritual. Además, nuestro Señor indica que el factor esencial para el conocimiento personal es la voluntad obediente, y que el creciente vínculo de la afinidad hace posible una comunión más íntima y el enriquecimiento del conocimiento personal. Este conocimiento ético que surge de la obediencia de la fe es —así lo afirmamos— un conocimiento rudimentario de Dios pero verdadero, y por tanto, una fuente secundaria de la teología cristiana. Al igual que Gerhart, creemos que en base a ella se pueden formular intelectualmente conceptos válidos de Dios y desarrollar el conocimiento sistemático.

Entonces el ser integral, la persona en todas sus funciones, logra poseer la verdad divina (Gerhart, *Institutes*, 30).

2. Confesiones y credos. La palabra latina *credo*, que significa *creo*, denota una confesión de fe o artículos de fe. Las confesiones pueden ser individuales o colectivas. Como formulaciones colectivas de una fe común, constituyen testimonios públicos de cómo la iglesia comprende y enseña las doctrinas bíblicas. A la iglesia no se le imponen los credos desde afuera sino que surgen de ella. Por lo general comienzan como convicciones individuales y gradualmente son reconocidas en forma oficial. Siendo resultado de la experiencia, las confesiones representan la experiencia colectiva o corporativa, corregida y probada por un grupo más amplio de creyentes. Aunque no son autoritativas como las normas doctrinales, son resultado de la vida religiosa que se inició gracias a Jesucristo por medio del Espíritu; por tanto, se les debe considerar en un sentido secundario como verdaderas fuentes de la teología. Son conclusiones a las que la iglesia ha llegado al interpretar la Palabra de Dios y al defenderla contra errores. “Esto se debe a que los grandes credos de la iglesia representan convicciones —dice William Adams Brown— y por ello merecen un lugar entre las fuentes de la teología”. Además, al formular los credos, todo desequilibrio entre el principio formal y el material llega a ser evidente. Cuando domina el principio formal y se deja de lado la experiencia cristiana, el credo ya no es una confesión genuina, convirtiéndose en símbolo o regla de fe. Esta desviación, de la experiencia espiritual vital hacia la declaración formal, siempre ocurre a pasos lentos e imperceptibles; en la transición, el credo pierde mucho de la libertad y espontaneidad previas, volviéndose cada vez más elaborado.

De acuerdo con Henry B. Smith, los credos y las confesiones tienen cuatro objetivos: (1) dar testimonio vivo de la verdad; (2) testificar contra lo erróneo; (3) proveer un vínculo de unión entre las personas de la misma fe; y (4) proporcionar el medio para continuar la sucesión de aquellos que están unidos por sus creencias, e instruirlos a ellos y a sus hijos. La relación de los credos con la Biblia consiste en que los primeros están diseñados para expresar la verdad bíblica en relación con los errores, las necesidades y las preguntas de los tiempos.

Los tres credos ecuménicos han preservado para nosotros la esencia de la fe de la iglesia unida. Estos son: (a) el Credo de los Apóstoles, (b) el Credo Niceno, y (c) el Credo Atanasiano.

a. *El Credo de los Apóstoles.*² Desde el punto de vista del orden sistemático, el Credo de los Apóstoles es una expansión de la fórmula bautismal, presentando tres divisiones que corresponden a los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sin embargo, debemos considerarlo como un sumario de hechos en vez de una interpretación teológica. A este credo, aunque no fue escrito por los apóstoles, se le dio su nombre porque representa un resumen de las enseñanzas de ellos. Al parecer, en la iglesia primitiva las personas debían confesar ciertas creencias para que se les aceptara en la comunidad de creyentes. La iglesia había recibido de los apóstoles la orden de retener “la forma de las sanas palabras” y guardar el “depósito” (2 Timoteo 1:13-14). Existían dos tipos de fórmulas: (1) la *kerygma*, que era un relato condensado de la vida de Cristo, y (2) la forma *trinitaria*, que se halla resumida y combinada en el credo actual. En su forma final, el Credo de los Apóstoles es el credo bautismal de la iglesia occidental. Se fecha entre los años 100—150 d.C., prácticamente en la misma forma en que se conoce ahora. Ireneo y Tertuliano afirmaron que siempre se había mantenido igual (Schaff, *Creeds*, II:52ss.). Se sabe con certeza que desde el año 390 d.C. existía sustancialmente en la forma actual, como lo muestra el comentario de Rufino. Se hicieron algunas adiciones y Pirminio de Germania nos dio el *textus receptus* alrededor del siglo VIII. Desde entonces la iglesia lo ha conservado por más de mil años, con excepción de un cambio para sustituir *ad inferos* por *ad inferna*. Bien se ha dicho que todos los creyentes deberían atesorar este credo en su corazón y mente y repetirlo con frecuencia. El credo dice así:

Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.

Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido del Espíritu Santo, nació de la virgen María, padeció bajo el poder de Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos; al tercer día resucitó de entre los muertos; subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso. Y desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Creo en el Espíritu Santo, la santa iglesia universal, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección del cuerpo y la vida perdurable. Amén.

b. El Credo Niceno. Hay una historia interesante en relación con este credo, adoptado en el primer concilio ecuménico que se realizó en Nicea de Bitinia en el verano de 325 d.C. El concilio fue convocado por el emperador Constantino, quien no era todavía cristiano bautizado, pero esperaba con esa medida restaurar la paz en la iglesia que había sido perturbada por la controversia arriana. Al concilio acudió gran número de obispos de Egipto y Asia Menor, y algunos de las provincias más allá del Bósforo. También otros países estuvieron representados y hubo algunos obispos misioneros que trabajaban fuera del imperio romano. Las listas existentes indican sólo cerca de 220 nombres, pero el historiador Eusebio, quien estuvo presente, habla de más de 250 asistentes. Constantino y Atanasio declararon que hubo más de 300. Dickie afirma que la base para creer que hubo 300 era simbólica, no histórica. Puesto que el símbolo griego para 318 es *ΤΙΗ*, este número — que fue el número de criados de la casa de Abraham que luchó contra los reyes (Génesis 14)— se consideró desde la Epístola de Bernabé como el ideal para defender la verdad contra las enseñanzas erróneas, ya que la *T* representa la cruz e *IH* son las primeras dos letras de *IHSOUS* (Jesús). Sin embargo, en el tiempo del Concilio de Nicea aparentemente los participantes no tenían idea de lo importante que sería en la historia futura del cristianismo (Dickie, *Organism of Christian Truth*, 208). Incluso en los tiempos de Atanasio se creía que habían sido 318 los presentes en el concilio, por lo que se le llamó “el concilio de los 318 santos padres”. El texto del credo original difiere en algunos puntos de la versión que se ha usado universalmente en la iglesia,³ la cual incluimos a continuación:

Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, y de todo lo visible e invisible.

Creo en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, engendrado del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado y no creado; de la misma naturaleza del Padre, por quien todas las cosas fueron hechas; quien por nosotros los humanos y por nuestra salvación descendió del cielo y fue encarnado en la virgen María por el Espíritu Santo, fue hecho hombre; y fue crucificado también por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato. Padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día de acuerdo con las Escrituras; ascendió a los

cielos; está sentado a la diestra del Padre; y vendrá otra vez en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos: su reino no tendrá fin.

Creo en el Espíritu Santo, el Señor y dador de la vida, que procede del Padre y del Hijo; que es adorado y glorificado juntamente con el Padre y el Hijo; que habló por medio de los profetas. Y creo en una iglesia católica y apostólica; reconozco un bautismo para la remisión de los pecados; y espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo venidero. Amén.

Debemos notar que este credo es sencillamente una expansión de la división triple del Credo de los Apóstoles, que a su vez es una expansión de la fórmula bautismal. El concepto trinitario parece haber sido uno de los principios más antiguos de sistematización. El credo mismo fue producto de un proceso y pasó por varias revisiones. En su forma más antigua, tal como la adoptó el Concilio de Nicea en 325 d.C., se dirigió contra el arrianismo y otras enseñanzas erróneas. Se halló con la confesión de Eusebio, en una carta de éste a su diócesis de Cesarea, y el párrafo final contenía el anatema. En el Concilio de Constantinopla, en 381 d.C., se revisó el credo, se hicieron algunos cambios y adiciones y se omitió el anatema. Se añadió un párrafo —sustancialmente como el que se usa ahora— para combatir el error respecto al Espíritu Santo que promovían Macedonio y sus seguidores, quienes negaban la deidad esencial del Espíritu. El Credo Niceno-Constantinopolitano es esencialmente el mismo que el actual, con la excepción de que incluía la palabra “santa” antes de “iglesia católica y apostólica”, y omitía las palabras “y del Hijo” (*filioque*) en relación con la procedencia del Espíritu. La característica singular del credo es la inserción del término *filioque*, que indica la creencia en que el Espíritu procede del Hijo y del Padre, pero esto se tratará con más amplitud en la sección de cristología.

c. *El Credo Atanasiano.* El Credo de Atanasio es un documento en latín de fecha incierta. Frecuentemente se le atribuye a Vicente de Lerins en el siglo V; otros lo atribuyen a Hilario, obispo de Arlés (449 d.C.) o a Vigilio, obispo de Tapsus en África; aunque Gieseler piensa que se originó en España en el siglo VII. Es una extensión mayor del Credo de los Apóstoles, incluyendo enseñanzas mucho más explícitas respecto a la Trinidad y la encarnación que los credos previos. Summers lo describe como “muy sutil, metafísico y minucioso”. Ningún

concilio general lo adoptó, pero fue aceptado en el siglo VII como uno de los símbolos ecuménicos. Los luteranos colocaron el Credo de los Apóstoles, el Credo Niceno y el Credo Atanasiano en el *Liber Concordiae*; mientras que el octavo artículo de los Treinta y Nueve Artículos anglicanos declara que “los tres credos —el Credo Niceno, el Credo Atanasiano y el comúnmente llamado Credo de los Apóstoles— debían ser recibidos y creídos, porque se pueden verificar por medio de las pruebas más veraces de la Santa Biblia”. Al comparar la excelencia de los tres credos, por lo general se reconoce que el Credo de los Apóstoles supera en antigüedad tradicional al de Nicea en cuanto a la situación dogmática formal, y al de Atanasio en cuanto a la abundancia de declaraciones explícitas. El credo es demasiado extenso para el uso común y la Iglesia Episcopal Protestante de Estados Unidos lo omitió en su liturgia. El siguiente texto procede de la revisión del credo que se insertó en la liturgia anglicana.

QUICUNQUE VULT

1. Todo el que quiera salvarse, debe ante todo mantener la fe católica.
2. El que no guarde esa fe íntegra y pura, sin duda perecerá eternamente.
3. Y la fe católica es esta: que adoramos a un solo Dios en Trinidad, y Trinidad en unidad.
4. Sin confundir a las Personas, ni dividir la sustancia.
5. Porque es una la Persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.
6. Mas la Divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es toda una, igual la gloria, coeterna la majestad.
7. Así como es el Padre, así el Hijo y así el Espíritu Santo.
8. Increado es el Padre, increado es el Hijo e increado el Espíritu Santo.
9. Incomprensible es el Padre, incomprensible es el Hijo, e incomprensible es el Espíritu Santo.
10. Eterno es el Padre, eterno es el Hijo y eterno es el Espíritu Santo.
11. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno.
12. Tampoco son tres incomprensibles ni tres increados, sino un solo increado y un solo incomprensible.

13. Asimismo, omnipotente es el Padre, omnipotente el Hijo y omnipotente el Espíritu Santo.
14. Y, sin embargo, no son tres omnipotentes, sino un solo omnipotente.
15. Así, el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios.
16. Y, sin embargo, no son tres Dioses, sino un solo Dios.
17. Así también, Señor es el Padre, Señor es el Hijo y Señor es el Espíritu Santo.
18. Y, sin embargo, no son tres Señores, sino un solo Señor;
19. Porque así como la verdad cristiana nos obliga a reconocer que cada una de las Personas de por sí es Dios y Señor.
20. Así la religión católica nos prohíbe decir que hay tres Dioses o tres Señores.
21. El Padre por nadie es hecho, ni creado, ni engendrado.
22. El Hijo es sólo del Padre, no hecho, ni creado, sino engendrado.
23. El Espíritu Santo es del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procedente.
24. Hay, pues, un Padre, no tres Padres; un Hijo, no tres Hijos; un Espíritu Santo, no tres Espíritus Santos.
25. Y en esta Trinidad nadie es primero ni postrero; nadie es mayor ni menor que el otro.
26. Sino que las tres Personas son coeternas juntamente y coiguales.
27. De manera que en todo, como queda dicho, se ha de adorar la Unidad en Trinidad, y la Trinidad en Unidad.
28. Por tanto, el que quiera salvarse debe pensar así de la Trinidad.
29. Además, es necesario para la salvación eterna que también crea correctamente en la encarnación de nuestro Señor Jesucristo.
30. Porque la fe verdadera que creemos y confesamos es que nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, es Dios y Hombre;
31. Dios, de la sustancia del Padre, engendrado antes de todos los siglos; y Hombre, de la sustancia de su Madre, nacido en el mundo;
32. Perfecto Dios y perfecto Hombre, subsistente de alma racional y de carne humana;
33. Igual al Padre, según su Divinidad, e inferior al Padre, según su Humanidad.

34. Quien, aunque sea Dios y Hombre, sin embargo, no es dos, sino un solo Cristo;
35. Uno, no por conversión de la Divinidad en carne, sino por la ascensión de la Humanidad en Dios;
36. Uno totalmente, no por confusión de sustancia, sino por unidad de Persona.
37. Pues como el alma racional y la carne es un solo hombre, así Dios y Hombre es un solo Cristo;
38. El que padeció por nuestra salvación, descendió a los infiernos, resucitó al tercer día de entre los muertos.
39. Subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre, Dios todopoderoso, de donde ha de venir a juzgar a vivos y muertos.
40. A cuya venida todos los hombres resucitarán con sus cuerpos y darán cuenta de sus propias obras.
41. Y los que hubieren obrado bien irán a la vida eterna; y los que hubieren obrado mal, al fuego eterno.
42. Esta es la fe católica, y quien no la crea fielmente no puede salvarse.

Este credo se conoce también como *Quicumque Vult*, por la primera palabra en latín que significa *quienquiera o todo el que*. Summers dice: “El credo mismo es un símbolo venerable y valioso y no pensamos, como algunos, que sus proposiciones negativas y positivas son contradictorias o difíciles de comprender. No se diseñó para legos sino como una formulación dialéctica de los dogmas del cristianismo, planteada por los teólogos más instruidos y perspicaces de la época en que se escribió” (Summers, *Systematic Theology*, 35).

3. La filosofía. La filosofía es la fuente formal de la teología o la que le da forma. Ocupa un lugar como fuente secundaria de la teología por su capacidad para sistematizar y racionalizar la verdad, presentándola en una forma apropiada para ser asimilada por la mente. Quizá nadie haya expresado mejor que Auberlin, en su *Divine Revelation* (Revelación divina), la relación entre la filosofía y la teología: “Esta es la tarea de toda labor filosófico-teológica: ver lo real como si fuera transparente, iluminado por la idea divina; lo positivo como ideal; lo real —lo que es verdaderamente real, efectuado por Dios— como racional, para que pierda ese carácter externo por el cual podría parecerle extraño a nuestra mente”.⁴

El cristianismo penetró en un mundo que se caracterizaba, no sólo por formas antiguas de religión, sino también por antiguos sistemas filosóficos. Entró en conflicto simultáneamente con la religión y la filosofía paganas. Aun desde el tiempo de Pablo se advirtió contra los peligros de “filosofías y huecas sutilezas” (Colosenses 2:8) y “la falsamente llamada ciencia” (1 Timoteo 6:20).

Este conflicto entre la teología y la filosofía ha continuado a través de la historia cristiana; en realidad, su relación ha sido tal que la historia de una no se puede escribir sin la otra. Podemos clasificar de manera general los períodos y formas de este conflicto en cuatro divisiones principales: (1) la filosofía griega y romana de la antigüedad; (2) el escolasticismo como un avivamiento de la filosofía griega y romana; (3) el período del racionalismo durante los siglos XVII y XVIII; y (4) los sistemas absolutos o panteístas del siglo XIX.

El cristianismo llegó como un sistema de verdad revelada, declarando que ésta poseía autoridad absoluta por proceder del Dios verdadero. Esta revelación contradecía las pretensiones de la razón humana, por lo que de inmediato entró en pugna con la filosofía de ese tiempo. El conflicto alcanzó niveles críticos en la controversia gnóstica y maniquea de los siglos II y III, y en la controversia neoplatónica que se extendió hasta el siglo IV. En la iglesia surgieron dos formas de defensa. La primera fue representada por Tertuliano, quien afirmaba que toda la filosofía era ficción y que era necesario adherirse sólo a la fe; y la segunda fue la escuela de Alejandría, la cual sostenía que había una verdadera filosofía cristiana y que sólo sobre esta base debían destruir las falsas filosofías paganas. Debido a este conflicto con la filosofía y religión paganas, la teología cristiana asumió la forma apologética y frecuentemente la polémica.

En la filosofía escolástica del período medieval hallamos quizá el mayor intento en la historia de la iglesia de reconciliar al cristianismo con la filosofía tradicional. Juan Escoto Erígena había derivado del platonismo una forma de panteísmo teosófico, al cual se opusieron los Padres de la iglesia que habían adoptado la filosofía aristotélica. Con ello revivió la antigua controversia entre el nominalismo y el realismo. Sin embargo, la lógica de Aristóteles permitió un esquema general de clasificación del cual tomaron ventaja los Padres, empleándolo como base para ordenar sistemáticamente los dogmas de la iglesia. De esa manera, la filosofía dio forma a la teología de ese período, dando como

resultado la teología sistemática o, más propiamente, la teología dogmática.

En el tercer período, el del racionalismo, la filosofía nuevamente tuvo conflictos con la teología. Al igual que Agar, la filosofía le rindió un gran servicio a su ama, pero debido a que se exaltó a sí misma, la arrojaron de la casa. El período de la Reforma liberó a la mente y a la iglesia, dando lugar a la lógica inductiva que rápidamente se aplicó a todos los campos de investigación. Pero, al perder de vista su verdadera misión, la filosofía intentó suministrar materiales de investigación en lugar de limitarse a sistematizar la verdad derivada de la naturaleza y de la revelación. Han de notarse tres tendencias: (1) la de Descartes y la escuela cartesiana, que apelaban a la consciencia de uno mismo como la realidad última; (2) la apelación a la naturaleza en vez de la revelación, lo que dio lugar al deísmo inglés y al racionalismo alemán; y (3) la tendencia teosófica o mística que buscaba la verdad en la visión espiritual pura. Como consecuencia, la teología en este período asumió una forma doble: (1) la teología natural y (2) la teología revelada, siendo la primera ampliamente apologetica. Como resultado también del falso énfasis en la razón humana, surgieron varios sistemas teológicos racionalistas que se basaban en alguna forma de especulación filosófica.

En el cuarto período, que cubrió el siglo XIX y principios del XX, las tendencias racionalistas de los períodos previos hallaron expresión en el materialismo y el panteísmo reaccionario. Los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y especialmente Hegel influyeron en gran parte de la teología del período. La búsqueda de lo absoluto en la filosofía encontró su equivalente en las discusiones teológicas respecto al ser y a la naturaleza de Dios, mientras que la filosofía sintética de Herbert Spencer, y las investigaciones de Huxley y Darwin dieron impulso a las varias formas de evolución teísta que caracterizaron a algunos tratados teológicos.

4. La naturaleza como fuente fundamental de la teología. La Biblia reconoce que la naturaleza revela a Dios, no sólo por las frecuentes referencias a la obra de la naturaleza, sino mediante declaraciones directas: “Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día emite palabra a otro día y una noche a otra noche declara sabiduría. No hay lenguaje ni palabras ni es oída su voz. Por toda la tierra salió su voz y hasta el extremo del mundo sus palabras” (Salmos 19:1-4). De acuerdo con Alexander, esto significa que “la

idea del testimonio perpetuo la transmiten las figuras del día que sigue a otro día y la noche que sigue a otra noche, como testigos en sucesión continua... La ausencia de expresión verbal, lejos de debilitar el testimonio, lo fortalece. Aun sin discursos o palabras, los cielos testifican de Dios a todos los hombres”.

El apóstol Pablo, en su discurso en Listra (Hechos 14:15-17) y también al dirigirse a los atenienses (Hechos 17:22-34), aclara que la naturaleza revela a Dios de manera suficiente como para conducir a los hombres a ir en pos de Él y adorarlo. Pero, en la introducción de su Epístola a los Romanos nos ofrece su declaración más clara sobre la revelación natural, definiendo también sus limitaciones: “Porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó: Lo invisible de él, su eterno poder y su deidad, se hace claramente visible desde la creación del mundo y se puede discernir por medio de las cosas hechas. Por lo tanto, no tienen excusa, ya que, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias. Al contrario, se envanecieron en sus razonamientos y su necio corazón fue entenebrecido” (Romanos 1:19-21). A la luz de esto no se puede dudar que Dios se revela de manera suficiente a través de sus obras, dejando en la naturaleza un fundamento seguro para la teología. Pero, en cuanto al alcance, limita esta revelación al conocimiento de “su poder y deidad”, es decir, a su existencia y personalidad. La naturaleza puede llevar a las personas a buscar a Dios conscientemente, pero sólo por medio de la revelación adicional de su Palabra pueden hallarlo en el conocimiento de la salvación. Los racionalistas afirman que la luz de la naturaleza es suficiente para la salvación, pero todas las ramas de la iglesia histórica niegan esto. Nadie puede decir lo que es necesario para la salvación, ni siquiera que la salvación es posible, sin la revelación sobrenatural.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. La posición católica romana respecto a la Biblia difiere de la protestante en dos aspectos importantes: (1) Desde el tiempo de Agustín ha incluido los libros apócrifos en el canon del Antiguo Testamento, considerándolos inspirados y con autoridad infalible. Estos libros fueron declarados canónicos en los concilios de Hippo (393 d.C.) y de Cartago (397 d.C.). Tiempo después el Concilio de Trento (1542-1564) confirmó esta acción, con la excepción de los dos libros de Esdras y la Oración de Manasés. La versión Douay del Antiguo Testamento (1609) contenía 46 libros. (2) Difere de la posición protestante en cuanto al tema de la inspiración. El protestantismo considera que sólo los textos originales en hebreo y griego fueron inspirados, mientras que la Iglesia Católica Romana, por medio de una bula papal, sostiene que la versión conocida como Vulgata Latina también fue

TEOLOGÍA CRISTIANA, TOMO 1, CAPÍTULO 2

inspirada. Asimismo existe una amplia diferencia en cuanto a la tradición. El catolicismo sostiene que la tradición fue otra corriente que fluyó de la misma fuente, Cristo, quien es el manantial de toda verdad. Por ello se formó después, no sólo un canon bíblico, sino un canon de tradición, y el Concilio de Trento afirmó que las tradiciones han de “recibirse con igual piedad y veneración que la Biblia”. Las iglesias protestantes rechazaron completamente que la tradición constituyera una fuente autoritativa de la teología.

2. El siguiente análisis del credo mostrará de manera más clara los períodos cuando se añadieron las diferentes cláusulas y, en general, el significado que siempre se ha dado a las declaraciones del credo:

Credo in Deum Patrem Omnipotentem. Antiguo.

(*Creatorem coeli et terrae*). Se halla generalmente en los credos orientales desde los tiempos más antiguos y en especial en los escritos de Ireneo. En el credo occidental apareció por primera vez alrededor del año 375 d.C. Se copió del oriental sin antagonismo y quizá haya sido el último artículo que se adoptó en forma general. *Et in Jesus Christum filium eius unicum Dominum nostrum*. Antiguo. Aquí *Jesús* significa Salvador y es el nombre del Hombre, mientras que *Cristo* significa ungido y es el representante de Dios. Él es el representante plenipotenciario por ser el único Hijo y, como *nuestro Señor*, es el objeto de nuestra religión.

Qui (conceptus) est Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine. Antiguo.

(Passus) sub Pontio Pilato, crucifixus, (mortuus) et sepultus. Antiguo.

(*Descendit ad infernos*). De fines del siglo IV, pero sin intención controversial. Como se entiende generalmente, la connotación es que nuestro Señor descendió al lugar de los muertos, les predicó y condujo al paraíso a quienes le siguieron. Esto se mencionaba a menudo como *el tormento del infierno*. Por cierto, *infierno* en este artículo no significa lugar de tormento, sino el de los espíritus de los fallecidos. Significa el reino de los que han muerto.

Tertia die resurrexit a mortuis. Antiguo.

Ascendit (ad) coelos, sedit ad dexteram (dei) Patris (Omnipotentis). Antiguo. Significa que la humanidad de Cristo vive ahora con Dios en la gloria.

(*Inde*) *venturus est judicare vivos et mortuos*. Antiguo. La doctrina de la venida de Cristo en gloria para juzgar es más antigua que la de su venida *en gran humildad*.

(*Credo*) *in Spiritum Sanctum*. Antiguo. Para que corresponda con la fórmula bautismal más antigua, se correlaciona al Espíritu con el Padre y el Hijo como Persona divina.

Sanctam ecclesiam (catholicam). *Catholicam* se añadió a finales del siglo IV o en el V; el resto es antiguo. Al principio *católica* significaba *universal*, distinguiéndola de *local*, pero desde el siglo III significó también, y usualmente, en armonía con la iglesia universal, es decir, que no era hereje ni cismática.

(*Sanctorem communionem*). Es casi contemporáneo con *Catholicam*. Existe cierta duda acerca de su uso anterior. Cuando se incluyó en el credo significaba la unidad en la vida de la iglesia, tanto de los vivientes como de los fallecidos.

Remissionem peccatorum. Antiguo.

Carnis resurrectionem. Antiguo. El cuerpo será resucitado; el mismo cuerpo por la continuidad de la persona, pero en una condición diferente, como cuerpo espiritual.

(*Et vitam aeternam*). De finales del siglo IV. *Eternidad* aquí significa algo superior a una mera sucesión en el tiempo. Von Hugel la define como *simultaneidad*.

3. El texto del Credo Niceno original, adoptado en 325 d.C., es el siguiente: “Creemos en un solo Dios, el Padre Todopoderoso, Creador de todas las cosas visibles e invisibles; y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, el unigénito del Padre, quien es de la sustancia del Padre; Dios de Dios; Luz de luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no

creado; de la misma naturaleza del Padre; por quien todo fue hecho, en el cielo y en la tierra; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo, se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día; subió a los cielos y volverá para juzgar a vivos y a muertos. Y en el Espíritu Santo. Pero la iglesia santa, católica y apostólica maldice [anatematiza] a los que dicen que hubo un tiempo cuando Él no existía, o que no existía antes de ser engendrado, o que fue creado de la nada, o a los que mantienen que el Hijo de Dios era de otra naturaleza o sustancia [que el Padre], o creado, o sujeto a cambio o conversión”.

El texto del Credo Niceno-Constantinopolitano de 381 d.C. es esencialmente como el que se incluye en el cuerpo del texto, con la excepción de que comienza con la primera persona del plural en lugar del singular. La cláusula del bautismo parece haberse dirigido contra los novacianos que rebautizaban. La iglesia oriental u ortodoxa reconocía el bautismo hereje como válido.

Las siguientes notas acerca de los términos técnicos del credo, tomadas de diversas fuentes, quizá sean útiles para comprenderlos:

Dios de Dios. Se considera a Cristo como Dios derivado de Dios.

Luz de luz. Esta metáfora era muy apreciada en el siglo IV.

Engendrado y no creado. Esta declaración se dirigió contra la enseñanza arriana de que Cristo había sido creado.

De la misma naturaleza del Padre. Aquí se considera que la divinidad de Cristo es igual a la del Padre porque hay una sola divinidad.

Por quien todas las cosas fueron hechas. Esto se refiere al Hijo, como en las formas prenicenas. El Verbo es el agente de Dios en la creación. *Por medio de quien* es mejor que *por quien*. El término expresa el significado de Dios en la naturaleza y luego como hombre.

Descendió del cielo. Forma metafórica o mística.

El Espíritu Santo, el Señor y dador de la vida. Los términos griegos para *Señor* y *dador de la vida* están en neutro, usando el género gramatical para que concuerde con la palabra *Espíritu*.

Adorado y glorificado juntamente con [el Padre y el Hijo]. Más literalmente, es coadorado y coglorificado.

Una iglesia católica y apostólica. Aquí se omite la palabra *santa* que aparece en el Credo de los Apóstoles y en el texto más antiguo del Credo Niceno. Sin embargo, debería incluirse antes de *católica* porque *eis* aparece antes de *mian*, y *hagian* se refiere tanto a la *iglesia* como a *católica*.

4. La filosofía debe ser la acompañante constante de la teología, pero cada una ha de retener, sin intercambio ni confusión, su propio campo particular. Su trabajo no consiste en el proceso meramente lógico de interrelacionar (arreglar) ideas, ni en el ejercicio de la crítica ocasional (razonamiento); sino más bien en combinar la gran variedad de temas en una unidad mayor para el conocimiento. Esto se puede hacer sólo después que la experiencia y la historia suministran el material desde afuera. La filosofía no puede inventar el material necesario ejerciendo su propia autoridad, ni destruirlo o cambiarlo a través de una supuesta transformación o proceso de idealización (Crooks y Hurst, *Th. Encycl. and Meth.*, 74).

CAPÍTULO 3

SISTEMAS Y MÉTODOS

Los diversos sistemas teológicos, como fuentes secundarias, no son menos importantes que los credos y las confesiones. Puesto que representan las diversas agrupaciones de las grandes doctrinas del cristianismo, están ordenados de acuerdo con ciertos principios de organización que el autor considera centrales e inclusivos. Frecuentemente estos sistemas constituyen intentos de relacionar a la teología con la filosofía de la época, justificando así sus afirmaciones ante el tribunal de la razón. W. B. Pope escribió un párrafo que establece, quizá de manera más clara que cualquier otro, el valor del sistema en la teología. Dice: “Es muy importante que la mente esté imbuida desde el principio con una percepción de las posibilidades y los beneficios de un sistema bien formulado. En la unidad orgánica de la verdad cristiana, cada una de las doctrinas tiene su lugar, mientras que todos los sistemas menores giran alrededor de su centro común. Uno de los frutos del estudio teológico es permitir que el estudiante localice de inmediato cada tema. Además, existe una armonía rica y profunda entre estas verdades; y al tener cada doctrina su lugar propio, se relaciona también con casi todas las demás; la rápida comprensión de esas relaciones es otro fruto de la investigación dedicada y seria. Al unir esos dos frutos, el gran objetivo del experto en este estudio será descubrir todas las afinidades y conexiones de las verdades del sistema cristiano. Podría decirse que la teología, la ciudad de Dios, está edificada sobre siete colinas, las cuales son las grandes doctrinas que se pueden considerar fundamentales. Estas colinas del Señor no están muy separadas una de la otra pero apuntan en todas direcciones, por lo que resulta difícil ver dónde termina un campo de la

verdad y dónde comienza el otro. El objetivo de la ciencia teológica saludable consiste en mantener las distinciones sin hacerlo en forma mecánica” (Pope, *Compendium*, I:26).

Las personas ingenuas y mal informadas a veces preguntan: “¿Por qué no tomamos las verdades de la Biblia tal como Dios las ha revelado, sin tratar de sistematizarlas?” Charles Hodge responde con un argumento en favor de la sistematización que ha llegado a ser clásico en la teología: “Evidentemente esa es la voluntad de Dios. Él no enseña a los hombres astronomía ni química, pero les entrega datos con los cuales se desarrollan esas ciencias. Tampoco nos enseña teología sistemática, pero nos da en la Biblia la verdad que, propiamente entendida y organizada, constituye la ciencia de la teología. Así como los hechos de la naturaleza están relacionados y determinados por leyes físicas, también los hechos de la Biblia están relacionados y determinados por la naturaleza de Dios y de sus criaturas. Y así como Él quiere que los hombres estudien las obras divinas y descubran sus maravillosas relaciones orgánicas y combinaciones armoniosas, también es su voluntad que estudiemos su Palabra y aprendamos que, al igual que las estrellas, sus verdades no son asuntos aislados sino sistemas, ciclos y epiciclos en interminable armonía y grandeza. Además, aunque la Biblia no contiene un sistema de teología total, las epístolas del Nuevo Testamento ponen a nuestro alcance porciones del sistema ya elaboradas. Éstas son nuestra autoridad y guía”. Podemos decir, asimismo, que tres argumentos generales apoyan la necesidad de la sistematización. *Primero*, la constitución de la mente humana, cuya naturaleza hace que después de haber reunido conocimiento de datos, reflexione necesariamente acerca de esas verdades y las unifique en un sistema armonioso de conocimiento. Al poseer datos, la mente jamás queda satisfecha a menos que éstos estén organizados de manera ordenada y coherente. Esto ocurre tanto al estudiar la Biblia como en cualquier otro campo de investigación. *Segundo*, el desarrollo del carácter cristiano. Sólo cuando se asimila por completo la verdad puede ésta conducir al desarrollo de la vida cristiana. El testimonio invariable de la iglesia es que los cristianos más fuertes de cada época son los que han comprendido claramente los grandes fundamentos de la fe cristiana. Esto es cierto, no sólo por el poder de la verdad misma, sino por la fuerza del propósito que los lleva a la investigación paciente para dar razón de la esperanza que se halla en ellos. *Tercero*, la presentación de la verdad. En estrecha relación con

la constitución de la mente que demanda un sistema ordenado, se ve esa misma realidad desde otro ángulo. Se debe presentar la verdad de manera ordenada para que la comprendan otras mentes. “Si hemos de cumplir nuestro deber como maestros y defensores de la fe —afirma Hodge— debemos tratar de poner todos los datos de la revelación en un orden sistemático y mostrar su relación mutua”. De acuerdo con A. H. Strong, el objetivo del maestro cristiano consiste en remplazar las ideas confusas y erróneas de sus oyentes con aquellas que son correctas y vívidas. Él no puede hacer esto sin conocer la relación entre los datos, es decir, como partes de un sistema. A él se le ha confiado esta verdad. Mutilarla o tergiversarla no sólo constituye un pecado contra el Revelador de la verdad, sino que puede significar la ruina de las almas de las personas. La mejor salvaguardia contra tales mutilaciones y tergiversaciones es el estudio diligente de las diversas doctrinas de la fe, tomando en cuenta la relación entre ellas y especialmente con el tema central de la teología: la Persona y obra de Jesucristo (Strong, *Syst. Th.*, 17).

MÉTODOS DE SISTEMATIZACIÓN

Trataremos brevemente aquí de los diversos métodos de sistematización que han adoptado los teólogos de la iglesia, como ilustraciones de sistemas desarrollados sobre una verdad central, los cuales el autor considera lo suficientemente amplios como para mostrar el alcance total de la doctrina cristiana.

El método trinitario. Al estudiar los tres credos ecuménicos indicamos que el método trinitario de sistematización parece haber sido el más antiguo que adoptó la iglesia. Esta forma de sistematización continúa hasta el día de hoy. El obispo Martensen realizó su monumental contribución a la dogmática cristiana bajo tres títulos: Doctrinas del Padre, Doctrinas del Hijo y Doctrinas del Espíritu Santo. John Dickie, teólogo erudito de la Iglesia Presbiteriana de Nueva Zelandia, siguió el mismo plan en su *Organism of Christian Truth* (Organismo de la verdad cristiana); y poco después Joseph Stump, del Seminario Teológico Luterano Noroccidental, adoptó el mismo orden. Uno de los representantes más antiguos de este sistema en la teología moderna fue Leydecker (1642-1721), ferviente exponente de las doctrinas de la Iglesia Reformada.

El método analítico. Este fue el método de Calixtus (1586-1656), teólogo de la Iglesia Luterana de Alemania. Él principia con la suposi-

ción de que la bienaventuranza es el fin de todas las cosas y, a partir de esto, trata de los medios para obtener tal bienaventuranza.

El método federal. Este método fue resultado de la ciencia política del siglo XVI, en el que el liderazgo federal llegó a ser la teoría popular. Al aplicarse a la teología, el método comienza con la idea de dos pactos: uno de obras y otro de gracia. Este último constituye la base para desarrollar las doctrinas de la salvación. El primero que lo usó fue el teólogo holandés Cocceius (Johannes Koch, 1603-1669). Después lo emplearon Witsius (1636-1708), otro teólogo holandés, y el escritor escocés Thomas Boston (1676-1732).

El método antropológico. Su principio central de sistematización es la idea del ser humano: su condición pecaminosa y su necesidad de redención. Chalmers (1780-1847) comienza con la enfermedad del hombre y procede a plantear el remedio. Rothe (1799-1867) presenta su teología en dos divisiones principales: (a) la consciencia de pecado, y (b) la consciencia de redención.

El método cristológico o cristocéntrico. Este tiene como idea central la encarnación. Para todo estudiante de la Biblia resulta evidente que el cristianismo primitivo estuvo estrictamente centrado en Cristo. Como lo expresa Pablo: “El vivir es Cristo y el morir, ganancia” (Filipenses 1:21). Jesús y la resurrección constituían los temas centrales y dominantes de la predicación y enseñanza apostólicas primitivas. Con el surgimiento de la iglesia occidental y el énfasis que Agustín hizo en la soberanía divina, el lugar central de Cristo quedó subordinado a la doctrina de la iglesia. En *Continuity of Christian Thought* (Continuidad del pensamiento cristiano), A. V. G. Allen dice: “Casi nos parece que si se eliminara totalmente a Cristo, el esquema de Agustín mantendría aún su consistencia como totalidad y retendría su valor como sistema operativo”. El nuevo movimiento hacia una teología cristocéntrica ha de atribuirse a Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el teólogo alemán conocido como “padre de la teología moderna”. Con su trasfondo de misticismo moravo, reaccionó contra la vacuidad y el formalismo de la teología racionalista de su tiempo, constituyéndose en el “gran revivificador de la teología espiritual”; y en el campo de la teología dogmática, llevó a cabo una obra comparable a la que Juan Wesley, su gran contemporáneo, realizó para revitalizar la religión formal de su época. “Su labor consistió en hacer que Cristo y su redención fueran el centro de uno de los sistemas teológicos más hábilmente desarrollados que la

iglesia cristiana haya conocido”, escribe Henry B. Smith, quien llegó a ser el apóstol del movimiento en los Estados Unidos. Otros que adoptaron este método fueron Hase (1800-1890), Thomasius (1802-1875), Andrés Fuller (1754-1815) y Gerhart (1817-1904), cuyo bosquejo parecería indicar algo diferente, pero contribuyó con una teología esencialmente cristocéntrica, en especial en lo referente al conocimiento de Dios; algunos escritores también ubican a Olin A. Curtis en este grupo. A William Newton Clarke y A. H. Strong se les clasifica por lo general en otro grupo, pero éstos conceden gran atención a la Persona y obra de Cristo en sus tratados teológicos. Al rector Fairbairn, de Inglaterra, usualmente se le atribuye la contribución más constructiva y de mayor alcance a la escuela cristocéntrica.

El método confesional. Este plan simplemente consiste en la exposición ordenada de ciertos credos y confesiones. Como ejemplos de este método se puede mencionar a Pearson (1613-1686), *Exposition of the Thirty-nine Articles* (Exposición de los 39 artículos); Charles Hodge (1797-1878), *Commentary on the Westminster Confession* (Comentario sobre la confesión de Westminster); T. O. Summers (1812-1882), quien en su *Teología sistemática*, redactada por John J. Tigert, sigue el orden de los *Twenty-five Articles of Methodism* (Veinticinco artículos del metodismo). Summers era ampliamente conocido por su “posición conservadora, su amplia erudición teológica y, particularmente, por su estudio cuidadoso, concienzudo y paciente de todos los elementos del sistema teológico arminiano. Su obra es al mismo tiempo un sistema completo de la teología arminiana wesleyana y un comentario exhaustivo de los *Twenty-five Articles of Religion* (Veinticinco artículos de la religión) que representan las perspectivas doctrinales del metodismo de los Estados Unidos” (Tigert, *Prefacio*, 3). Uno de los últimos representantes de este método confesional fue E. J. Bicknell, quien publicó en 1919 su *Theological Introduction to the Thirty-nine Articles* (Introducción teológica de los 39 artículos), cuya última impresión se hizo en 1936.

El método alegórico. Este método predominó en la iglesia primitiva, especialmente entre los seguidores de Orígenes, pero decayó con el surgimiento del racionalismo. El mejor representante moderno de este método fue Dannhauer (1603-1666), profesor de teología en Estrasburgo y ministro de la catedral de esa ciudad. Él describió al “ser humano como un vagabundo, a la vida como un camino, al Espíritu San-

to como una luz, a la iglesia como un candelero, a Dios como el fin, y el cielo como el hogar”.

El método sintético. Éste es el método que adoptó A. H. Strong en su *Teología sistemática*, afirmando que es el método más común y más lógico para organizar los temas teológicos. Gamertsfelder, quien describía su sistema de teología como “arminianismo evangélico”, siguió también este método en su *Teología sistemática*. Él declara que aun cuando el método había estado en boga por muchos años, no había perdido nada de su novedad y atractivo. Hagenbach dijo que este método “comienza con el principio supremo, Dios, y prosigue con el ser humano, Cristo, la redención y, finalmente, el fin de todas las cosas”. El principio básico de organización es su orden lógico de causa y efecto. Éste es el método que sigue Pope en su *Compendium of Christian Theology* (Compendio de teología cristiana), Miley en *Systematic Theology* (Teología sistemática), Hills en *Fundamental Christian Theology* (Teología cristiana fundamental), Fairchild en *Elements of Theology* (Elementos de teología), Ralston en *Elements of Divinity* (Elementos de teología) y Wakefield en la revisión de los *Institutos de Watson*, conocido como *Teología cristiana*. Asimismo es el método de Charles G. Finney, Henry C. Sheldon, Enoch Pond y muchos otros escritores.

Métodos misceláneos. Entre éstos podemos mencionar: (a) el método decretal, que parte de la idea de los decretos divinos; (b) el método centrado en el Padre, que organiza el material alrededor de la idea central de la paternidad divina; y (c) el método histórico, seguido por Ursino (1534-1583) y adoptado después por Jonathan Edwards en su *History of Redemption* (Historia de la redención) que, como dice Strong, era en realidad un sistema de teología en forma de historia. El método consistía en “comenzar y terminar con la eternidad, viendo los grandes eventos y épocas en el tiempo *sub specie eternitatis* (bajo el esplendor de la eternidad). Los tres mundos —cielo, tierra e infierno— habían de ser los escenarios de este magnífico drama. Incluía los temas teológicos como factores vivientes, cada uno en su propio lugar”, formando todos un conjunto completo y armonioso (Strong, *Syst. Th.*, I:50). En *System of Christianity* (Sistema del cristianismo), I. A. Dorner presenta la fe cristiana como el principio organizador central, mientras que Julius Kaftan (n. en 1858) en su *Dogmática* trata de la gracia de Dios como la idea principal. En épocas posteriores, obras como la de William Adams Brown, *Christian Theology in Outline* (Teología cristia-

na en bosquejo), y la de William Newton Clarke, *Outline of Christian Theology* (Bosquejo de teología cristiana), han situado el concepto de la religión cristiana como el factor determinante.

El estudio de los diferentes sistemas teológicos brinda varios resultados importantes. El *primero*, y quizá el más importante, es que nos permite conocer lo que sus autores consideraban central en su fe. En todo sistema existe una verdad fundamental sobre la cual se organizan todas las demás. En cualquier época, lo que los teólogos dogmáticos de la iglesia consideran como central da lugar a que surjan los diversos tipos de teología sistemática. Sin embargo, se debe tener cuidado al juzgar los métodos de sistematización de una época a la luz de los que se emplearon en otra. Si el *Cur Deus Home* de Anselmo, *De Principiis* de Orígenes o la *Suma Teológica* de Santo Tomás no parecen ser científicos de acuerdo con nuestros estándares, sin duda lo eran según sus estándares, y estas diferencias resultan instructivas para el estudiante serio de teología. *Segundo*, los diversos sistemas nos suministran conocimiento acerca de los materiales que los escritores tenían a su disposición, de sus características mentales y los métodos empleados para adaptar sus enseñanzas a las necesidades de la época. Dickie considera a la dogmática como una convicción religiosa cristiana que trata de pensar por sí misma y de relacionarse con los demás conocimientos y opiniones. La situación se complica —dice él— porque nuestros componentes mentales variables cuentan con diferentes fuentes en la experiencia. Parte de nuestro contenido mental se lo debemos al ambiente general, parte a nuestro entrenamiento especial y parte a la experiencia individual. Uno debe tomar en cuenta esta compleja combinación mental de conocimiento y opinión, la cual, ya sea imperfecta o carente por completo de sistematización, jamás es igual en dos mentes. Es evidente, entonces, que prestar atención al método de sistematización revela mucho acerca de las características mentales del autor; esta ecuación personal se tomará en cuenta para los fines propuestos, tanto en los materiales seleccionados como en los métodos con los cuales se adaptan. *Tercero*, son importantes porque aportan un fundamento para el estudio de la teología histórica, permitiendo que el teólogo siga en forma continua el desarrollo de la verdad de una época a otra. Puesto que la iglesia es una en todos los tiempos, ninguna época puede llegar a su expresión plena sin conocer el pasado.

LA TEOLOGÍA ES UNA CIENCIA

Después de haber definido la teología y haberla tratado desde el punto de vista de sus fuentes y métodos, ahora tenemos que responder a una objeción. Se dice que la teología no es una ciencia porque su objeto de estudio no se obtiene mediante el conocimiento sino la fe; por tanto, carece de certeza. Muy relacionado con esto se halla el ataque de William Hamilton quien, después de definir la fe como el órgano por el cual aprendemos lo que está más allá de nuestro conocimiento, arguye que puesto que la ciencia es conocimiento, lo que está más allá de éste no puede ser materia de estudio para la ciencia. Por tanto, sostiene que la ciencia en su más elevada realización sólo puede construir un altar “al Dios no conocido”. Sobre la falsa suposición de que la fe y el conocimiento son antitéticos, sea que la fe no alcance los requisitos de certeza o que opere en una esfera que va más allá del conocimiento científico, se han pasado por alto dos verdades. *Primero*, la ciencia misma debe basarse en la fe, la cual se conoce y trata en el reino científico como presuposiciones de la ciencia. La ciencia física se basa en la fe en nuestra propia existencia, en un mundo ordenado cuyos datos se pueden sistematizar y en el poder de la mente para organizar lógicamente los datos que se le presentan. Da por hecho verdades metafísicas tales como espacio y tiempo, sustancia y atributos, causa y efecto, suponiendo también que la mente es digna de confianza en sus investigaciones. Si estas presuposiciones no invalidan a la ciencia física, con seguridad no se debe pensar que invalidan a la ciencia que trata con presuposiciones, por cierto, sin pruebas de la ciencia que le presenta objeciones. “Si la teología debe ser desechada debido a que parte de términos y proposiciones básicos, entonces todas las demás ciencias han de desecharse con ella”. Mozley define la fe como razón no verificada (Dove, *Logic of the Christian Faith*, 14).

Segundo, debemos adoptar la posición de que la dogmática cristiana “no sólo es una ciencia de fe, sino que es también un conocimiento basado en la fe y derivado de ella” (Martensen, *Chr. Dogm.*, 1). Esta ha sido la opinión de todos los teólogos sobresalientes. Richard Rothe (1799-1867), considerado como parte del sector de derecha de la escuela hegeliana, le dio a la ciencia teológica una declaración clara de los elementos básicos del conocimiento, los cuales se han usado ampliamente en la teología moderna. “En la persona devota o religiosa —dice él—, en la medida en que su devoción esté viva y saludable, de inme-

diato su pensamiento, como pensamiento puro, contiene la noción de estar determinado por Dios. El sentimiento de sí mismo de la persona religiosa es al mismo tiempo un sentimiento de Dios, y no puede tener una idea distintiva y clara de sí misma sin llegar a la idea de Dios. De esa manera se le provee a la persona devota un punto de partida doble para su pensamiento especulativo, y la posibilidad de un método doble para la investigación especulativa. El pensamiento puede proceder ya sea de la consciencia de sí mismo, como un hecho *a priori*, o de la consciencia de Dios. La especulación teológica, en esencia, es tan solo el intento de expresar en forma conceptual el contenido inmediato y verdadero de la consciencia devota, el contenido del sentimiento de lo divino”. Julius Kaftan, un contemporáneo más joven que Roth (1799-1867), adoptó una posición similar aunque admitió que la idea de fe en la teología cristiana experimentó un cambio al pasar del período medieval al moderno. En el período escolástico, la fe se basó en la autoridad, desarrollándose ampliamente por medio del fortalecimiento de evidencias externas. Ahora hemos vuelto a la idea bíblica de la fe como un hecho de la consciencia humana, y como una forma de conocimiento que llega a lo profundo de las relaciones internas y prácticas con los objetos de esa fe.

CAPÍTULO 4

LA TEOLOGÍA EN LA IGLESIA

Después de haber tratado acerca del material y los métodos de la teología, nuestra tarea ahora consiste en seguir el desarrollo de la teología sistemática en la iglesia. Las discusiones doctrinales no sólo surgen a causa de las fuentes originales y elaboradas, sino de los escritos más simples de los Padres de la iglesia primitiva. La historia de la dogmática, no obstante, se ocupa principalmente de los intentos para estructurar una representación ordenada y sistemática de la verdad cristiana como totalidad, y sólo puede atender de manera secundaria las discusiones que han promovido o estorbado el desarrollo de una teología sistemática.

Hagenbach encuentra cinco tendencias en el desarrollo de la doctrina cristiana. (1) *Era de la apologética*, cuando el principal esfuerzo del pensamiento teológico consistió en defender al cristianismo contra la infidelidad fuera de la iglesia. Se extendió desde la era apostólica hasta la muerte de Orígenes (70-254). (2) *Era de la polémica o las controversias*, cuando el principal esfuerzo del pensamiento teológico se dedicó a proteger al cristianismo contra las herejías dentro de la iglesia. Se extendió desde la muerte de Orígenes hasta Juan Damasceno (254-730). (3) *Era de la sistematización de los resultados pasados o del escolasticismo*, en el sentido más amplio de la palabra. Se extendió desde Juan Damasceno hasta la Reforma (730-1517). (4) *Era de controversia sobre el credo*. Se extendió desde la Reforma hasta la filosofía de Leibnitz y Wolff (1517-1720). (5) *Era de la filosofía acerca del cristianismo*. Este período

se caracterizó por críticas y especulación, la reconciliación de la fe con la ciencia, y de la razón con la revelación (desde 1720 hasta cerca del final del siglo XIX).

Para nuestro propósito —estudiar el desarrollo de la teología en la iglesia— emplearemos el siguiente bosquejo: (1) *Período primitivo*, desde la era apostólica hasta el tiempo de Juan Damasceno (70-730). (2) *Período medieval o escolástico*, desde Juan Damasceno hasta la Reforma (730-1517). (3) *Período de la Reforma*, que cubre el resto del siglo XVI (de 1517 hasta cerca de 1600). (4) *Período confesional*, que cubre los siglos XVII y XVIII (de 1600 hasta cerca de 1800). (5) *Período moderno*, desde inicios del siglo XIX hasta la actualidad (de 1800 hasta hoy).

EL PERÍODO PRIMITIVO

El período primitivo se puede subdividir en: (1) *Período apologético*, desde la era apostólica hasta la muerte de Orígenes (70-254); y (2) *Era de la polémica*, desde la muerte de Orígenes hasta Juan Damasceno (254-730). El período primitivo es en particular el de los Padres de la iglesia. Éstos, defendiendo al cristianismo contra el paganismo exterior y participando en controversias contra herejías internas, mediante paciente perseverancia y a menudo a precio de martirio, elaboraron materiales que los doctores de períodos posteriores sistematizaron con diversos métodos, dando como resultado la dogmática cristiana.

Grandes líderes del período primitivo. A los primeros Padres de la iglesia se les clasifica generalmente en dos divisiones principales: (1) Padres prenicenos, y (2) Padres postnicenos. Sin embargo, para nuestro propósito mencionaremos sólo a los Padres apostólicos y a los primeros apologistas. Los Padres apostólicos fueron los de los siglos I y II, que conocieron personalmente a los apóstoles o recibieron influencia directa de ellos, de manera que sus escritos emiten el mismo espíritu que muestran las últimas epístolas del Nuevo Testamento. Entre ellos mencionaremos a Clemente de Roma (siglo I), el primer obispo de esa ciudad, cuya obra existente se conoce como *La Epístola de Clemente*, un escrito elaborado y en forma de tratado como la Epístola a los Hebreos.¹ Luego siguió Ignacio de Antioquía, quien nació a mediados del siglo I. Fue discípulo inmediato del apóstol Juan, con quien fue contemporáneo por casi 20 años. Hay siete cartas existentes, escritas —

como algunas de la pluma de Pablo— mientras iba hacia Roma donde sufrió el martirio. Se han descrito sus cartas como “más vehementes, incisivas, vigorosas y elocuentes que cualquier otro escrito del período postapostólico”. Su personalidad impresionante y pensamiento profundo lo distinguen como una figura sobresaliente de este período. El tono dominante de su vida fue el amor devocional. El tercero en la sucesión fue Policarpo, obispo de Esmirna, que escribió su *Epístola a los Filipenses* por el año 120. Fue discípulo de Ignacio y se piensa que conoció personalmente al apóstol Juan. Dejó un gran testimonio antes de su martirio,² y 30 años después, la iglesia de Esmirna envió un relato del mismo a la iglesia de Filomelia, el cual se incluye con su epístola. Papias, obispo de Hierápolis, que quizá haya sido también discípulo de Juan, escribió cinco libros de los que sólo se conservan fragmentos de la *Explicación de los discursos del Señor*. Ireneo, obispo de Lyon (n. entre 115-125 ó 130-142), fue discípulo de Policarpo, por lo que se establece una relación directa desde el apóstol Juan hasta Ireneo, el último padre apostólico.

También existen numerosos escritos anónimos de suficiente importancia que demandan atención. La *Didajé* o *La Enseñanza de los Doce Apóstoles* que, según se cree, se publicó por los años 80-90. De ser así, quizá sea el manuscrito no inspirado más antiguo de la era cristiana. La *Epístola de Bernabé* se atribuye a veces a Bernabé, el compañero de Pablo, pero existe más evidencia en favor de una paternidad literaria anónima. La *Epístola a Diogneto* menciona el discipulado con los apóstoles, pero tal vez use ese término en el sentido amplio de que estaba en conformidad con las enseñanzas apostólicas. Respecto al *Pastor de Hermas*, conocido como *1 Clemente*, la paternidad literaria es subapostólica pero por lo general se clasifica con los escritos de los Padres apostólicos. Algunos atribuyen la autoría de esta epístola a Hermes, a quien Pablo menciona en Romanos 16:14, pero parece haber mayor evidencia en favor de Hermas, hermano de Pío I, obispo de Roma alrededor de 139-154. También existe la epístola conocida como *2 Clemente* que por su fecha es subapostólica, pero como en el caso de *1 Clemente*, se clasifica con los escritos de los Padres apostólicos. Se desconoce al autor, pero lo más probable es que sea una homilía escrita por los años 120-140, y por ello quizá sea el sermón existente más antiguo que se haya predicado ante una congregación cristiana.

Durante el siguiente período, llamado propiamente período apologético, los grandes nombres entre los primeros apologistas fueron: Justino Mártir (m. ap. en 165), que escribió la Primera y la Segunda Apología y Diálogo con Trifón; Clemente de Alejandría (ap. 160-220), prolífico escritor cuya obra más conocida tal vez sea *Stromata* o *Misceláneas*, en la que trata de varios temas bíblicos y teológicos; otras obras suyas son *Protréptico*, escrita con fines evangelísticos para la conversión de nuevas personas, y *Pedagogo*, un manual básico para instruir a nuevos convertidos; Tertuliano (155-222), cuyo *De Testimonio Animae* es sólo una de sus numerosas obras; y Cipriano (200-258), obispo africano cuya mayor contribución fueron sus enseñanzas respecto a la iglesia.

También en este período estuvieron Orígenes (185-254), quizá el principal erudito y escritor de ese tiempo, a cuyo *Tratado de los principios* se le dará después mayor atención; Arrio (m. en 336), predicador popular, influyente y erudito de gran capacidad, quien al adoptar las ideas racionalistas de Luciano (m. en 311 en Antioquía) entró en conflicto con su obispo Alejandro, originando así la controversia arriana; Atanasio (ap. 296-373), oponente de Arrio y conocido como “padre de la ortodoxia” por su defensa de la deidad de Cristo; Agustín (354-430), el nombre más importante del período, cuyos escritos son considerados autoritativos por los católicos romanos y muchos protestantes; y finalmente, Juan Damasceno (700-760), el gran teólogo de la iglesia oriental.

Además, existen muchos nombres de menor importancia pero de enorme interés para el estudiante de apologética: Arístides, que dirigió una apología al emperador Antonino Pío por el año 150; Taciano, conocido especialmente por su *Diatessaron*; Atenágoras (escribió ap. en 176-178), que dirigió una apelación a Marco Aurelio; Teófilo, obispo de Antioquía, que escribió una defensa del cristianismo alrededor del año 190; los tres capadocios —Gregorio Nacianceno (ap. 329-389), Gregorio de Nisa (bautizado en 372) y Basilio (ap. 330-379)— notables por su trabajo para resolver el problema trinitario; Cirilo de Alejandría (m. en 444), Teodoreto de Ciro (m. en 457) y Teodoro de Mopsuestia (ap. 350-428 ó 429), que contribuyeron con interpretaciones de la Biblia y obras devocionales y apologéticas. La respuesta de Cirilo de Alejandría al emperador Juliano ha sobresalido en la literatura apologética.

Grandes concilios de la era primitiva. Ningún sumario, por breve que sea, puede hacer justicia al período primitivo sin mencionar los

grandes concilios. Éstos aportaron a la iglesia las declaraciones doctrinales claras y concisas con las cuales se elaboró la teología de la iglesia. “Al frente de estas controversias —dice Philip Schaff— estuvieron maestros de la iglesia de notable talento y piedad enérgica; no meros intelectuales sino venerables personajes dedicados a la teología, hombres íntegros, tan grandes en la acción como en el sufrimiento. Para ellos la teología era un asunto sagrado que involucraba el corazón y la vida”. Veamos el siguiente sumario de los concilios ecuménicos. El oriente y el occidente reconocen siete concilios ecuménicos, pero la Iglesia Católica Romana acepta un número mayor. Por *ecuménico* se entiende uno que, ya sea representativo en membresía o no, es aceptado por toda la iglesia porque la representa correctamente en sus definiciones de fe. Todos estos concilios, con excepción de uno, se realizaron durante el período polémico.

(1) *Concilio de Nicea* (325), convocado por el emperador Constantino para considerar la herejía arriana y resolverla si era posible. Le dio a la iglesia el primer gran credo ecuménico. (2) *Primer Concilio de Constantinopla* (381), convocado por el emperador Teodosio el Grande para corregir los errores del apolinarismo y del macedonianismo. Apolinar (m. en 392) sostenía que Cristo adoptó sólo un cuerpo humano y que el Logos tomó el lugar de la mente o el espíritu humano. Macedonio (ap. 341), obispo de Constantinopla, enseñaba que el Espíritu Santo no era una Persona sino una energía divina a través del universo. (3) *Concilio de Éfeso* (431), presidido por Cirilo, obispo de Alejandría. Se convocó a causa de la controversia nestoriana que parecía enseñar un dualismo cristológico. (4) *Concilio de Calcedonia* (451), presidido por tres obispos y dos presbíteros, representantes del papa León I de Roma. Asistieron 630 obispos. Este concilio condenó la herejía eutiquiana que confundía las dos naturalezas de Cristo. Legó a la iglesia la declaración cristológica del credo que ha resistido la prueba de los siglos. (5) *Segundo Concilio de Constantinopla* (553), convocado por el emperador Justiniano y presidido por el patriarca Eutiquio. El concilio condenó los escritos de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro y la Epístola de Ibas, obispo de Edesa, por considerarse que apoyaban al nestorianismo. (6) *Tercer Concilio de Constantinopla* (680), convocado por el emperador Constantino IV Pogonato. Condenó el monotelismo o la enseñanza de que la voluntad divina suplantó a la voluntad humana en Cristo. (7) *Segundo Concilio de Nicea* (787), que pertenece al siguiente período

pero se incluye aquí como uno de los grandes concilios. Discutió el problema de los iconoclastas y la iconolatría.

Desarrollo de la teología sistemática. Aunque los escritores de este período realizaron considerable trabajo preliminar, tal vez el primer intento formal en el campo de la teología sistemática haya sido la obra *De Principiis* (Tratado de los principios) de Orígenes, escrito cerca del año 218. Está organizado en cuatro tomos: (1) Dios; (2) la creación y los hechos de la historia humana; (3) la moral y los dones espirituales del hombre; y (4) la Biblia como la base del sistema cristiano. No le da un lugar adecuado a la cristología ni a la soteriología y omite por completo la doctrina de la iglesia. Westcott hace notar el valor de la cuarta división, en la que Orígenes “examina el tema de la inspiración e interpretación de la Biblia con una reverencia, comprensión, humildad y grandeza de sentimientos jamás superadas” (Smith, *Dictionary of Christian Biography*, IV:121). Frente a las cuatro herejías cristológicas — arriana, apolinaria, nestoriana y eutiquiana—, los escritos de Atanasio son de excepcional valor, pero no se les puede catalogar como teología sistemática.

El segundo intento formal para desarrollar una teología sistemática fue *Enchiridion*, de Agustín (353-430), el gran dogmático y escritor polémico del siglo V, cuya influencia aún predomina en el pensamiento teológico. Como escritor polémico refutó a los maniqueos, donatistas, pelagianos y semipelagianos. Las doctrinas de Agustín, al enfocarse en el pelagianismo, muestran una posición controversial en cada punto, aunque la controversia misma no fue entre Agustín y Pelagio sino un conflicto entre el oriente y el occidente, enfocado en estos teólogos eminentes. En las siguientes secciones tendremos ocasión de ver esos contrastes respecto a la teología, la Trinidad, la cristología y la soteriología. *Enchiridion* es una exposición acerca del credo; en el occidente llegó a tener tanta autoridad como los credos mismos, profundizando más que éstos en lo tocante a las doctrinas del pecado y de la salvación. La obra está organizada de acuerdo con el triple principio paulino: fe (*de fide*), esperanza (*spe*) y amor (*caritate*). Entre los demás escritos de Agustín, *Sobre la Trinidad* y *Sobre la doctrina cristiana* son considerados como contribuciones importantes a la teología. Su *De Civitate* o *Sobre la ciudad de Dios* hizo época. Habló de la iglesia como el reino de Dios en la tierra, y de su gobierno y adoración, como instituciones de la realeza. Sin embargo, inició una línea de pensamiento que finalmente

llevó a identificar el reino espiritual de Dios con la organización visible de la iglesia, impulsando así la posición católica romana que después el protestantismo objetó y refuta todavía.

Otra obra de este período que algunos clasifican como teología es *Commonitorium*, de Vicente de Lerins (m. ap. en 450), que apoya las doctrinas de la iglesia haciendo referencia a los Padres de la iglesia. Sin embargo, no es estrictamente dogmática sino una exposición sistemática de la tradición de la iglesia.

El tercero y último intento de formular una teología sistemática en este período fue la contribución de Juan Damasceno en el oriente (ap. 700-760), que marcó el final del período primitivo. Su obra, *De Fide Orthodoxa* o *Sobre la fe ortodoxa*, es considerada por muchos como la primera digna de llamarse teología sistemática. Es la tercera sección de una obra mayor titulada *Fons Scientia* o *Fuente de conocimiento*, similar a una enciclopedia religiosa moderna. Las primeras dos secciones — *Capita Philosophica*, que contiene un breve tratado sobre las categorías de Aristóteles, y *De Haeresibus* o *Compendio de herejías*, que menciona 103— carecen relativamente de importancia. La tercera sección se conoce también como *Una exposición fiel de la fe ortodoxa* y constituyó un libro de texto filosófico así como eclesiástico. Juan Damasceno fue para el oriente lo que Tomás de Aquino fue para el occidente y, según opina Briggs, aquel ocupó incluso una posición superior como doctor de la iglesia universal. Puesto que sus ideas generales son las de la escuela de Constantinopla, se le considera como el teólogo de la iglesia griega. Teófanos informa que lo llamaban *Chrysorrhoeas* o “manantial de oro” —literalmente, *manando oro*— “debido a esa gracia del espíritu que resplandece como oro tanto en su doctrina como en su vida”.

PERÍODO MEDIEVAL

El período medieval cubre cerca de 700 años, extendiéndose desde la muerte de Juan Damasceno hasta el principio de la Reforma (754-1517). Es preeminentemente el período de los doctores o eruditos, por lo que se le llama período escolástico. Turner, en su *Historia de la filosofía*, y Kurtz, en su *Historia de la iglesia*, subdividen este período en cuatro épocas principales: “Desde el siglo X, desprovisto casi de todo movimiento científico —el *soeculum obscurum*—, surgieron los primeros brotes de erudición pero sin ninguna marca distintiva de escolasticismo en ellos. En el siglo XI el escolasticismo comenzó a manifestarse como

dialéctica, tanto escéptica como dogmática. En el siglo XII el misticismo asumió un lugar independiente al lado de la dialéctica, procuró exterminar la dialéctica escéptica y, finalmente, apareció en un aspecto más pacífico, aportando material a la dialéctica dogmática positiva. En el siglo XIII el escolasticismo dialéctico predominó totalmente, alcanzando su mayor gloria en la forma de dogmatismo asociado con misticismo, sin enfrentar oposición de sus principales representantes” (Kurtz, *Church History*, II:81).

La parte inicial de este período, hasta principios del siglo XI, fue un *saeculum obscurum* en cuanto a erudición, pero no así respecto a los eventos de la historia de la iglesia. Se caracterizó por constantes conflictos tanto en la iglesia como en el estado. En la iglesia oriental surgió una controversia acerca de las imágenes, en la que los defensores de la iconolatría o adoradores de imágenes triunfaron sobre los iconoclastas o destructores de imágenes. También en este período surgió la controversia sobre la inserción de la palabra *filioque* en el credo occidental, resultando en la separación de las iglesias de oriente y occidente. En base a la palabra *filioque*, la cual indica que el Espíritu Santo procede del Hijo y del Padre, surgieron dos sistemas de teología muy diferentes tanto en contenido como en clase. La teología oriental era contemplativa y mística, y procuraba enseñar por medio de símbolos en lugar de credos; la teología occidental era más analítica y progresiva, y mayormente enseñaba mediante la presentación lógica de la verdad que se halla en los credos y las confesiones. Los teólogos principales de este período fueron Alcuin (735-804), un gran maestro cuyos escritos trataron principalmente de la doctrina de la Trinidad. Fue tutor de Rabanus Maurus (776-856),³ conocido como el maestro más notable de Alemania. Alcuin fue también asistente de Carlomagno en su intento de revivir la erudición; bajo su cuidado, el monasterio de Tours se convirtió en un importante centro de estudio teológico. Otro teólogo de este período fue Juan Escoto Erígena (ap. 815-875), conocido como “padre de la teología escolástica”. Además de su *De Divisione Naturae*, un sistema de teología natural y especulativa para el que afirmó tener una fuente común en la sabiduría divina, escribió el tratado *De Divina Predestinatione*, dirigido contra Gottschalk y su marcada posición agustiniana acerca de la predestinación. Otros escritores menores de este período fueron: Strabo (809-849), que dio origen a la *Glossa Ordinaria* o breves comentarios sobre la Biblia, y se le reconoce también por su *Visión de Wettin*,

obra que Sandys denomina “precursora de la *Divina Comedia* de Dante”; Servetus Lupus (805-862), discípulo de Rabanus que escribió un tratado sobre la predestinación. Las obras de Rabanus fueron más exegéticas que teológicas e incluían comentarios de la Biblia y de los libros apócrifos. Se le atribuye también el gran himno de Pentecostés, *Veni Creator Spiritus* (Briggs, *Historical Theology*, II:4-7).

La última parte de este período, que abarca desde el siglo XI hasta el XVI, se conoce como período escolástico tanto en filosofía como en teología. El surgimiento del mahometismo en el oriente contribuyó a que, en el occidente, la teología se transfiriera de las iglesias a las instituciones educativas. Los primeros dos siglos de este período —XI y XII— fueron preparatorios, caracterizándose por la subordinación de la filosofía a la teología. Las escuelas aceptaban las doctrinas teológicas tal como se las presentaba la iglesia y, dando por hecho que eran verdaderas, procuraban adaptarlas a la razón humana y deducir de ellas los corolarios que pudieran hallar. No obstante, este período marcó el inicio de la teología sistemática. Después de Juan Damasceno, que representó a la teología del oriente, siguieron Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo, con quienes principiaron los tratados sistemáticos en el occidente. Anselmo (1033-1109) fue el primero que intentó formular una teoría racional de la expiación; su *Cur Deus Homo* —al igual que *Monologium* y *Proslogium*— fue una contribución esencial a la literatura teológica. Abelardo (1079-1142) es conocido especialmente en filosofía por su conceptualismo, una posición intermedia entre el realismo de Anselmo y el nominalismo de Roscelino (1050-1100). Sus dos obras teológicas principales son *De unitate et Trinitate Divina* —censurada en Soissons bajo el título *Teología cristiana*— e *Introductio ad Theologiam*. Pedro Lombardo (1100-1164) realizó uno de los primeros intentos para sistematizar la doctrina en el occidente.

El siglo XIII representa el período de la perfección en el escolasticismo. La filosofía se caracterizó por su alianza amistosa con la teología en lugar de estar subordinada a ésta. El avivamiento de la filosofía aristotélica proveyó a los teólogos un nuevo principio de coordinación y sistematización. Por tanto, la teología de este período consiste en las doctrinas de los Padres sistematizadas de acuerdo con Aristóteles. Mientras que en el primer período, la teología sistemática asumió la forma de *Sententiae* o sentencias de los Padres, ordenadas sistemáticamente bajo ciertas rúbricas, en este período asumió el carácter de *Summa*

Teológica, que en realidad eran sistemas de teología independientes. Duns Escoto (1276-1308) nació poco después de la muerte de Tomás de Aquino, y aunque vivió sólo cerca de 33 años, inició un movimiento filosófico y teológico que finalmente produjo la caída del escolasticismo y la introducción del período de la Reforma.

Desarrollo de la teología en el período escolástico. La primera obra sistemática importante del período escolástico fue *Libri Sententiarum Quattuor* o *Cuatro libros de sentencias*, de Pedro Lombardo. Fue una presentación sistemática de resúmenes de los escritos de Agustín y otros Padres de la iglesia. El primer libro trataba acerca de Dios; el segundo, de las criaturas; el tercero, de la redención; y el cuarto, de los sacramentos y los últimos acontecimientos. El Concilio Laterano (1215) lo adoptó como libro de texto, usándolo como texto de teología por más de 500 años. Pedro Lombardo, conocido como *magister sententiarum* (maestro de las sentencias), fue discípulo de Abelardo. Previamente hubo otros libros de sentencias tales como *Summa Sententiarum*, de Hugo de San Víctor, y *Sententiarum*, de Roberto Pulleyn, pero no fueron tan extensos como el de Lombardo.

El segundo tratado teológico importante del período escolástico fue la Suma Teológica de Tomás de Aquino, una obra de gran valor y fuente de consulta aun en estos tiempos.

EL PERÍODO DE LA REFORMA

La era precedente se caracterizó por la sistematización de los resultados del período polémico. Sin embargo, la Reforma constituyó un nuevo período de controversias y formulaciones del credo, marcando así la transición del mundo medieval al moderno. La Reforma como tal fue resultado del Renacimiento. De hecho, fue una continuación del Renacimiento que afectó asuntos religiosos, especialmente en Alemania e Inglaterra. A Reuchlin y a Erasmo se les conoce como los dos ojos de Alemania, uno por su conocimiento de la lengua y literatura hebreas; el otro, debido a su conocimiento del griego y sus obras en ese idioma. Un escritor trazó el desarrollo del pensamiento a través de cuatro Juanes —Juan Duns Escoto, Juan Tauler, Juan Huss y Juan Wesley— y luego añadió un quinto y un sexto —Juan Wessel y Juan Reuchlin.

El evento más importante de este período, y el que permitió el desarrollo de dos tipos de teología radicalmente diferentes, fue la división de la iglesia en dos ramas principales: el catolicismo romano y el protes-

tantismo. Desde ese tiempo cada uno de ellos se ha desarrollado en un gran sistema teológico. Aunque existen elementos de unidad fundamentales, las diferencias se manifiestan en casi cada punto esencial de la teología. La posición católica romana fue expresada en los Decretos Tridentinos que formuló el Concilio de Trento (1545-1563). Esos decretos constituyen un sistema completo de la teología católica romana, y fueron el resultado de la infatigable labor de eruditos de las universidades de la iglesia. La posición de la Reforma protestante fue declarada en la Fórmula de Concordia (1580) y, después, en los cánones del sínodo de Dort (1618-1619). El protestantismo aceptó las enseñanzas de los credos de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, y, en lo esencial, también las doctrinas agustinianas del pecado y la gracia. Rechazó la autoridad absoluta de la tradición eclesiástica y las conclusiones de los concilios de la iglesia. Sostuvo la autoridad suprema de la Biblia en cuanto a fe y moral, el sacerdocio universal de los creyentes y la doctrina de la justificación por la fe sola.

La teología del período de la Reforma. La teología del período de la Reforma se divide en dos ramas extensas: la luterana y la reformada. En general, se puede describir a la luterana como más profundamente sacramental, en tanto que la reformada es más intelectual y doctrinal. Lutero y Melanchthon son los representantes de la primera, y Zwinglio y Calvino de la última. Lutero y Zwinglio fueron principalmente los reformadores, y Melanchthon y Calvino, los teólogos en los inicios del protestantismo. No obstante, al tratar de los teólogos luteranos, no se debe pasar por alto a Martín Lutero mismo (1483-1546), cuya principal obra, *De Servo Arbitrio*, escrita en 1525, se ha considerado como un manifiesto doctrinal. Pero el primer teólogo sistemático del período de la Reforma fue Melanchthon (1497-1560),⁴ quien publicó *Loci Communes* en 1521. Hubo 80 ediciones de esta obra durante la vida del autor y le dio su nombre a incontables obras que la sucedieron. De acuerdo con el espíritu práctico característico de la Reforma, los *Loci* de Melanchthon resultaron de sus conferencias sobre la Epístola a los Romanos y trató los diversos temas en el orden en que aparecen en la epístola. Aunque a Zwinglio (1484-1531) no se le considera generalmente como teólogo, en 1525 publicó *Commentarius de Vera et Falsa Religione*, un trabajo dogmático que empieza con una discusión acerca de la religión y sigue con el orden usual de la teología. Esta obra hace hincapié en la soberanía de Dios y en la predestinación absoluta. Sin embargo,

la obra de la teología reformada que hizo época fue *Institutos de la religión cristiana*, de Calvino (1509-1564). Los *Institutos* aparecieron primero en 1536 y después en 1559; consistían de cuatro libros divididos en 104 capítulos. Los primeros tres libros tratan del credo y el cuarto contiene la doctrina de la iglesia. Al igual que Zwinglio, enfoca la soberanía de Dios como idea central y el orden que presenta es esencialmente trinitario.

Controversias del período de la Reforma. En la historia de la iglesia, por lo general se consideran los períodos de controversia como estériles y carentes de interés. Es cierto que en esos tiempos jamás se ha visto un desarrollo sistemático de la teología ni la fuerza espiritual del evangelismo. No obstante, al parecer sólo de esa manera las verdades pudieron quedar listas para su futura sistematización, llegando a ser entonces la base de grandes períodos de avivamiento espiritual. Ningún estudiante serio de teología puede pasar por alto la importancia de estas controversias, y una vez que les dé atención, no dejará de admirar la agudeza intelectual y el heroísmo moral de los defensores de la fe. Aquí sólo podremos mencionar esas controversias en su orden histórico y sugerir un estudio posterior más detenido al respecto.

1. *Primera controversia eucarística* (1524-1529). Sucedió entre Lutero y Carlstadt (1481-1541) y también entre Zwinglio y los que defendían la misa. Las ideas de Zwinglio eran diferentes de las de Lutero, quien podría haberlas tolerado si no hubiera pensado que estaban asociadas con las enseñanzas de Carlstadt. Ya desde 1524 Lutero escribió: “La ponzoña de Carlstadt se está esparciendo en Suiza”.

2. *Controversia anabaptista* (1525). Trató de las formas de bautismo y las personas que debían ser bautizadas.

3. *Controversia antinomista* (1527-1566). Se produjo por las declaraciones extremas de Juan Agrícola, quien hacía hincapié en la justificación por la fe restando importancia a la fidelidad a la ley.

4. *Controversia adiaforística* (1548). Trató de ciertos asuntos de fe y moral. En sus inicios se discutió si existían o no doctrinas totalmente neutrales respecto a lo correcto e incorrecto. Melanchthon y Bugenhagen afirmaban que sí existían, mientras que Placeus y Westphal sostenían lo contrario. Tomás de Aquino intentó establecer una distinción entre lo correcto e incorrecto *per se*, y lo correcto e incorrecto en la experiencia. En el siglo XVII surgió el conflicto nuevamente; Spener y

los pietistas negaban toda posición neutral, en tanto que sus opositores afirmaban que existían doctrinas neutrales.

5. *Controversia sinérgica* (1543-1580). Se ocupó de la relación entre el elemento humano y el divino en la salvación. Los seguidores de Melanchthon afirmaban que había cooperación entre lo divino y lo humano; los flacianos negaban que el pecador pudiera tener otro papel excepto uno pasivo. La Fórmula de Concordia favoreció esta última posición. El calvinismo en esencia es monérgico, mientras que el arminianismo es estrictamente sinérgico.

6. *Controversia osiánderica* (1549-1552). En esta controversia acerca de la naturaleza de la justificación, Osiander (1498-1552) sostuvo que ésta consistía en la infusión de justicia esencial o de la naturaleza divina. Aunque Osiander era un fiel protestante, su posición mostraba la confusión entre la justificación y la santificación que se ve en la teología católica romana. Este punto de vista de la justificación jamás halló aceptación en la teología protestante.

7. *Segunda controversia eucarística* (1552). Surgió entre Lutero y Zwinglio y ayudó a desarrollar y esclarecer las diferencias entre las iglesias luterana y reformada. Zwinglio negó: (a) que comer el cuerpo de Cristo corporalmente confirme o pueda confirmar la fe; (b) que comer el cuerpo de Cristo corporal o naturalmente perdone o pueda perdonar pecados; (c) que el cuerpo de Cristo se halle corporalmente presente en la eucaristía tan pronto como se declaran las palabras “esto es mi cuerpo” respecto a los elementos. Lutero jamás enseñó lo siguiente: (d) que el cuerpo de Cristo pueda estar corporalmente presente en los elementos. Lutero, por otro lado, afirmaba: (a) que en la eucaristía Cristo está presente sólo por la fe; (b) que todo el que acepta el milagro de la encarnación no tiene razón para dudar de la presencia de Cristo en y con los elementos; (c) que Cristo no está aprisionado en el cielo. Zwinglio jamás enseñó lo siguiente: (d) que es necesario que el cuerpo y la sangre de Cristo estén presentes en la eucaristía para que el creyente tenga la seguridad del perdón de los pecados.

8. *Controversia mayorística* (1559). Trató de la naturaleza de las buenas obras. Mayor declaró que las buenas obras eran esenciales para la salvación, en tanto que Amsdorf, quien dirigió la oposición, declaró que eran perjudiciales. La disputa se resolvió con la Fórmula de Concordia que adoptó la posición intermedia, poniendo las bases para la doctrina protestante generalmente aceptada, esto es, que las buenas

obras son necesarias como consecuencia de la fe, pero no necesarias como condición para la justificación.

9. *Controversia arminiana* (1560-1619). Tuvo que ver con la doctrina de la gracia. Los arminianos, llamados así por el tipo de teología que representaban, protestaron contra cinco puntos de la teología calvinista. Por esta razón se les llamó protestantes. Los arminianos fueron excluidos de la iglesia reformada y el sínodo de Dort condenó sus enseñanzas. La teología arminiana constituye la base de la enseñanza wesleyana que sostiene el metodismo. También es la base de la teología de la Iglesia Anglicana después de los días del obispo Cranmer. Esta controversia, por su importancia, demanda mayor atención y se discutirá ampliamente al ocuparnos de las doctrinas de la gracia.

10. *Controversia deísta en Inglaterra* (1581-1648). Fue una forma de la controversia racionalista que surgió en un período posterior.

11. *Controversia pietista* (1650). Esta controversia ocurrió después del período de la Reforma, pero se incluye aquí debido a su vínculo con las controversias anteriores. La ocasionó una reacción contra el formalismo dogmático de la época. Los reformadores habían hecho énfasis en la eficacia de la fe en Cristo como el medio para obtener el perdón de los pecados; sin embargo, las controversias que surgieron entre ellos dieron, en forma gradual, un carácter exclusivamente doctrinal y polémico a los sermones y escritos de los teólogos luteranos y calvinistas. Como reacción, hubo un renovado énfasis en los sentimientos y en las buenas obras. El iniciador de este movimiento fue Philip Jacob Spener (1635-1705), quien en reuniones en su casa predicaba, explicaba pasajes del Nuevo Testamento y motivaba a los presentes a conversar sobre temas religiosos. A raíz de esto se les dio el nombre de pietistas. El propósito de Spener era combinar el énfasis luterano en la doctrina de la Biblia, con la tendencia reformada hacia una vida vigorosa.

12. *Controversia placeana* (1633-1685). Esta controversia también pertenece al período posterior a la Reforma y tuvo que ver con la “imputación mediata”.

De este modo se desarrollaron y preservaron las doctrinas de la iglesia, mediante luchas y debates, a menudo con mucho *odium theologicum* y a veces con prácticas que debemos desaprobamos. Asuntos de gran importancia estuvieron en juego, y hombres de perspicacia intelectual y heroísmo moral acudieron en defensa de la fe. Hemos de creer, asimismo, que sobre todo estuvo presente la Providencia, invalidando las

fallas y los defectos humanos, y que el Espíritu Santo mismo, como Guía a toda la verdad, dio forma al destino de la iglesia.

EL PERÍODO CONFESIONAL

Los siglos XVII y XVIII (ap. 1600-1800) representan el período confesional en el desarrollo teológico. Durante este tiempo se organizaron en forma sistemática las declaraciones doctrinales de los principales grupos cristianos, y fueron entregados a la iglesia como diferentes tipos de dogmática cristiana. A los teólogos de este período con frecuencia se les clasifica como escolásticos protestantes, puesto que siguieron esencialmente los mismos principios de sistematización que observaron los antiguos eruditos. Dos aspectos de este tema demandan nuestra atención: los diversos tipos de confesiones, y las diferentes formas que adoptó la teología debido a la influencia de circunstancias externas. Veremos estas divisiones desde el punto de vista genético.

Tipos de confesiones

Los diferentes tipos de teología se encuentran en el Nuevo Testamento mismo y marcan el inicio de lo que aconteció en períodos posteriores de la historia de la dogmática. Pedro representó la tendencia práctica; Santiago, una combinación de lo práctico y lo filosófico, habiéndonos dejado la literatura sapiencial del Nuevo Testamento; Pablo, lógico y sistemático, nos legó la teología sistemática del Nuevo Testamento; en tanto que Juan fue principalmente un profeta que anunció de manera dogmática lo que había visto por intuición. Las características distintivas de estos tipos de teología se observarán mejor al estudiar los contrastes presentados en orden cronológico en la historia de la iglesia: las iglesias de oriente y occidente; las iglesias católica romana y protestante; las iglesias luterana y reformada; y las iglesias reformada y arminiana.

Las iglesias de oriente y occidente. El oriente y el occidente tienen en común los tres credos ecuménicos y las decisiones de los cuatro concilios ecuménicos: Nicea (325); Constantinopla (381); Éfeso (431); y Calcedonia (451). Las iglesias se separaron por la controversia que causó la inserción de la palabra *filioque* en el credo, pero quizá la separación se haya debido más a razones políticas y eclesiásticas que al punto doctrinal sobre la procedencia única o doble del Espíritu Santo. Había dos pontífices rivales, uno en Constantinopla en el oriente y otro en

Roma en el occidente. La decadencia del imperio oriental contribuyó en gran manera al aumento del poder de Roma. Después de la separación se desarrollaron dos tipos distintos de teología. La del oriente era más filosófica y especulativa; la del occidente, más progresiva y práctica. A la primera, con su inclinación por las sutilezas metafísicas, le debemos las doctrinas de la Trinidad y la naturaleza de la Deidad. Al occidente, con su tendencia más práctica, le debemos las doctrinas de la gracia y de la organización de la iglesia.

Las normas confesionales de la iglesia oriental son los tres credos antes mencionados, a los que después se añadieron la *Confessio Gennadii* (1453) y la *Confessio Orthodoxa* (1643). Las diferencias doctrinales entre las iglesias de oriente y occidente son las siguientes: el oriente (1) rechaza la doctrina del papado; (2) modifica los siete sacramentos; (3) niega la inmaculada concepción de la virgen; (4) hace que circule la Biblia en el lenguaje popular; y (5) afirma su propia supremacía, considerando a la iglesia de Roma como el más antiguo de todos los cismas y herejías.

Las iglesias católica romana y protestante. Así como se desarrollaron diferentes tipos de teología en las iglesias oriental y occidental, también en el occidente mismo fueron marcadas y distintivas las características que distinguieron al catolicismo romano y al protestantismo. La Iglesia Católica Romana es sacramentalista; la iglesia protestante es evangélica. El cristianismo evangélico sostiene que Dios salva a las personas directamente, estableciendo una relación personal y espiritual con ellas. El catolicismo romano, por el contrario, enseña que la iglesia es el único instrumento designado por Dios y que por su medio se comunican las bendiciones espirituales a través de los sacramentos. El cristianismo evangélico sostiene que la verdadera iglesia se compone del número total de los redimidos por medio de Cristo, y que su autoridad está condicionada por la relación espiritual inmediata que existe entre los miembros que la constituyen y el Señor viviente que es su Cabeza divina. Aunque la teología católica romana técnicamente admite que existe una iglesia invisible, en la práctica la identifica con la organización visible, afirmando que ha sido comisionada para realizar cierto trabajo en el mundo. Sostiene, además, que deriva su autoridad sólo de esa comisión, independientemente de la relación personal que exista en lo espiritual entre Cristo y sus miembros, o incluso con los oficiales

investidos de autoridad. De esta manera, en el occidente las dos ramas desarrollan una teología extensa aunque muy divergente.

Las normas católico-romanas las conforman los tres credos y, dirigidos especialmente contra el protestantismo, los *Cánones y Decretos del Concilio de Trento* (1545-1563); *Professio Fidei Tridentina* (1564), que es el credo de Pío IV; y a éstos se añadieron después las decisiones del Vaticano sobre la inmaculada concepción (1854) y la infalibilidad papal (1870).

La teología protestante y sus diversas variaciones. Aunque las perspectivas divergentes de las iglesias católica romana y protestante se centran mayormente en la concepción de la iglesia misma, de estas diferencias han resultado dos sistemas teológicos opuestos entre sí en casi todos los puntos. *Primero*, el protestantismo sostiene la universalidad del sacerdocio de los creyentes, en oposición al orden sacerdotal especial que defiende el catolicismo romano; *segundo*, cree que la gracia se comunica mediante la verdad que se recibe por fe, en oposición a la que se confiere sólo en los sacramentos; *tercero*, exalta la predicación de la Palabra por encima del ministerio sacramental en el altar; y *cuarto*, declara que la gracia se recibe directamente de Cristo por medio del Espíritu Santo, y que esto provee membresía en la iglesia como el cuerpo espiritual de Cristo, en oposición a la enseñanza de que la relación espiritual con Cristo debe establecerse por medio de la iglesia. El punto de vista evangélico de que nos acercamos a la iglesia a través de Cristo, en lugar de acercarnos a Cristo a través de la iglesia, no sólo establece una distinción teológica sino que origina tipos de experiencia cristiana muy diferentes.

Al tratar de la teología protestante consideraremos cuatro tipos: (1) la dogmática luterana; (2) la dogmática reformada; (3) la dogmática arminiana; y (4) la dogmática sociniana.

1. Dogmática luterana. Las normas luteranas son la *Confesión de Augsburgo* con su *Apología* (1530); los *Artículos de Smalcald* (1537); los *Catecismos Menor y Mayor* de Lutero (1529) y las *Fórmulas de Concordia* (1577). En el luteranismo han existido tres tendencias marcadas: primero, un movimiento a fines del siglo XVI y principios del XVII que manifestó una renovada adhesión a las ideas de Lutero oponiéndose a las de Melancthon; segundo, una reacción contra el luteranismo estricto en favor de los primeros credos ecuménicos; y tercero, las posiciones intermedias. Agruparemos a los teólogos luteranos bajo esa clasificación.

En el movimiento de retorno a Lutero se puede mencionar a Leonard Hutter (1563-1616), conocido comúnmente como el “Lutero resucitado”. Publicó en 1610 su obra principal, *Compendium Locorum Theologicorum*, que consistía de extractos de las normas luteranas. Twesten publicó una segunda edición en 1855. También aquí se debe clasificar a Juan Gerhard (1582-1637), considerado como el teólogo más erudito de su época. Su gran obra *Loci Communes Theologici* se publicó en nueve tomos (1610-1622) y supera en mucho a la obra de Hutter en cuanto al orden sistemático. Chemnitz (1522-1586) siguió inicialmente a Melanchthon pero después se convirtió al luteranismo. Se le describe como “claro y preciso, el más erudito entre los discípulos de Melanchthon”. En oposición al luteranismo estricto, George Calixtus (1586-1656) inició un movimiento reaccionario promoviendo el retorno a los grandes credos ecuménicos. Aunque siguió a Melanchthon y no a Lutero, se le conocía como el “teólogo sincretista” y se empeñó en hallar la verdad tanto en la posición reformada como en la romana. Su principal obra fue *Epitome Theologiae*, que representa un cambio del método de tratamiento analítico al sintético. Aparte de Danaeus, fue el primer teólogo que estableció una separación entre la ética y la dogmática. El opositor de Calixtus fue Calovius (1612-1686), quien en defensa del luteranismo emprendió la tarea de refutar los errores que surgieron después de los días de Gerhard. Su obra *Systema Locorum Theologicorum* se publicó en 12 tomos y siguió el estilo escolástico. Una obra similar a ésta, pero en un estilo aun más dialéctico, fue *Theologia Didactico-polemica Theologiae*, de Quenstedt (1617-1688). Hollaz (1648-1713), cuya obra consiste en gran parte de resúmenes de Gerhard, Calovius y otros mostrando la influencia del misticismo, marca en cierto sentido la transición de la teología estrictamente escolástica del siglo XVII al tipo pietista del siglo XVIII. Los teólogos intermedios de la escuela de Jena mantuvieron una posición media entre la de Calixtus y Hutter; sus principales representantes fueron Musaeus (1613-1681) y Baier (1647-1695). La obra de este último, *Compendium Theologiae Positivae*, se convirtió en un libro de texto importante y popular para el estudio de la dogmática luterana antigua.

2. *Dogmática reformada.* Un movimiento similar al que se vio en el luteranismo ocurrió en forma aun más marcada en la teología reformada. Basándose en la teología de Calvino, hubo un movimiento que llevó a un extremo su posición, lo que condujo prácticamente al “hi-

percalvinismo”. En oposición a esta tendencia surgió un movimiento reaccionario que no podría considerarse como el retorno al calvinismo, sino una modificación declarada del mismo. Los representantes de este movimiento fueron los amyraldistas y los arminianos; sin embargo, la posición de los arminianos no debe considerarse tan solo como una modificación de la teología reformada, sino como un tipo distintivo de dogmática.

Los teólogos reformados que siguieron inmediatamente después de Zwinglio y Calvino fueron representantes hábiles de las ideas calvinistas. Entre ellos están: Pedro Mártir (1500-1562); Chamier (1565-1621); Wolleb (1536-1626), autor de *Compendium Theologiae Christianae*; y Wendelin (1584-1652), cuyas obras principales fueron *Compendium Christianae Theologiae* (1634) y *Christianae Theologiae Systema Majus* (1656), que constituyen exposiciones del calvinismo estricto de ese período. Teodoro Beza (1519-1605), que no produjo una obra dogmática distintiva, pero inició un poderoso movimiento hacia el hipercalvinismo que influyó en gran manera en la teología de su tiempo. William Twisse (1575-1646) escribió un libro que se publicó en 1648; la traducción del título sería *Las riquezas del amor de Dios a los vasos de misericordia de acuerdo con su odio o condenación absolutos de los vasos de ira*. MacPherson dice que esa obra proporciona “quizá el mejor ejemplo de supralapsarianismo desarrollado mediante la aplicación intrépida de la lógica —sin las necesarias explicaciones y reservas— a los principios doctrinales del calvinismo” (MacPherson, *Christian Dogmatics*, 63). Después siguieron Francis Turretin, de Génova (1623-1687), cuyo *Institutio Theologiae Elencticae* muestra la influencia de la naciente escuela federal de teología, y Jean Alfonso Turretin, hijo del anterior (1671-1737), que procuró modificar el calvinismo estricto de su padre y promover la unión de las iglesias reformada y luterana. A Jean Alfonso Turretin y a su contemporáneo Benedict Pictet (1655-1725) se les puede clasificar como federalistas; ambos siguieron la influencia de la filosofía cartesiana.

El movimiento reaccionario en la iglesia reformada de este período fue iniciado por Cocceius (1603-1669), quien renunció al método escolástico y aceptó un método puramente bíblico. Organizó su material en base a la idea del pacto y, en este sentido, se convirtió en federalista. Su principal obra, *Summa doctrinae de Foedere et Testamentis Dei*, se publicó en dos tomos. Witsius (1636-1708) intentó reconciliar a los

federalistas con el partido ortodoxo pero sin éxito. En Inglaterra los representantes del grupo intermedio fueron John Owen (1616-1683), Richard Baxter (1616-1685) y Thomas Ridgeley (1666-1734). La escuela de Saumur en Francia estuvo representada por dos teólogos sobresalientes: Amyraldus (1596-1664), quien intentó modificar las conclusiones del sínodo de Dort; y La Place, o Placaeus (1606-1655) como se le conoce comúnmente, quien fomentó la teoría de la imputación mediata del pecado de Adán. El calvinismo de la escuela de Saumur no recibió la aprobación de las iglesias reformadas de Génova y, en el sínodo de Charenton (1675), fue condenado por medio de la *Formula Consensus*. Los teólogos presbiterianos escoceses fueron Thomas Boston (1676-1732); John Dick (1764-1833) y Thomas Chalmers (1780-1847). Jonathan Edwards (1703-1758) y Samuel Hopkins (1721-1803) fueron los principales teólogos de ese período en los Estados Unidos.

3. *Dogmática arminiana*. La escuela arminiana o protestante surgió en Holanda en los inicios del siglo XVII, en protesta contra el calvinismo de esa época. Jacobo Arminio (1560-1609) fue un “teólogo ilustrado y capaz, con un espíritu cristiano humilde”. Siendo un joven precoz, estudió teología bajo la enseñanza de Teodoro Beza, un calvinista rígido y líder en el desarrollo del hipercalvinismo. Al final de sus días, Arminio se apartó de las ideas iniciales de la teología reformada y, cuando era profesor en Leyden, enfrentó un duro conflicto con Gomarius (1563-1641). Arminio no vivió mucho después de esto, pero su muerte no significó el fin de la controversia. Después de Jacobo Arminio, de quien esta teología toma su nombre, se puede mencionar a Simon Episcopius (1583-1643), quien tras la muerte de Arminio dirigió el movimiento y continuó la controversia ante el sínodo de Dort. Su obra *Instituciones teológicas*, publicada en 1643, es la declaración más clara y de mayor autoridad sobre el arminianismo inicial. En Dort, Episcopius enfrentó la oposición de Gomarius y de Maccovius (1588-1644). Voetius de Utrecht (1588-1676) fue el opositor más cruel y más violento del arminianismo; su *Selectae Disputationes Theologicae* estuvo dirigida contra los arminianos, los cartesianos y los cocceianos. Hugo Grotius (1583-1645) fue quizá el teólogo más notable de la escuela holandesa. Se le reconoce tanto por su “teoría gubernamental de la expiación” como por su contribución a la ley internacional. Entre sus principales escritos apologeticos se hallan *De Veritate Chr. Religionis* y

Defensio Fidei Catholicae de Satisfactione Christi; este último se dirige contra los pelagianos y los socinianos, pero defiende las ideas arminianas. Philipp van Limborch (1633-1702) vinculó los siglos XVII y XVIII, no sólo por los años en que transcurrió su vida sino porque marcó la transición al racionalismo. Fue profesor de teología en Utrecht y amigo del filósofo inglés Juan Locke. Su exégesis del Nuevo Testamento demostró ser popular y duradera, y su *Institutes of Christian Theology* (Institutos de la teología cristiana) constituye la más completa y mejor conocida exposición del arminianismo inicial.

Entre los puritanos de Inglaterra, el más destacado representante del arminianismo evangélico fue John Goodwin (1593-1665). Su obra *Redemption Redeemed* (Redención redimida), publicada en 1651, trató acerca de la elección, la condenación y la perseverancia, y su *Imputatio Fidei* o *Tratado sobre la justificación* (1642) fue valorado en gran manera por Juan Wesley y Richard Watson. Su *Exposition of the Ninth Chapter of Romans* (Exposición del noveno capítulo de Romanos) y *On Being Filled with the Spirit* (Sobre el ser llenos con el Espíritu) fueron otras contribuciones a la causa evangélica. John William Fletcher (1729-1785), vicario de Madeley, ha sido denominado el “arminiano de arminianos”. Fue el apologista del metodismo inicial y su *Checks to Antinomianism* (Controles al antinomianismo) sigue siendo el mejor tratado sobre este tema. Quizá sea más conocido por su carácter santo y su ministerio espiritual. Juan Wesley (1703-1791) fue el padre del metodismo tanto en lo que respecta a la doctrina de la iglesia como a su forma de gobierno. El desarrollo del arminianismo posterior, comúnmente conocido como wesleyanismo, sucedió en el siguiente siglo.

Aunque no seguían estrictamente la teología arminiana, siendo evangélicos cabales, podemos mencionar aquí a George Fox (1624-1691), el fundador de la Sociedad de Amigos o cuáqueros; y a George Barclay (1648-1690), cuya *Apología* representa las normas doctrinales de la sociedad. Los ministros ingleses de este período fueron Richard Hooker (1553-1600); Gilbert Burnett (1643-1715) y John Pearson (1613-1685), cuyas obras sobre el credo, las parábolas y los milagros todavía se aceptan como fuentes de autoridad.

4. *Dogmática sociniana*. Con frecuencia no se considera a la teología sociniana como una clase distintiva de dogmática, pero puesto que el movimiento se remonta al período de la Reforma, lo incluiremos aquí. Lelio Socino (1525-1562) y su sobrino Fausto Socino (1539-1604)

fueron los fundadores de lo que se conoce hoy como unitarismo. El socinianismo toma su nombre del primero y al último se le considera el fundador de la secta. Los escritos de ambos están reunidos en la obra *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. En el siglo XVII las doctrinas fueron defendidas por Crell (1590-1631), quien escribió un tratado contra el concepto trinitario de Dios; y por Schlichting (1592-1662), quien escribió una confesión de fe para los cristianos polacos. El padre del unitarismo inglés fue John Biddle (1615-1662), quien escribió una serie de folletos sobre *La fe en un solo Dios*, quien es sólo el Padre; y en un Mediador entre Dios y los hombres, quien es sólo el hombre Cristo Jesús; y en un Espíritu Santo, el don de Dios. Las normas doctrinales se hallan en el catecismo racoviano. Éste apareció como Catecismo Rakow en el idioma polaco en 1605, inmediatamente después de la muerte de Socino, y, en base a los escritos de éste, fue completado por Statorius, Schmalz, Moscorovius y Volkel. Las traducciones en latín aparecieron en 1665, 1680 y 1684.

Formas de teología del período confesional

Consideraremos ahora algunas de las formas que adoptó la teología debido a la influencia de circunstancias externas. Veremos de manera concisa: (1) el movimiento pietista; (2) el movimiento racionalista; y (3) el movimiento bíblico.

1. Movimiento pietista. Hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII surgió una fuerte oposición contra la esterilidad del escolasticismo, dando origen así al movimiento pietista de Alemania. Andreae (1586-1654) y Spener (1635-1705) lucharon contra la ortodoxia muerta, proclamando que se necesitaba una *theologia regenitorum* o la regeneración de la teología. Spener defendía la sustitución de la oración y el estudio de la Biblia en vez de la teología oficial de su tiempo. Sin embargo, trabajó en especial en el campo de la escatología, intentando suplir lo que, en su opinión, hacía falta en la dogmática de Lutero. Sus puntos de vista acerca del milenio fueron desarrollados después por dos de sus discípulos: Johann Wilhelm Peterson (1694-1727), un místico luterano que fue expulsado de Luneburg debido a sus ideas milenialistas; y Johann Konrad Dippel (1673-1734), conocido como entusiasta religioso. La obra de Spener la continuó Francke (1663-1734), fundador del Instituto Francke en Halle. Benedict Carpzon (1679-1767) fue un decidido adversario del movimiento pietista y bajo su liderazgo se

ensanchó la brecha entre el escolasticismo y el pietismo. En la mente de la gente se desarrolló repugnancia hacia el escolasticismo, como se puede ver en los escritos de Hollaz, conocido como “el último de los teólogos ortodoxos”.

2. Movimiento racionalista. Aquí es donde comienza a sentirse la variada influencia de los sistemas filosóficos sobre la dogmática. En Holanda hubo una escuela de Descartes representada por Bekker (1634-1698). Su libro *Strong Food for the Perfect* (Alimento fuerte para los perfectos) levantó sospechas de socinianismo y más tarde fue depuesto del ministerio. También existieron las escuelas de Wolff (1659-1754) y Leibnitz (1646-1716) en Alemania, que influyeron en gran manera en el estudio teológico. Entre los teólogos de la escuela de Wolff se encuentran: Stapfer (1708-1775), cuya obra *Theological Institutes* (Institutos teológicos) fue muy conocida; Baumgarten (1706-1757); Endemann (m. en 1789); Bernsau (m. en 1763) y Wyttenbach (m. en 1779). Estos teólogos de los inicios del período racionalista eran ortodoxos y su motivación era demostrar el dogma de manera tan exacta y clara que no despertara oposición alguna. Sin embargo, sus intentos de ofrecer una declaración exacta produjeron un intelectualismo que dio origen a las tendencias escépticas del racionalismo. La separación entre la teología natural y la teología revelada se agudizó, exaltándose a la teología natural a expensas de la revelación. Esto resultó en el deísmo de Inglaterra y el período de la “ilustración”, como se le denomina en filosofía. Estos fueron los inicios del período racionalista de principios del siglo XIX, el que se opuso fuertemente a la verdad del cristianismo. Después que la Reforma liberó en gran parte a la teología de las cadenas del escolasticismo, pronto ocuparon su lugar otras filosofías. Semler, basándose en la filosofía de Wolff y Leibnitz, enseñó que la Biblia sólo tenía carácter local y temporal. Michaelis (1716-1784) y Doederlein (1714-1789) siguieron a Semler (1725-1791) con la ayuda de la filosofía de Emmanuel Kant (1724-1804). La filosofía de Herder (1744-1803) y Jacobi (1743-1819) demostró una espiritualidad mayor y preparó el camino para el “padre de la teología moderna”, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

3. Movimiento bíblico. En oposición a la creciente tendencia hacia el racionalismo surgió una tendencia teísta bíblica, la cual ayudó a preservar la verdad contra los ataques de los racionalistas. Bengel (1687-1751), quien creía firmemente en la inspiración y en la autoridad abso-

luta de la Biblia, estaba confundido por la cantidad de variaciones en el texto. Por tanto, se dedicó a estudiar y, después de 20 años, publicó *Apparatus Criticus* (Aparato crítico), que constituyó el punto de inicio de la crítica textual moderna del Nuevo Testamento. En *Essay on the Right Way of Handling Divine Subjects* (Ensayo sobre la manera correcta de tratar temas teológicos) afirma que, en resumen, consiste en “no añadir nada a la Biblia sino sacar todo de ella, y no tratar de mantener oculto lo que se halla realmente en ella”. Oetinger (1702-1782) siguió a Bengel en lo teológico y a Boehme en lo filosófico. Sostuvo que la vida no es sólo el fruto de la doctrina sino también su punto de inicio y su base. Buddeus (1667-1729) fue un hombre letrado y genuinamente piadoso, y por su posición conciliatoria ejerció una profunda influencia cristiana. Su obra *Institutiones Theologiae Moralis* (1711) removió los elementos casuísticos del tratamiento protestante de la moral cristiana. Ernesti (1707-1781) sobresalió por su capacidad para las lenguas clásicas, la retórica y la teología. Su obra principal fue *Institutio Interpretis N. T.* (1761), que inició una nueva época en la historia de la hermenéutica. J. H. Michaelis (1668-1738) ofreció valiosas contribuciones a la crítica y exégesis del Antiguo Testamento. Fue conferencista en Halle y trabajó muy de cerca con Francke. J. D. Michaelis (1717-1791) fue reconocido como infatigable investigador y prolífico escritor. Sus obras de exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento son numerosas, siendo de especial importancia su obra sobre Salmos.

EL PERÍODO MODERNO

Se puede decir que Schleiermacher, el “padre de la teología moderna”, introdujo en el pensamiento moderno la vitalidad de la enseñanza evangélica, tanto como lo hizo su contemporáneo Juan Wesley en el campo de la religión. En contraste con las ideas de los racionalistas, comprendió la fe cristiana como algo dado, no sólo de manera externa, sino establecido en la conciencia. Por tanto, no era consecuencia del pensamiento racionalista sino que se originaba en el corazón. La religión era un “sentimiento de dependencia”, siendo Cristo y su redención el centro de su sistema teológico. En cuanto al alcance de su influencia, se ha comparado a Schleiermacher con Agustín y Calvino. Debido a lo extensa que es la historia de la dogmática en el período moderno, sólo podremos mencionar a los principales teólogos de cada escuela. Consideraremos el desarrollo teológico de este período bajo la siguiente división: (1) la

escuela de Schleiermacher; (2) la escuela racionalista; (3) la escuela intermedia; (4) Ritschl y su escuela; y (5) la teología de Inglaterra y los Estados Unidos.

1. Escuela de Schleiermacher. Por lo general a Schleiermacher y a sus sucesores se les considera como parte de la escuela de transición, que marca la distinción entre el pensamiento del período medieval y el del período propiamente moderno. Como seguidores de Schleiermacher podemos mencionar a Alexander Schweitzer (1808-1888), quien intentó elaborar un sistema de teología basado en la conciencia cristiana, siendo el cristianismo histórico la religión en la cual se realizó este ideal. Schenkel (1813-1885) señaló la conciencia como el órgano distintivo de la religión. Lipsius (1830-1892) procuró desarrollar una dogmática cristiana sólo desde el punto de vista de la conciencia cristiana; su división triple comprendía: (1) la conciencia de Dios; (2) la conciencia de uno mismo; y (3) la conciencia del mundo. Rothe (1799-1867), alumno de Daub, ocupó una posición intermedia entre el racionalismo y el supernaturalismo y, en este aspecto, su teología es comparable a la de Schleiermacher.

2. Escuela racionalista. A ésta se le conoce a veces como la escuela filosófica debido a que la teología de ese período recibió considerable influencia de la filosofía, en especial la de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Entre los primeros seguidores de Hegel estuvieron Daub (1765-1836), Goschel (1784-1862), Hasse (1697-1783), Rosenkranz (1805-1879), Erdmann (1821-1905) y Marheineke (1780-1846). Daub fue maestro de Rothe y mostró la influencia de Fichte, Schelling y Hegel en etapas sucesivas. Marheineke fue colega de Schleiermacher y hegeliano cabal. El bosquejo de su *Sistema de la doctrina cristiana* se deriva de la triada hegeliana: (1) la noción pura de Dios mismo, que comprende su naturaleza y atributos; (2) Dios que se distingue a sí mismo de su persona, el Dios-hombre, sustancia y sujeto a la vez; esto incluye el tema de la cristología y la soteriología; (3) el retorno de Dios de esta distinción a la unidad eterna consigo mismo, que abarca la doctrina de la Trinidad, la administración de la gracia y el reino de Dios. Biedermann (1819-1885), en *Christliche Dogmatik* (Dogmática cristiana), desarrolla los principios del hegelianismo de manera panteísta. Con el advenimiento del hegelianismo en la filosofía, se afirmó por un tiempo que se había declarado la paz entre la fe y el conocimiento, y que la teología presentaba la misma verdad en una declaración formal, mien-

tras que la filosofía la reconocía en un concepto superior. Sin embargo, este autoengaño no duró mucho tiempo y la escuela de Hegel se dividió en dos grupos: el primero se adhirió a la fe ortodoxa y el segundo hizo una marcada distinción entre la fe y el conocimiento como la sabiduría suprema. El ala izquierda del hegelianismo estuvo representada por Bauer (1792-1860) y la escuela de Tubinga. Bauer aplicó el método del desarrollo dialéctico de Hegel a la historia de la iglesia y al Nuevo Testamento; de esa manera fundó la escuela de Tubinga que se convirtió en el centro del racionalismo y de la crítica destructiva. Fue Strauss (1808-1874) quien adoptó las ideas más extremas, por lo que se dijo que sus enseñanzas se asemejaban a “la teología cristiana como un cementerio se asemeja a una ciudad”. También debemos mencionar aquí a otros que fueron influenciados por Hegel pero cuya enseñanza fue más evangélica: Otto Pfleiderer (1839-1908) y Lipsius (1830-1892). Las obras de Pfleiderer, *Philosophy of Religion* (Filosofía de la religión, 1896) y *Evolution and Theology* (Evolución y teología, 1900), influyeron en gran manera en el pensamiento de los Estados Unidos durante la última parte del siglo XIX.

3. Escuela intermedia. A ésta la representa un grupo de teólogos sobresalientes que procuraron mantener los principios evangélicos, pero combinándolos con el pensamiento más sobresaliente de su tiempo. Entre las obras que muestran la marcada influencia de Schleiermacher debemos mencionar, primeramente, la *Dogmática* incompleta de Twes-ten (1789-1876), quien se inclinaba a la ortodoxia eclesial, y *System of Christian Faith* (Sistema de la fe cristiana) de Nitzsch (1787-1868), en el que intentó unir la dogmática y la ética. Otros miembros sobresalientes de esta escuela fueron: Isaac A. Dorner (1809-1884), en cuya obra titulada *System of Christian Doctrine* (Sistema de doctrina cristiana), sus posiciones racionalistas aparecen principalmente en su doctrina de la Trinidad y en su cristología. El obispo H. L. Martensen (1808-1884), escritor danés y amigo de Dorner, siguió en general las enseñanzas del luteranismo, aunque en la última porción de *Christian Dogmatics* (Dogmática cristiana) se inclinó más a la posición reformada. Su gran contribución al pensamiento teológico ejerció amplia influencia en las postrimerías del siglo XIX y principios del XX. Esta influencia se debió quizá a su estilo atractivo y a su inusitada mezcla de misticismo y especulación filosófica. A Thomasius (1802-1875) se le clasifica entre los nuevos luteranos y se le reconoce especialmente por su tratado sobre

la *kenosis*. Kahnis (1814-1888) se inclinó a la idea sabeliana de la Trinidad. Philippi (1809-1882) basó su dogmática en la idea de la comunión: (1) la comunión original con Dios; (2) el rompimiento de la comunión; (3) la restauración objetiva de la comunión a través de Cristo; (4) la apropiación subjetiva de la comunión con Dios; y (5) la futura realización plena de la comunión restaurada y apropiada. Martín Kähler de Halle (1835-1912) organizó su dogmática en tres partes: (1) la confesión de la necesidad de salvación; (2) la confesión de la posesión de salvación; y (3) la confesión de la esperanza de salvación. Ebrard presentó la dogmática reformada a raíz de un estudio de sus fuentes en oposición a los principios de A. Schweitzer. En un elaborado trabajo sobre dogmática, J. P. Lange (1802-1884) comenzó con los principios reformados y procuró armonizarlos con el pensamiento posterior.

Entre los que permanecieron más o menos independientes de las escuelas encontramos a Carl Hase de Jena, quien a pesar de aceptar en parte la posición racionalista, llegó a sus conclusiones independientemente de los otros pensadores. Su principal obra teológica fue *Evang. Dogmatik* (Dogmática evangélica, 1826). Podemos mencionar aquí también a Cramer (1723-1788), Baumgarten-Crusius (1788-1843) y en especial la *Philosophische Dogmatik* (Dogmática filosófica) de C. H. Weisse (1801-1866), escrita como un intento de armonizar las diversas posiciones filosóficas. J. Mueller (1801-1878) contribuyó al campo de la teología con un tratado magistral sobre la *Doctrina cristiana del pecado* (1839). Entre los apologistas de este período podemos mencionar a C. Ullman (1796-1865) y A. Tholuck (1799-1877). En la misma línea con la posición supranaturalista del período anterior se hallan los nombres de A. Hahn (1792-1863) y J. T. Beck (1804-1878), quien procuró abrir un camino nuevo en la teología utilizando terminología especial. Fue estudiante de Tubinga pero reaccionó contra el racionalismo que prevalecía allí. Se le clasifica usualmente como seguidor de Schleiermacher, pero se alió al realismo bíblico inicial de Bengel. Strauss reaccionó violentamente contra sus enseñanzas. A. Vinet (1797-1847), Godet (1812-1900) y Poulain (1807-1868) sobresalieron en Suiza y Francia, siendo Poulain uno de los más fuertes apologistas contra el naturalismo moderno.

4. Ritschl y su escuela. En este período, Albrecht Ritschl de Bonn (1822-1889), más que cualquier otro, fundó una escuela teológica distintiva. Su principal obra, *Justificación y reconciliación*, fue el tercer to-

mo de una obra mayor que planteó sus ideas. Ritschl rechazó la posición escolástica y, en realidad, toda la filosofía, sosteniendo que la filosofía y la teología no tenían un vínculo válido entre sí. Fue un firme seguidor del movimiento histórico y, por ello, defendió fuertemente el reconocimiento del Cristo histórico y la aceptación de la Biblia como registro de la revelación. Su teoría del conocimiento fue empírica y creó confusión cuando intentó unir los elementos ideales y reales del conocimiento, los cuales tomó prestados de Kant y de Lotze. El término “juicios de valor” pertenece particularmente a Ritschl y a su escuela. Este término se refiere a los juicios que son verdaderos e importantes sólo en tanto tengan valor para producir efectos emocionales o de otra clase en la conciencia de aquel que los emite. Esto dio origen a ciertas fases de la crítica alta con sus tendencias destructoras, tales como la idea de que los milagros quizá no hayan sido eventos históricos, pero puesto que producen el efecto de poder omnipotente, poseen “valor” para la religión. Algunos de los seguidores más radicales de esta posición extendieron el juicio de valor a Cristo mismo, afirmando que el valor religioso podría dissociarse del trasfondo histórico.

Entre los teólogos clasificados como ritschlianos están Gottschick (n. en 1847); Hermann de Marburg (n. 1846); Hermann Schultz (n. en 1836); y quizá Adolph Harnack (n. en 1851). Julius Kaftan (n. en 1848), el sucesor de Dorner en Berlín, modificó la posición de Ritschl, abandonando las distinciones entre el conocimiento científico y el religioso; y Theodor Haering (n. en 1848), más que cualquier otro de los ritschlianos, se acercó nuevamente a la Iglesia Ortodoxa.

5. Teología de Inglaterra y los Estados Unidos. Los primeros escritos metodistas de carácter doctrinal fueron los *Sermones* de Wesley, que juntamente con sus *Notas* y los *Veinticinco artículos* constituyen las normas doctrinales del metodismo. Juan Fletcher, quien en cierto sentido fue el apologista del metodismo, era miembro de la iglesia establecida y vicario de Madeley. El primer escritor metodista que formuló un sistema completo de doctrina fue Richard Watson (1781-1823), quien publicó *Theological Institutes* (Institutos teológicos) en 1823. Esta obra fue revisada por Wakefield, quien la incluyó con material adicional en *Christian Theology* (Teología cristiana). William Burton Pope (1822-1903), con su *Compendio de teología cristiana* publicado en tres tomos, fue el primer escritor británico a quien se comparó favorablemente con Richard Watson. En los Estados Unidos, Miner Raymond (1813-

1897) publicó *Systematic Theology* (Teología sistemática), una obra monumental en tres tomos (1877-1879); Thomas Neely Ralston, *Elements of Divinity* (Elementos de teología, 1847), que fue revisada y ampliada al añadirle *Evidences, Morals and Institutions of Christianity* (Evidencias, moral e instituciones del cristianismo, 1871). En la forma original se tradujo al noruego (1858) y en la forma ampliada se tradujo y publicó en chino en 1886. Henry Clay Sheldon publicó *History of Christian Doctrine* (Historia de la doctrina cristiana) en 1886 y *System of Christian Doctrine* (Sistema de doctrina cristiana) en 1903. John J. Tigert revisó y publicó en 1888 la *Teología sistemática* de Thomas O. Summers (1812-1882). La excelente *Teología sistemática* de John Miley se publicó en dos tomos en 1892. Olin A. Curtis publicó *Christian Faith* (Fe cristiana) en 1905; S. J. Gamertfelder, *Teología sistemática* en 1913; y A. M. Hills, *Fundamental Christian Theology* (Teología cristiana fundamental) en 1931. Además, se publicó una gran cantidad de obras menores que representan a la teología arminiana. Entre esos autores están: Bank, *Manual of Christian Doctrine* (Manual de doctrina cristiana, 1897); Binney, *Theological Compend* (Compendio teológico —Binney y Steele, 1875); Field, *Handbook of Christian Theology* (Manual de teología cristiana, 1887); Ellyson, *New Theological Compend* (Nuevo compendio teológico, 1905); Lowrey, *Positive Theology* (Teología positiva, 1853); Weaver, *Christian Theology* (Teología cristiana, 1900).

Las iglesias luterana y reformada de los Estados Unidos han dependido ampliamente de las fuentes alemanas para su enseñanza teológica. Entre las principales obras del luteranismo están: Knapp, *Conferencias sobre teología cristiana*; Nitzsch, *Sistema de doctrina cristiana* (1849); Martensen, *Dogmática cristiana* (1892); Van Oesterzee, *Dogmática cristiana*; y Schmid, *Teología doctrinal de la Iglesia Luterana Evangélica*. Una obra publicada en los Estados Unidos fue *The Christian Faith* (La fe cristiana, 1932) de Stump.

Los teólogos de la iglesia reformada representan a dos diferentes escuelas. Los representantes del antiguo calvinismo fueron: Charles Hodge (1797-1878), *Systematic Theology* (Teología sistemática); A. A. Hodge, hijo (1823-1886), *Outlines of Theology* (Bosquejos de teología); Robert J. Breckinridge (1800-1871), *The Knowledge of God Objectively Considered* (El conocimiento de Dios visto objetivamente, 1859) y *The Knowledge of God Subjectively Considered* (El conocimiento de Dios

visto subjetivamente, 1860); William Shedd (1820-1894), *Dogmatic Theology* (Teología dogmática); Henry B. Smith (1815-1877), *Introduction to Theology* (Introducción a la teología, 1883) y *Systematic Theology* (Teología sistemática, 1884), representante del punto de vista cristocéntrico. Estos escritores defendieron las ideas de Agustín y Calvino respecto a la depravación humana y la gracia divina, por lo que se les conoció popularmente como la escuela antigua. La nueva escuela modificó las posiciones calvinistas antiguas por medio de una sucesión de escritores, desde Jonathan Edwards (1703-1758) hasta Horacio Bushnell (1802-1876). Estos escritores siguieron a Jonathan Edwards en el orden siguiente: Joseph Bellamy (1719-1790), Samuel Hopkins (1721-1803), Timothy Dwight (1752-1817), Nathanael Emmons (1745-1840), Leonard Woods (1774-1854), Charles G. Finney (1792-1875), Nathaniel W. Taylor (1786-1858) y Horacio Bushnell, quien defendió una perspectiva más o menos sabeliana de la Trinidad y la teoría de la expiación conocida como teoría de la influencia moral.

Otros escritores reformados fueron: Gerhart, *Institutes of the Christian Religion* (Institutos de la religión cristiana); William Adams Brown, *Christian Theology in Outline* (Teología cristiana en bosquejo, 1906); Pond, *Lectures on Christian Theology* (Conferencias sobre teología cristiana, 1867); Dickie, *Organism of Christian Truth* (Organismo de la verdad cristiana, 1930); John MacPherson, *Christian Dogmatics* (Dogmática cristiana, 1898); y James Orr, *Christian View of God and the World* (Perspectiva cristiana de Dios y del mundo, 1893).

Los teólogos bautistas fueron: A. H. Strong, *Systematic Theology* (Teología sistemática, 1907); Alvah Hovey, *Outline of Christian Theology* (Bosquejo de teología cristiana, 1870); William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology* (Un bosquejo de teología cristiana, 1917); Ezekiel Gilman Robinson, *Christian Theology* (Teología cristiana, 1894); y J. P. Boyce, *Abstract of Systematic Theology* (Resumen de teología sistemática, 1887).

La teología anglicana fue representada por Pearson, *On the Creed* (Sobre el credo); Burnet, *The Thirty-nine Articles* (Los 39 artículos); Bicknell, *Thirty-nine Articles* (Treinta y nueve artículos); Hall, *Dogmatic Theology* (Teología dogmática), un tratado en 10 tomos; Mortimer, *Catholic Faith and Practice* (Fe y práctica católicas); Lacey, *Elements of Christian Doctrine* (Elementos de doctrina cristiana); Percival, *A Digest of Theology* (Un compendio de teología); Mason, *The Faith of the*

Gospel (La fe del evangelio); Litton, *Introduction to Dogmatic Theology* (Introducción a la teología dogmática); William y Scannell, *A Manual of Catholic Theology* (Manual de teología católica); y Darwell Stone, *Outline of Christian Dogma* (Bosquejo del dogma cristiano).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Entre las frases más notables, McGiffert ofrece las siguientes: “Es mejor guardar silencio y ser, que hablar y no ser”. “Es apropiado que no sólo se nos llame cristianos sino que lo seamos también”. “Cuando hay más lucha hay mayor ganancia”. “Un cristiano no tiene autoridad sobre sí mismo excepto para darle su tiempo a Dios”. “El cristianismo es una cuestión de poder cuando es odiado por el mundo”. “Yo soy trigo de Dios, molido por los dientes de bestias salvajes para ser hallado como pan puro” (McGiffert, *History of Christian Thought*, I:37).
2. En su epístola a la iglesia romana, Ignacio informa a los cristianos del lugar acerca de su llegada, suplicándoles que no hagan nada para obtener la liberación de él o impedir su martirio. Consideraba como “el mayor privilegio y honor supremo morir por el nombre de Cristo”. Él escribió: “Sed pacientes conmigo. Sé lo que me conviene. Ahora estoy comenzando a ser discípulo. Que ninguna cosa visible o invisible envidie yo para que pueda alcanzar a Jesucristo. ¡Venga el fuego, la cruz y las luchas contra bestias salvajes, disloquen mis huesos, mutilen mis extremidades, destruyan todo mi cuerpo! ¡Vengan las torturas crueles del diablo para atacarme! Lo único que quiero es alcanzar a Cristo”. “Los dolores de un nuevo nacimiento están sobre mí. Sed pacientes conmigo, hermanos. No me impidan vivir; no deseen mi muerte. No hagan que permanezca en el mundo uno que desea ser de Dios, ni lo seduzcan con cosas materiales. Permitidme recibir la luz pura. Cuando llegue a mi meta, entonces seré hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios” (Ireneo, *Epístola a los Romanos*, 5-6).
Quizá el noble testimonio de Policarpo se haya citado más que cualquier otra palabra de los Padres: “Ochenta y seis años he servido a mi Señor y Rey y Él jamás me ha hecho daño. ¿Cómo puedo negarlo?”
3. “Los discípulos de Rabanus —dice Briggs— que enseñaban en varios monasterios del norte y occidente de Europa, mejoraron grandemente la educación teológica”. De Alcuin se dijo que distribuía “la miel de los escritos sagrados”, “el vino de la antigua erudición” y “las manzanas de la sutileza gramatical”.
Rabanus escribió este interesante párrafo: “Si alguien desea conocer a fondo la Biblia, debe primero investigar diligentemente la historia, alegorías, anagogías y tropos que pudieran haber en el pasaje bajo consideración, porque existen cuatro sentidos en las Escrituras: el histórico, el alegórico, el tropológico y el anológico, a los cuales llamamos hijas de la sabiduría. A través de éstas la sabiduría nutre a sus hijos. A los que son jóvenes y comienzan a aprender, ella les da la leche de la *historia*; a quienes han avanzado en la fe, el pan de la *alegoría*; a los que están verdadera y constantemente haciendo el bien de modo que abundan en eso, ella los satisface con la carne apetitosa de la *tropología*; y finalmente, a quienes desprecian las cosas terrenales y desean ardientemente las celestiales, los llena a plenitud con el vino de la *anagogía*” (Schaff, *Hist. Christian Church*, IV:719).
4. Entre los primeros seguidores de Melancton se hallan Strigel (1514-1569), *Loci Theologici*; Chemnitz (1522-1586), *Loci Theologici*; y Selnecker (1530-1592), *Institutio Relig. Christ.* Juntamente con Calvino, otros dos teólogos suizos dignos de mención son Ursinus (1534-1583) y Olevianus (1536-1587), autores del *Catecismo de Heidelberg*.

CAPÍTULO 5

LA RELIGIÓN CRISTIANA

La teología cristiana, como ciencia de la religión cristiana, nos lleva de inmediato a considerar su primer postulado básico: la naturaleza fundamental de la religión. La palabra *religión*, del latín *religio*, se deriva de *religere* que significa literalmente *examinar de nuevo* o *meditar cuidadosamente*. En la traducción libre de MacPherson significa “consideración cuidadosa, reflexión, entrega de la mente y de todas las facultades al estudio de lo que parece demandar investigación respetuosa y reverente”. Lactancio afirmaba que la palabra se derivaba de *religare*, o *volver a unir*, siendo significativo en la relación del ser humano y su Creador. Siguiendo a Cicerón, la mayoría de los etimologistas rechazan esta definición. Sin embargo, Pope utiliza ambas explicaciones para describir la naturaleza de la religión. De acuerdo con Lactancio, religión significa “el vínculo eterno que une al ser humano con Dios”; por tanto, es la relación de la criatura humana con el Creador supremo, como se reconoce y se da testimonio en todas las formas de enseñanza teológica y de adoración. Por otro lado, según Cicerón, religión significa el ejercicio de la mente humana para meditar y considerar asuntos divinos; por tanto es, por así decirlo, una aspiración instintiva de la naturaleza humana y entretejida en ella, corregida, purificada y dirigida hacia sus puntos más decisivos en la fe verdadera. De esta manera, las relaciones objetivas y subjetivas del ser humano se unen en la religión, que es uno de los términos más importantes y profundos que enfrentamos (Pope, *Compendium*, I:1).

En el Nuevo Testamento hay otras dos palabras que expresan la idea de religión. La primera es *eusebeía* (εὐσέβεια) que se emplea en el

sentido de temor reverente a Dios. Al principio sólo significaba ocuparse de algo con cuidado, de manera general, pero finalmente significó el tratamiento cuidadoso y reverente de asuntos divinos (Lucas 2:25; Hechos 2:5; 8:2). La segunda palabra es *threskeía* (θρησκεία, Santiago 1:26-27) que se usa en un sentido más externo para distinguir una forma de adoración de otras (Hechos 26:5; Colosenses 2:18; Santiago 1:26-27). Por tanto, una comunidad puede ser *threskos* (θρησκός, Santiago 1:26) porque sigue formas de adoración establecidas; pero es *eusebeía* (εὐσέβεια Hechos 3:12; 1 Timoteo 2:2) sólo si está formada por personas piadosas. Otra evidencia al respecto es que *εὐσεβής*, el adjetivo de *eusebia* (Hechos 2:5) se traduce en la versión en español como “piadosos”, mientras que el sustantivo se traduce como “piedad”.

Definiciones de religión. Esencialmente, la religión es la vida en Dios.¹ Stewart la define como “comunión con Dios”; Sterrett, como “la relación recíproca o comunión entre Dios y el ser humano, que implica primero, revelación, y segundo, fe”; William Newton Clarke —a quien William Adams Brown sigue— la define como “la vida del ser humano en sus relaciones sobrehumanas”. Herbert Spencer sostenía que “religión es una teoría *a priori* del universo”, a lo cual Romanes añadió la siguiente explicación: “que da por hecho una personalidad inteligente como la causa originadora del universo, que la ciencia se ocupa del *cómo* o el proceso del fenómeno, y que la religión se ocupa del *quién* o la personalidad inteligente que lleva a cabo el proceso”. Holland establece la siguiente distinción entre la vida natural, que es “la vida en Dios que todavía no reconoce que Dios está en todas las cosas, y como tal, aún no es religiosa. La religión es el descubrimiento que hace el hijo de un Padre que se halla en todas sus obras, pero que es diferente de todas ellas”. MacPherson dice: “La religión consiste en la realidad de una relación verdadera que existe entre Dios y el ser humano”.

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA RELIGIÓN

El tema del origen de la religión ha ocasionado la formulación de numerosas teorías divergentes. Tres ramas de la investigación moderna han centrado su atención en este tema y, por medio de observación e investigación, han aportado contribuciones valiosas. Esas ramas son: la historia de la religión —conocida también como religiones comparadas—, la sicología de la religión y la filosofía de la religión.

Historia de la religión. Desde la publicación de la famosa obra de E. B. Tylor en 1871, *Cultura primitiva*, se han logrado grandes avances en el estudio de la religión. A este estudio se agregaron otros trabajos como el de Menzies, *History of Religion* (Historia de la religión); M. Jastrow, *The Study of Religion* (El estudio de la religión); C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion* (Elementos de la ciencia de la religión); A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (Mito, ritual y religión); Frazer, *The Golden Bough* (La rama dorada); Brinto, *Religions of Primitive Peoples* (Religiones de pueblos primitivos); y De la Saussaye, *Handbook of Religions* (Manual de las religiones). La fascinación de este estudio, en un campo jamás explorado anteriormente, condujo a muchas deducciones apresuradas y a teorías infundadas sobre el origen y la naturaleza de la religión. Sin embargo, uno de los beneficios fue que se comparó el material extraído de amplios campos de investigación y se organizó en forma científica.

Los objetos de adoración en las culturas primitivas se pueden clasificar en cuatro grupos más o menos distintivos: (1) adoración de la naturaleza; (2) adoración de los ancestros; (3) adoración de fetiches; y (4) la adoración de un ser supremo. Determinar cuál de estos grupos representó la forma más antigua de religión fue inicialmente motivo de controversia. Por un tiempo se consideró al fetichismo como la forma más primitiva de adoración y la raíz de la cual brotaron las demás. Según esta teoría, el salvaje adoptó como dios algún objeto causal de adoración, siendo conducido después a objetos superiores tales como los árboles, las montañas, el sol y las estrellas, hasta que por último el cielo se convirtió en su fetiche supremo. Luego, cuando aprendió acerca de los espíritus, convirtió al espíritu en su fetiche y finalmente adoró al Ser supremo. Herbert Spencer y E. B. Tylor sostenían que la adoración de espíritus era la forma más primitiva de religión, pero el sistema de animismo de Tylor parecía más inclusivo. El término *animatismo* se aplicó con frecuencia al sistema de Spencer, quien consideraba que toda la naturaleza era viva o animada. Tylor, sin embargo, afirmaba que la naturaleza formaba “parte del alma” del ser humano. “Así como se creía que el cuerpo humano vivía y actuaba en virtud del espíritu-alma que residía en él, también otros espíritus parecían conducir las operaciones del mundo”. Por ello, fue fácil llegar a creer en espíritus que podían separarse del cuerpo y moverse libremente como los genios, demonios y duendes que llenaban la mente de los pueblos antiguos. M. Reville

presentó la teoría de que la adoración de la naturaleza inferior fue la forma más primitiva de religión, mientras que Max Muller y Ed von Hartmann defendieron con el mismo celo la primacía de la adoración de la naturaleza superior.

Aunque las conclusiones apresuradas y erróneas pronto fueron invalidadas, se acepta en general que la forma más primitiva de religión que la ciencia conoce es la creencia en *mana*, una fuerza impersonal pero sobrenatural. Esta idea se desarrolló más ampliamente en Melanesia, Oceanía. El obispo Codrington dice: “La mente melanesia está completamente poseída por la creencia en una fuerza o influencia sobrenatural, llamada *mana* casi en forma universal. Ésta es la que actúa para realizar todo lo que está más allá de la fuerza común del ser humano, aparte de los procesos comunes de la naturaleza; se halla presente en la atmósfera de la vida, se encuentra en las personas y cosas, y se manifiesta mediante resultados que sólo se pueden atribuir a sus operaciones” (Wright, *Philosophy of Religion*, 25). Los pigmeos de África tienen un concepto similar para el que utilizan la palabra *oudah*. Los indios de Norteamérica creían en una fuerza sobrenatural semejante: los algonquinos la denominaban *manitou*; los sioux, *wakonda*; y los iroqueses, *arenda*. Wright afirma que la idea de *mana* puede contener otra verdad: la de un ser espiritual separado de la mente humana, cuya ayuda se encuentra disponible para las personas en la adoración. Por tanto, opina que *mana* quizá sea el concepto primitivo por el cual estas civilizaciones de estratos inferiores cobran consciencia de la existencia de Dios y cómo pueden obtener su ayuda.

Siguiendo la filosofía dominante de ese tiempo, el material reunido que enriqueció el estudio de la religión histórica se estructuró en base a la hipótesis evolucionista. Se consideró a las religiones naturales como el fundamento a partir del cual, según el proceso de evolución, el ser humano pasó del animismo y totemismo a las religiones superiores del espíritu. Éstas culminaron en el cristianismo como la verdadera religión ética y espiritual. Hegel, en su *Filosofía de la religión*, clasifica a las religiones primitivas inferiores como la infancia de la raza humana; a la religión griega, como su niñez; a la religión romana, como su madurez inicial; y a la religión cristiana, como la expresión plena de la naturaleza religiosa del ser humano. Nosotros no podemos aceptar tal clasificación. John Caird ha señalado que “jamás se puede descubrir la verdadera idea o esencia de la religión sólo mediante la búsqueda de algo que

sea común a todas las religiones; y no son las religiones inferiores las que explican a las superiores; por el contrario, la religión superior explica a todas las religiones inferiores” (Caird, *Fundamental Ideas of Christianity*, I:25). El origen de la religión se remonta a la constitución original del ser humano. Éste fue creado para tener comunión personal con Dios y, según las cualidades que recibió originalmente, poseía integridad personal y suficiente conocimiento de Dios para mantenerse en el estado en que fue creado. Pero, por la caída y debido a la entrada del pecado, la comunión con Dios se rompió, y la mente del hombre se oscureció al perder la luz espiritual que forma el verdadero principio de iluminación en las cosas de Dios. Por ello, al igual que Stump, debemos considerar que la religión natural es “un recuerdo atenuado y diluido de la constitución y capacidad original del ser humano”. Es cierto que esas religiones poseen ciertos elementos de verdad, pero han perdido mucho de la revelación original y carecen del conocimiento salvífico de Dios.

La Biblia considera que la degeneración de la religión es consecuencia directa del pecado del hombre, en el que éste se apartó voluntariamente del conocimiento más puro de Dios y del servicio a Él. El apóstol Pablo describe los pasos en ese descenso de la manera siguiente: (1) *Rechazo del Dios verdadero*. “Ya que, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias. Al contrario, se envanecieron en sus razonamientos y su necio corazón fue entenebrecido. Pretendiendo ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles” (Romanos 1:21-23).² Aquí se indica: (a) La negativa directa a ofrecer adoración a Dios. El rechazo es ético. Al declarar: “Dice el necio en su corazón: ‘No hay Dios’”, el salmista no se refiere a negar la existencia de Dios sino a rechazarlo ética y espiritualmente: “Yo no quiero ningún Dios”. (b) Al rechazar a Dios y elevarse a sí mismo, el ser humano creyó poseer una falsa independencia que destruyó la razón de la gratitud. (c) Al perder al objeto de su adoración, el ser humano no perdió su anhelo de Dios, por lo que sus vanas imaginaciones lo impulsaron a proponer objetos de adoración para sí. (d) Esos objetos de adoración adoptaron el carácter del corazón corrupto del hombre. (e) Profesando poseer la sabiduría del mundo, elaboraron sistemas religiosos que incluían a seres humanos, aves, cuadrúpedos y animales que se arrastran. (f) Evidentemente Pablo desea mostrar la

declinación gradual del valor de los objetos de adoración, debido al impulso ciego del corazón insensato y entenebrecido. Naturalmente el ser humano sería el primer objeto de adoración, puesto que al rechazar a Dios, se elevó a sí mismo. Dorner declara que las religiones orientales parten de lo divino e intentan reducir a Dios al nivel humano, lo que a menudo resulta en panteísmo; pero las religiones occidentales parten de lo finito e intentan elevar al hombre al nivel divino, lo que resulta en la deificación de los héroes (Dorner, *Doct. Person of Christ*, I:697). La segunda etapa incluiría lo estético y lo útil, de ahí las aves y los animales totémicos; mientras que la tercera extendería la deificación a todo lo viviente considerándolo sagrado, como se ve en ciertas religiones de la India. (2) *El segundo paso descendente es el abandono judicial a la voluntad perversa.* Debido a la lascivia de su corazón deseaban servir a las criaturas y a las cosas creadas “antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén”. Al no guiarse por la verdad sino por un falso impulso, la adoración llegó a deshonorar incluso la naturaleza física del ser humano. “Por lo cual, también los entregó Dios a la inmundicia, en los apetitos de sus corazones, de modo que deshonraron entre sí sus propios cuerpos, ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén” (Romanos 1:24-25). (3) *El tercer paso descendente es el abandono judicial a las inclinaciones malignas.* Glorificando lo impuro e impulsado por pasiones desordenadas y sin control, el ser humano degeneró en lo anormal y obsceno; Pablo presenta los resultados de esa conducta en la descripción que leemos en Romanos 1:26-27. Muestras semejantes de degeneración deben tomarse en cuenta en toda teoría de religión que se enfoca en la vida orgánica.³ (4) *El cuarto y último paso en el declive es el abandono judicial a una mente depravada.* Pablo lo resume al decir: “Como ellos no quisieron tener en cuenta a Dios, Dios los entregó a una mente depravada, para hacer cosas que no deben. Están atestados de toda injusticia, fornicación, perversidad, avaricia, maldad; llenos de envidia, homicidios, contiendas, engaños y perversidades” (Romanos 1:28-29). Las tres sentencias judiciales cubren todo lo que comprende la personalidad: voluntad, afectos e intelecto. Por cuanto deseaban perversidades, fueron abandonados a sus lascivias; por seguir sus lascivias, fueron abandonados a sus afectos malvados; y por su degeneración, fueron entregados a una mente depravada. O, según el resumen del Apóstol, primero sustituyeron la

mentira por la verdad; luego amaron la mentira; y finalmente, creyeron en la mentira en vez de la verdad. Por tanto, en la última etapa de la degeneración, reina sólo la injusticia, la cual el Apóstol analiza mencionando sus elementos constitutivos (Romanos 1:29-31). La culminación de la degeneración, dice él, se encuentra en aquellos que “aunque conocen el juicio de Dios, que los que practican tales cosas son dignos de muerte, no solo las hacen, sino que también se complacen con los que las practican” (Romanos 1:32). De acuerdo con Pablo, entonces, la profundidad de la maldad consiste en violar directa y conscientemente la voluntad de Dios, sabiendo muy bien cuáles son sus consecuencias, y uniéndose con placer a otros de mente pecadora como ellos. De esta manera se forma lo que Martensen denomina una “sociedad pecadora”.

El orden de los hechos en la ciencia de la religión no es de interés primordial para nosotros, excepto por estar entrelazados en una filosofía que contradice las claras enseñanzas de la Biblia. Los hechos mismos, sin embargo, son valiosos para la teología a fin de establecer la universalidad de la religión y la certeza de que se basa en la naturaleza y constitución del ser humano. Por algún tiempo se negó esto. John Lubbock afirmaba que se habían hallado tribus ateas entre los pueblos salvajes, pero escritores posteriores —al comprender mejor las religiones primitivas— refutaron esa posición. Quaterfages dijo: “Poco a poco se ha llegado a saber más y, como resultado, de la lista de pueblos ateos se eliminó a los australianos, kafires, bechuanas y otras tribus salvajes, aceptando que eran religiosos”. Tiele afirmó: “No se ha encontrado aún ninguna tribu o nación que no crea en algún ser superior, y los hechos han refutado a viajeros que afirmaron que existían algunas” (Tiele, *Outlines of the History of Religion*, 6). Por ello la historia de la religión llega a ser una propedéutica valiosa para el estudio de la teología cristiana, ayudando a esclarecer y establecer que la religión se basa en la constitución y naturaleza del ser humano.

Sicología de la religión. Otro campo de investigación que ha contribuido en gran manera a este postulado fundamental es la sicología de la religión. Al igual que su compañera, la historia de la religión, esta ciencia inició sus investigaciones con cierta vacilación, a causa de lo sagrado del objeto de estudio. Sin embargo, una vez que estuvo en camino, la novedad misma del campo atrajo la atención de los eruditos. Quizá su mayor contribución al estudio de la religión haya sido establecer la variedad y validez de la experiencia religiosa. Pero, al tratar de

explicar el origen de la religión, ha cometido errores garrafales. Éstos no se atribuyen a la ciencia como tal, sino a la actitud antagónica que ha caracterizado a muchos de sus investigadores. Numerosos errores se originan en una supuesta proyección de la idea de Dios que parte de la experiencia humana interior. Sobre esta base, por tanto, Dios no es real. Es tan solo la objetivación de ciertos conceptos psicológicos internos. Wobbermin aplicó el término “ilusionistas” a estas teorías de la religión y Knudson las clasificó en tres divisiones principales: psicológica, sociológica e intelectualista.

La teoría psicológica del ilusionismo, de la cual nos ocupamos ahora, atribuye el origen de la religión a la proyección del fenómeno síquico. Lucrecio de Roma (99-95 a.C.) defendía esta teoría, afirmando que la religión se originaba en el temor, especialmente el temor a la muerte. La religión, por tanto, no existiría si no fuera por la ignorancia y la inseguridad. Pero la teoría de que las personas crean dioses a su semejanza se remonta a los inicios de la historia griega. Se halla en los escritos del filósofo Xenófanes (ap. 570 a.C.), quien no rechazaba la existencia de Dios sino el concepto antropomórfico de Dios que sostenían los seres humanos. “Si el ganado pudiera pintar —decía él— los caballos pintarían a los dioses como caballos y los bueyes los pintarían como bueyes”. Por esta razón, “los etíopes representan a sus deidades con narices planas y de rostro negro, mientras que los tracios pintan a los suyos pelirrojos y de ojos azules”. Pero, a pesar de tal crítica, Xenófanes tenía un profundo sentido de la existencia de Dios. “Esta Deidad —decía él— no es engendrada, porque cómo podría nacer de alguien igual a Él; cómo podría nacer de alguien diferente a Él. Si no ha nacido, no puede perecer porque es independiente y autosuficiente”.

Feuerbach fue posteriormente el principal representante de este tipo psicológico de ilusionismo.⁴ Él no atribuyó el origen de la religión al temor sino a la búsqueda de vida y felicidad. Según esta teoría, la religión es “el instinto humano en busca de felicidad que halla satisfacción en la imaginación”. La idea de Dios es “la salvación realizada, la dicha del ser humano”. De acuerdo con Wobbermin, aunque Feuerbach inicialmente sólo trató de desarrollar una teoría especulativa, al final, cayendo en el error que procuraba evitar, le dio al mundo una teoría de las religiones completamente racionalizada, tan racionalizada como la de Hegel, cuya filosofía él rechazaba. “El punto de retorno necesario en este asunto es la franca confesión y admisión de que tener consciencia

de Dios no es sino tener consciencia de las especies”. Es imposible no ver aquí la influencia de la filosofía del subjetivismo de Fichte, que por un tiempo fue popular en la filosofía como teísmo subjetivo, pero que Howison denominó francamente “ateísmo objetivo”. Resulta evidente que la filosofía de Feuerbach aportó el germen de lo que después dio origen al humanismo. Puesto que esta teoría está muy relacionada con el positivismo, se tratará más ampliamente como una de las teorías antiteístas. Pero el error de Feuerbach no sólo resultó en el humanismo, sino que puso las bases para el desarrollo de otras dos teorías antagónicas a la fe cristiana: el freudianismo y el marxismo. Éste, sin embargo, debe clasificarse como ilusionismo sociológico.

El freudianismo ha tenido mucha influencia en los estudios psicológicos y sociológicos. A través de la teoría del psicoanálisis estuvo muy relacionado con la ciencia médica, y se le ha denominado a veces “materialismo médico”. Sigmund Freud (1856-1928) era neuropatólogo en Viena, Austria. El psicoanálisis que desarrolló era simplemente un método de técnica médica. El objetivo era controlar la vida subconsciente y, con ello, las fuerzas inconscientes en la subestructura del mundo síquico. Los psicoanalistas suponen que existen deseos o instintos elementales que se han reprimido en el curso del desarrollo consciente, pero que están aún latentes y se pueden descubrir. Freud y sus seguidores, no obstante, sostienen haber hallado esos instintos reprimidos casi en forma exclusiva, si no totalmente exclusiva, en el área de la patología sexual. Comienzan con el totemismo, intentando explicarlo en base a lo que creen que sucedió en las comunidades salvajes primitivas. Esto origina el llamado complejo de Edipo en la vida emocional del joven. Se asegura que estas formulaciones son respuestas decisivas a la pregunta en cuanto al origen y a la naturaleza de la religión. A través del totemismo, se otorgó amor y reverencia retrasados a un animal como sustituto del padre; con el tiempo, el sentimiento hacia el animal como tótem y representante del padre se elevó, surgiendo así la idea de Dios. Al parecer, nada podría corresponder más exactamente a lo que Pablo describió al hablar de los que “pretendiendo ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles” (Romanos 1:22). La teoría ha sido terriblemente devastadora para la mente de los jóvenes.

Filosofía de la religión. Habiendo señalado la contribución de la historia y de la psicología de la religión, ahora examinaremos brevemente la manera en que, en base a estas presuposiciones fundamentales, la filosofía de la religión ha elaborado sus explicaciones. Éstas son necesarias, *primero*, para comprender correctamente la verdadera naturaleza de la religión; y *segundo*, como base para distinguir entre el énfasis verdadero y el énfasis falso de la religión en la conducción de la vida cristiana.

La filosofía de la religión cumple una función diferente a la de la ciencia de la religión. La primera tiene que ver con los procesos mentales del desarrollo interno, en tanto que la última se ocupa de los procesos materiales del desarrollo externo. Las religiones comparadas dependen de las similitudes que se hallan en la experiencia de una comunidad, mientras que la filosofía de la religión trata del principio eterno de la religión que se manifiesta en ella misma. Ninguna de ellas puede decir qué es la religión, sino sólo la forma en que ésta se manifiesta. Tampoco pueden proporcionar seguridad en cuanto a la experiencia religiosa personal. En el mejor de los casos, sirven como evidencias confirmatorias y suministran medios de expresión. La religión personal sólo puede ser conocida por el religioso mismo, y conlleva la certeza de que sus convicciones son verdaderas. “El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo” (1 Juan 5:10). Pero la religión jamás consiste sólo en creencias. “El justo por la fe vivirá” (Gálatas 3:11). La vida es tan fundamental como la fe, y los ajustes en la vida constituyen un elemento esencial de la religión. La realidad general, de la cual dan testimonio todas las religiones, es la creencia en un orden superior, y la relación apropiada con éste es esencial para experimentar los ajustes correctos en la vida. Esta base es suficiente para la filosofía de la religión, pero lo que nos interesa primordialmente es la religión misma y las posibilidades que ofrece para desarrollar un concepto teísta y cristiano de Dios. De esa manera se pondrán las bases sobre las cuales elaboraremos nuestros argumentos teístas, y reuniremos el material que se utilizará en la crítica de las teorías antiteístas.

En *Modern Theories of Religion* (Teorías modernas de la religión), Waterhouse examina nueve tendencias en la filosofía de la religión. Estas son: (1) la religión como sentimiento: Schleiermacher; (2) el monismo personal: Lotze; (3) los conceptos religiosos como juicios de valor: Ritschl; (4) la filosofía trascendental de la religión: neohegelia-

nos; (5) el misticismo como filosofía religiosa: William Inge; (6) la filosofía ética de la religión: Martineau; (7) la filosofía religiosa del activismo: Eucken; (8) el pragmatismo como filosofía religiosa: William James; (9) el idealismo personal: Rashdall. Estudiar todas las tendencias resultaría extenso; además, no es nuestro objetivo.

Schleiermacher (1768-1834) preparó el camino para las tendencias posteriores en la filosofía de la religión. Waterhouse declaró: “Dondequiera que se encuentra una filosofía de la religión que nace de la psicología de la experiencia religiosa, existe una línea directa que, atravesando muchas conexiones de senderos convergentes, llega a la ferviente especulación de Schleiermacher”. Él fue el primero en analizar y evaluar la religión como disciplina independiente. Antes de su tiempo se conocía muy poco del carácter intrínseco de la religión, excepto entre los místicos; desde su época, ninguna filosofía o teología se reconoce como tal sin él. Schleiermacher creció entre los moravos en Halle y desde muy joven vivió experiencias religiosas profundas. Tanto su sistema de teología como su filosofía estuvieron dominados por el deseo de expresar la obra de la gracia divina en su propia alma. Pero, arraigado en esta intensa experiencia religiosa, se dejó llevar por los campos de la especulación filosófica, por lo que se le ha descrito apropiadamente como “la unión de un alma piadosa con una mente filosófica”. Por tanto, la influencia morava no sólo creó un avivamiento religioso a través de Wesley, sino un avivamiento de la filosofía religiosa mediante su contemporáneo Schleiermacher.⁵ El avivamiento evangélico, y la nueva época en la filosofía introducida por éste, se pueden considerar con justicia como dos aspectos de un mismo evento.

Según Schleiermacher, la religión es “un sentimiento de dependencia”.⁶ No busca como la metafísica determinar y explicar el universo, ni como la moral, desarrollar y perfeccionar el universo mediante el poder de la libertad. El sentimiento de dependencia conduce de inmediato a la idea de Dios de la cual debe depender el alma. El conocimiento religioso, por tanto, es “la consciencia inmediata de la existencia universal de todo lo finito en el Infinito y por medio de Él, y de todo lo temporal en el Eterno y por medio de Él”. Significa tener vida y conocerla en un sentimiento inmediato. Cuando se experimenta esto, se satisface la religión; cuando se esconde, hay desasosiego, angustia, adversidad y muerte (*Reden*, 36). La filosofía de la religión es resultado del conoci-

miento consciente del sentido de dependencia y de la relación personal con lo divino.

Hegel (1770-1831) consideraba que la religión era conocimiento absoluto. Es la relación del espíritu con el Espíritu absoluto, y el Espíritu es el único que conoce y es conocido. Por tanto, la religión constituye el punto de partida para tener consciencia de la Verdad, y Dios es la Verdad absoluta. Hegel no concibe a Dios como un Ser supremo que está detrás de toda experiencia; más bien, Dios se halla en toda experiencia. Se puede decir que la suma total de todas las experiencias finitas es la mente de Dios. De acuerdo con esta teoría existe únicamente una experiencia: la del Absoluto. Lo finito es tan solo un momento esencial en la experiencia del Infinito. La religión no es tanto nuestro conocimiento de Dios, sino Dios conociéndose a sí mismo a través de la experiencia finita. Es una función del espíritu humano por el cual llega a conocer el universo o, en otras palabras, el Absoluto adquiere plena consciencia de sí mismo. Por tanto, el universo ha de concebirse como un solo proceso enorme en el cual el Absoluto constantemente cobra consciencia o, como lo expresa Hegel, “el conocimiento de sí mismo de parte del Espíritu divino por medio de un espíritu finito”. Así, en base al concepto fundamental de la religión, se formula un sistema de monismo muy relacionado con el antiguo gnosticismo. Tampoco difiere mucho del estoicismo de los griegos de la antigüedad. En la filosofía moderna, Spinoza y Hegel se hallan estrechamente relacionados por sus teorías respecto a una sola Sustancia.⁷

Ritschl (1822-1889) siguió a Schleiermacher y a Hegel, pero descartó la filosofía por considerarla perjudicial para la religión. Se ha descrito su sistema como “antidogmático, antimístico y antimetafísico”. Mientras que Schleiermacher considera la religión como sentimiento, y Hegel, como conocimiento, Ritschl la considera como poder desde el punto de vista de la voluntad. Partiendo del concepto fundamental de religión, señala una marcada distinción entre la naturaleza de las cosas en sí mismas y lo que significan para nosotros. La ciencia y la filosofía intentan explicar la naturaleza de las cosas y, por ello, tienen que ver con lo que él llama “juicios existenciales”. Sin embargo, ésta no es la única manera en que se puede juzgar un objeto. En lugar de investigar su naturaleza, podemos preguntarnos: “¿Qué significa esto para nosotros?” Desde esta perspectiva, su significado depende de cómo afecte a la persona. Este es un “juicio de valor”. La ciencia y la filosofía trabajan

con juicios existenciales pero la religión se expresa en juicios de valor. Así cambia él de la idea del sentimiento o conocimiento a la de la volición, y la religión se convierte en una cuestión práctica. “En toda religión —dice él— lo que se busca con la ayuda del poder espiritual sobrenatural a quien el hombre reverencia, es resolver la contradicción en la que éste se encuentra, como parte del mundo de la naturaleza y como una personalidad espiritual que afirma dominar a la naturaleza. En el primer rol, él es parte de la naturaleza, depende de ésta, se encuentra sujeto a ella y está limitado por otros factores; pero, como espíritu, lo mueve el impulso a mantener su independencia contra ellas. En esta situación, la religión surge como fe en poderes espirituales sobrehumanos, con cuya ayuda se complementa en cierto modo el poder que el hombre posee personalmente, elevándose a una unidad en su afinidad, capaz de enfrentar la presión del mundo natural” (Ritschl, *Justification and Reconciliation*, 199).

Por lo general a Edward Caird (1835-1908) y John Caird (1820-1898), juntamente con Thomas Hill Green, se les conoce como neohegelianos. Siguiendo el procedimiento hegeliano acostumbrado, Edward Caird señala que en la vida consciente hay una tesis: el ser; una antítesis: un no-ser o mundo objetivo; y una síntesis: Dios. Difiere de Hegel, no obstante, en que no elabora esta triada en relación con la consciencia; se acerca más bien a Lotze, quien identifica a Dios con el principio de la unidad. Él parte del principio básico de la religión para demostrar que hay necesidad de Dios, y lo hace interpretando la religión como consciencia racional. Así, el principio del cual surge la consciencia de Dios es tanto un elemento primordial de conocimiento como nuestra consciencia del ser o mundo objetivo. La idea de Dios se describe, por tanto, como “la presuposición fundamental de nuestra consciencia”.

Martineau (1805-1900) desarrolló una filosofía ética de la religión. Aquí se esperaría que la idea kantiana de religión como moralidad recibiera un giro moderno, pero Martineau dio atención al argumento desde el punto de vista de la causalidad más que de la conciencia, aunque sin ignorar ésta. Su idea de causalidad es la de la voluntad, la cual considera libre. No admite otras causas excepto las mentes creadas. La religión se convierte, por tanto, en “una relación consciente de nuestra parte con alguien superior a nosotros; y de parte de un universo racional, con uno superior a todos” (Martineau, *Study of Religion*, II:1). Consiste en una fuente interior revelada personalmente, aunque

Martineau la considera como intuición y no como sentimiento. “Así como en la percepción inmediatamente se nos presenta a alguien que nos da lo que percibimos, en los actos de consciencia se nos presenta de inmediato a Alguien superior a nosotros que nos da lo que sentimos”. Él dice: “No me interesa si se le llama visión inmediata de Dios en la experiencia de la consciencia, o si debe verse como una inferencia obtenida de la información provista. Es la verdad contenida en ellas” (Martineau, *Study of Rel.*, 27-28).⁸

CONCEPTOS FALSOS ACERCA DE LA RELIGIÓN

Las filosofías que se han desarrollado como apoyo a la religión han cumplido, en la mayoría de los casos, un propósito admirable. Pero la filosofía tiende a usurpar el lugar de la religión y, como tal, su influencia resulta siempre perjudicial. Los conceptos acerca de la religión que veremos se consideran falsos por presentar una síntesis incorrecta de los factores de la personalidad. La verdadera religión debe incluir toda la personalidad y, en sus formas de expresión, representar un énfasis equilibrado basado en el elemento principal que incluye el sentimiento, el intelecto y la voluntad.

La religión no es tan solo un sentimiento. Nos hallamos aquí en un terreno delicado porque el término *sentimiento* se usa en sentidos muy diferentes. Como lo utilizaba Schleiermacher, el sentimiento es la unidad de consciencia donde se unen el conocimiento y la voluntad. Por consiguiente, no es lo que se conoce generalmente como emoción, sino la fuente fundamental profunda de donde nacen la intuición y la emoción. La religión no es doctrina ni ceremonia, sino experiencia. Es más profunda que el pensamiento y la consciencia. Significa conocer la vida mediante un sentimiento inmediato. Quienes concuerdan con Schleiermacher interpretan en el sentido bíblico esa idea del sentimiento, como *corazón* o *espíritu*. Para esto no puede haber excepción, pero no siempre está claro si Schleiermacher emplea el término *sentimiento* completamente en este sentido. Al parecer a veces se refiere sólo a la sensación orgánica. Puesto que la “religión es sentimiento”, afirma él, entonces el “sentimiento es religión”. Sostiene, por tanto, que en el seno de todo ser humano existe lo que sólo requiere que se reconozca para que sea religión. Tal confusión de los afectos espirituales del corazón con meras sensaciones orgánicas destruye el lugar que la religión debería ocupar, reduciéndolo de lo sobrenatural a un plano meramente

natural. Un exponente posterior de esta posición fue Horacio Bushnell, quien afirmó que la gracia se comunicaba mediante las relaciones naturales de la vida; por tanto, planteó la tesis de que el niño debería crecer en un ambiente tal que jamás se considerara como otra cosa sino cristiano. Esta teoría fue la base de muchas de las enseñanzas posteriores sobre la educación religiosa. La religión no consiste en emociones sin control, ni es “moralidad matizada con emoción”. La religión del corazón debe llegar a ser consciencia viva por medio del pensamiento racional y probar su validez mediante la acción, siendo sus procesos inducidos y perfeccionados por la conciencia. Como dice Pablo, es “el amor nacido de corazón limpio, de buena conciencia y fe no fingida” (1 Timoteo 1:5); es decir, es la corriente de amor perfecto que fluye del corazón puro, regulado por una buena conciencia, y que se mantiene pleno, fresco y fluyendo debido a la fe no fingida.

La religión no es mero conocimiento. El hegelianismo fue un factor determinante en la racionalización de la religión. Pero también la vació de su contenido emocional, dejándola estéril e inútil. Hegel no ignoró el sentimiento por completo. Al igual que Schleiermacher, lo reconoció como el elemento principal de la consciencia, pero lo convirtió en algo demasiado elemental como para que tuviera algún valor. El sentimiento como tal —decía él— está lleno de contradicciones, incluyendo desde lo más bajo hasta lo más elevado y noble. El valor de la religión estriba en su contenido racional. Por tanto, se prohibió la emoción en la religión y los sentimientos fueron reprimidos hasta que sus fuentes se secaron.

La triada hegeliana presenta un concepto de pecado que no es válido. Se desarrolla por medio de una tesis, antítesis y síntesis. En cualquier área, algo es malo sólo en contraste con su tesis correspondiente. Sin embargo, se puede unir a esta tesis para formar una síntesis superior, eliminando así las diferencias y formando una tesis nueva y más elevada. Por tanto, el pecado es una cuestión relativa. Sólo es un bien parcial. Lo consideramos malo únicamente porque no vemos su significado más elevado. De este modo resulta imposible sostener que el pecado es maligno, como enseña la Biblia, debilitando así la idea de la redención. Por esta razón Olin Curtis aborrece toda alusión al ambiente psicológico del naturalismo. El énfasis en el desarrollo debilitó también la creencia en las crisis religiosas, al menos en cuanto a sus resultados prácticos. La posición determinista del hegelianismo dio lugar a una nueva interpretación de la libertad, considerando al ser humano

como autodeterminado en el sentido de que sus acciones constituyen la expresión o realización de sí mismo. Esto señala el carácter como la fuente fundamental de la responsabilidad moral, considerando que no es el resultado de decisiones libres y responsables, sino que procede de la voluntad del hombre como expresión de todo su ser. Por tanto, se minimiza la autoridad externa y la voluntad del ser humano se convierte en su norma de vida.

La religión no es simplemente acción. Hemos señalado algunos peligros del énfasis desproporcionado en el sentimiento y el conocimiento como factores de la religión; resta demostrar que tampoco a la voluntad se le puede atribuir el lugar principal. Los intentos de identificar a la religión con la moralidad se remontan generalmente a la filosofía de Kant con su imperativo categórico. Aunque ambas coinciden y no puede haber verdadera religión sin moralidad, ni verdadera moralidad sin religión, es necesario distinguirlas claramente. La moralidad presupone una capacidad desarrollada con la práctica, en tanto que la religión es un poder otorgado de lo alto. La moralidad no reconoce que existe el pecado, sólo fallas o deficiencias. El pecado y el arrepentimiento son conceptos distintivamente religiosos. La vida moral no demanda adoración y, en esencia, es acción; la religión, aunque se manifiesta en actividad hacia los seres humanos, también se expresa en adoración a Dios. La moralidad es principalmente obediencia a la ley; la religión es sumisión a una Persona. El cristianismo siempre descarta toda esperanza de recibir la justificación mediante la ley, porque por medio de ésta se conoce el pecado; pero, siendo una religión redentora, declara que podemos ser “justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús” (Romanos 3:24). Ni las filosofías éticas, ni los cultos metafísicos, ni la adoración formal o alguna otra forma de religión que dependa de buenas obras pueden lograr que el hombre experimente la liberación del pecado. “Sin duda conocen las historias de la insensatez humana —declaró Schleiermacher— y han revisado las diversas estructuras de doctrina religiosa, desde las fábulas sin sentido de pueblos libertinos hasta el más refinado deísmo, desde la primitiva superstición de los sacrificios humanos hasta los fragmentos mal integrados de la metafísica y la ética, llamado ahora cristianismo purificado, y se han dado cuenta de que ninguno tiene sentido. Lejos esté de mí contradecirlos”.

LA NATURALEZA DE LA RELIGIÓN

Después de haber examinado los resultados de la ciencia de la religión y los desarrollos filosóficos basados en la historia y en la psicología de la religión, ahora podemos determinar en forma más completa la verdadera naturaleza de la religión en el sentido más general. Existen cuatro características fundamentales; éstas se ven tanto en las formas de religión más elementales y primitivas así como en el cristianismo, la religión suprema y última. Ninguna forma o grado de religión carece de ellas. *Primero*, existe la idea de un poder sobrenatural —Dios— en la religión de revelación, o dioses en las religiones naturales. *Segundo*, se siente una necesidad que busca satisfacción de parte de ese poder sobrenatural. *Tercero*, está presente la idea de guardar reverencia y que se debe honrar en adoración y rendir obediencia voluntaria a lo sobrenatural. *Cuarto*, hay cierto tipo de seguridad en cuanto a la manifestación de Dios. Es evidente que las primeras tres características dependen de la relación existente entre Dios y el ser humano, en tanto que la cuarta, la revelación, se considera como un favor divino especial.

Al examinar estas características comprendemos que son necesarias en la religión. Lo sobrenatural, por ejemplo, puede entenderse como los dioses en el politeísmo, o incluso como los poderes inferiores en el animismo, totemismo y chamanismo. En el cristianismo existe una clara idea del Dios personal como Padre. La necesidad sentida, asimismo, puede llegar a las formas más bajas de las necesidades físicas, en las que se busca la ayuda divina mediante prácticas supersticiosas y para fines viles. La tercera característica también varía, conduciendo a sacrificios idólatras en unos casos, o a momentos elevados de oración y alabanza en la adoración cristiana. La cuarta tiene que ver con lo que distingue a la religión cristiana, porque sólo en el Antiguo y Nuevo Testamentos, entregados al judaísmo y al cristianismo como partes de una sola revelación, hallamos la verdadera manifestación de Dios, la cual a su vez depende de Cristo como la Palabra eterna hecha carne, dándole así al ser humano la imagen gloriosa y clara del Padre.

Desde el tiempo de Bernabé —el apologista primitivo— hasta la época de Kant, la iglesia acostumbraba trazar una clara línea demarcadora entre la religión cristiana y las religiones étnicas, declarando que la primera era verdadera y que las demás eran totalmente falsas. Se pasaba por alto que las otras religiones tenían mucho de verdad. Al desarrollarse la ciencia de la religión surgió una actitud diferente, reconociéndose

la perspectiva paulina que estuvo oculta por mucho tiempo: que las religiones gentiles eran “ramas de olivo silvestre”, a diferencia de las “ramas naturales” del judaísmo. No obstante, Pablo tampoco acepta la posición sincretista moderna de que el cristianismo es una entre muchas religiones, las que son expresiones igualmente beneficiosas de la profunda naturaleza religiosa del ser humano. Aunque admite que hay verdad en todas las religiones étnicas, establece una marcada distinción entre éstas y el cristianismo basándose en dos factores: (1) la diferencia en cuanto a la calidad ética; y (2) la diferencia en cuanto al carácter del Fundador. El primer factor se observa en su condenación de las religiones paganas, un hecho que confirman los que conocen el bajo nivel moral de la religión primitiva y de las llamadas religiones universales. Éstas constituirán la base de la siguiente sección.

Desde el punto de vista histórico, nuestro argumento acerca de la supremacía de la religión cristiana sobre las religiones étnicas se basa en su carácter inclusivo. El cristianismo es distintivo y, por tanto, exclusivo, puesto que es absolutamente inclusivo. “No es una amalgama de otras religiones —dice Matheson— sino que tiene lo mejor y lo más verdadero de las demás religiones. Es la luz blanca que contiene todos los rayos de colores. Dios pudo haber revelado verdades fuera del judaísmo, como lo hizo a través de Balaam y Melquisedec. Pero, aunque otras religiones tienen una excelencia relativa, el cristianismo es la religión absoluta que contiene todas las excelencias”. Este método, pues, proporciona bases más firmes respecto a la singularidad y verdad suprema de la religión cristiana, lo que no es posible si la consideramos como una religión entre muchas, o como una contra muchas, preservando lo verdadero de ambas posiciones.

El cristianismo es la religión distintiva y verdadera. Después de haber examinado las religiones falsas, es evidente que hay y puede haber sólo una religión que abarque toda la verdad en sí misma. “El ser humano es un ser religioso que posee la capacidad para la vida divina. Sin embargo, es realmente religioso sólo cuando entra en esta relación viviente con Dios. Las religiones falsas son las caricaturas que los seres humanos hacen del pecado, o imaginaciones que, al buscar a tientas la luz, se forman de esta vida del alma en Dios” (Strong, *Syst. Th.*, I:23). Resumimos nuestros argumentos sobre el cristianismo como la religión distintiva y verdadera con las siguientes proposiciones:

1. *El cristianismo es una religión histórica.* El cristianismo es más que una filosofía de la religión o un culto religioso. No consiste en una teoría intelectual sino en un poder redentor, manifestado en el plano de la historia humana en la persona de Jesucristo, quien fue probado en todo aspecto como los demás humanos pero triunfó sobre el pecado y la muerte. Por tanto, debe ocupar un lugar en la historia de la religión, y se le debe clasificar con las religiones universales que reciben su carácter de la personalidad de sus fundadores. La diferencia entre el cristianismo y las religiones étnicas radica en el carácter de los fundadores — la distancia infinita entre lo humano y lo divino.

2. *El fundador del cristianismo es Jesucristo, el divino Hijo de Dios.* Tanto el carácter distintivo como la exclusividad del cristianismo se deben a la personalidad de su fundador. En esencia el argumento del escritor a los Hebreos es: “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo y por quien asimismo hizo el universo” (Hebreos 1:1-2). Este argumento sostiene que en la antigüedad, la revelación de Dios fue parcial e imperfecta porque se realizó por medios humanos; ahora puede ser perfecta al llevarse a cabo por medios divinos. Esta es la diferencia esencial entre el judaísmo y el cristianismo. Puesto que los profetas proporcionaban sólo mediación humana, la revelación debía ser externa; siendo externa, tenía que ser necesariamente ceremonial; y por ser ceremonial, era preparatoria. El cristianismo, al tener como mediador al Hijo divino, es interno en lugar de externo, es espiritual y no ceremonial, y es perfecto en vez de preparatorio. Por ello el judaísmo, con sus oficios proféticos, sólo pudo ser preparación para la revelación plena del cristianismo. El apóstol Pablo lo expresó claramente cuando, al preguntársele qué ventaja tenían los judíos sobre los gentiles, respondió que las ventajas eran muchas “en todos los aspectos. Primero, ciertamente, porque les ha sido confiada la palabra de Dios” (Romanos 3:2); es decir, fueron los intermediarios entre Dios y las religiones del mundo. Por tanto, no eran el fin sino un medio, elegidos para un propósito. Su condenación se debió a que, dejando de considerarse como un pueblo con un ministerio, se constituyeron un fin en sí mismos en la revelación de Dios y, por consecuencia, despreciaron a los demás. Pero, el apóstol Juan en el cuarto evangelio vincula en forma directa la obra de Cristo con la del Padre, independientemente de toda relación terrenal.

Eligiendo conceptos y términos griegos, y no judíos, declara: “En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios” (Juan 1:1).

El argumento de Pablo se condensó resultando en una declaración de credo: *Nuestro Señor Jesucristo* —el *Señor* (*kurios*), indicando su divinidad como el término más elevado aplicado a la deidad; *Jesús*, la relación humana e histórica; y *Cristo* o el ungido, como el oficio o la misión de Cristo.

3. El cristianismo es una religión redentora. A través de todo el Nuevo Testamento se muestra a Cristo en su misión redentora. Quizá el texto más conocido que ilustra el propósito de Dios en la encarnación sea Juan 3:16: “De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna”. Pablo presenta el aspecto soteriológico de la venida de Cristo como la tesis de su Epístola a los Romanos, quizá su tratado de teología más sobresaliente y sistemático. La tesis es: “No me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación de todo aquel que cree... pues en el evangelio, la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: ‘Mas el justo por la fe vivirá’” (1:16-27). El apóstol Pedro expresa también esa verdad profunda: “Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según su gran misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcitable, reservada en los cielos para vosotros, que sois guardados por el poder de Dios, mediante la fe, para alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo final” (1 Pedro 1:3-5). Pablo, Pedro y Juan no veían el cristianismo simplemente como doctrina sino como poder. A los judíos tal vez les parecía piedra de tropiezo; a los griegos, locura; pero para los salvados, Cristo era el poder y la sabiduría de Dios. No consideraban a Cristo sólo como profeta, maestro o un gran hombre, sino como redentor. Ciertamente mucho de lo que se acepta como evangelio no es sino un sistema de ética o una profunda filosofía de la vida. Todo lo que no es poder de Dios para salvación, no llega a ese punto en el que el mensaje de Cristo se convierte en evangelio.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Desde el punto de vista objetivo, la religión es la relación del hombre con lo infinito, y desde el subjetivo, es la determinación de la vida humana mediante esa relación (Hase, *Dogmatik*).

2. Al estudiar la historia del mundo pagano antiguo, nos sorprende la precisión con que Pablo lo describe en el primer capítulo de Romanos. Afirma que “cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles” (1:23). “Ofrecían adoración como a dioses a los bueyes, cocodrilos, aves y reptiles. Convirtieron a las bestias en dioses y, a su vez, transformaron a sus dioses en bestias atribuyéndoles embriaguez, lascivias innaturales y los vicios más repugnantes. Adoraban la embriaguez bajo el nombre de Baco y la lascivia bajo el nombre de Venus. Momus era para ellos el dios de la calumnia, y Mercurio, el dios de los ladrones. Incluso a Júpiter, su dios principal, lo consideraban adúltero. La adoración de seres reconocidos como malignos prevaleció entre ellos, de ahí que muchos de sus ritos fueran crueles y obscenos. Las fiestas florales que celebraban los romanos en honor a Flora, la diosa de las flores, duraban cuatro días en los que practicaban los actos más vergonzosos y el libertinaje más desenfundado” (Wakefield, *Chr. Th.*, 33-34).
3. Para mencionar algunos ejemplos de entre muchos, los ritos de la diosa Cibele se caracterizaron tanto por su lujuria como por su crueldad; tales ritos se extendieron ampliamente llegando a formar parte de la adoración pública de Roma. Los afrodisíacos, o festivos en honor a Venus, se realizaban con ceremonias lascivas en muchas partes de Grecia; Strabo relata que en Corinto había un templo tan rico que mantenía a más de mil prostitutas sagradas a su servicio (Wakefield, *Chr. Th.*, 33-34; véase Storr, *Christian Religion*; Seiss, *Apoc. Churches*; otras referencias sobre religiones primitivas).
4. Respecto a su teoría ilusionista de la religión, Feuerbach dice: “El hombre —este es el misterio de la religión— proyecta su ser en objetividad, y luego otra vez se hace objeto de esta imagen proyectada de sí mismo y convertida así en sujeto... Ya que Dios no es sino la naturaleza del ser humano purificada de lo que al individuo humano, sea en sentimiento o pensamiento, le parece una limitación del mal”.
5. Al igual que Wesley, Schleiermacher consideró necesario separarse de los hermanos moravos, pero la brecha se debió a su independencia intelectual y no al deseo de rebelarse contra el espíritu o los métodos de ellos. Las cartas que se escribieron él y su padre en el tiempo cuando decidió separarse de los hermanos, suplicando que le permitieran entrar a la esfera más amplia de la Universidad, muestran claramente la agonía que sufrió (Selbie, *Schleiermacher*, 16-17).
6. Waterhouse sostiene que, para Schleiermacher, el nacimiento de la religión ocurrió en ese momento misterioso inmediatamente previo al brote de la consciencia, un instante tan momentáneo que casi no se puede describir como instante —un término que implica al menos una fracción de tiempo cuando el sentido y el objeto son uno e indistinguibles, cuando surge el primer contacto de la vida universal con un individuo y, como declara Schleiermacher, “yaces directamente en el seno del mundo infinito”. Se debe tomar en cuenta que, para él, el sentimiento significa primordialmente la unidad de consciencia, en la que la oposición del conocimiento pasa por medio del sentimiento a la voluntad, y la voluntad pasa por medio del sentimiento al conocimiento, y la relación común con el sentimiento forma el vínculo de conexión entre ellos. El campo de la religión se encuentra en este elemento unificador del sentimiento. Por tanto, considera al pecado como el conflicto y a la salvación como la reconciliación entre la consciencia de Dios y la consciencia del mundo, y esto lo realiza Cristo, quien poseía la consciencia de Dios en medida absoluta, estableciendo así su perfección y su divinidad.
7. William Adams Brown señala que la súbita caída del hegelianismo es uno de los hechos más sorprendentes de la historia de la filosofía. Existían dos tendencias: una relacionaba a la religión con la filosofía, resultando en un movimiento crítico; la otra se aproximaba a las posiciones de la teología tradicional. Personas como Daub y Marheinecke intentaron

presentar al cristianismo como la síntesis final, pero los elementos más radicales finalmente vencieron a los conservadores. Brown indica que *Essence of Christianity* (Esencia del cristianismo), de Feuerbach, es la más clara expresión de esta tendencia destructiva.

8. Para completar su argumento, Martineau ofrece tres razones para identificar la Voluntad que ha descubierto detrás de los fenómenos con el Dador de la ley revelado por la conciencia: (1) En nuestra persona se unen la sujeción a la ley moral y la sujeción a la ley física que están inseparablemente entrelazadas. (2) El mundo externo estimula nuestras acciones; la información de la conciencia se halla en la vida y en la humanidad, y sus problemas son planteados por la condición que ellas imponen. (3) La disciplina que requiere la ley moral es implementada por la ley física... Sin embargo, estos dos aspectos — el físico y el moral— están separados sólo en el temor humano, no en la existencia divina (Martineau, *Study of Rel.*, 26ss.).

CAPÍTULO 6

LA REVELACIÓN CRISTIANA

La teología cristiana se basa en la revelación de Dios en Cristo, cuyo relato —tanto en la etapa preliminar como en la perfecta— se encuentra en el Antiguo y Nuevo Testamentos. Para remitir al lector a nuestras presuposiciones básicas acerca de la relación entre la palabra escrita y la Palabra personal y eterna, la cual vimos al tratar de la Biblia, podemos aquí, a modo de introducción, hablar de la revelación y la fe cristiana como las formas objetiva y subjetiva de la revelación de Dios al hombre. Pero la revelación las relaciona con Dios como el Revelador, en tanto que la fe cristiana considera que son recibidas por el hombre. Debemos tener esto en mente en nuestra discusión para preservar intactos los principios formales y materiales de la revelación. Lo que a Dios le complace dar a conocer, llega a ser la fe del ser humano cuando éste lo acepta. Tanto la revelación como la fe cristiana concuerdan con la Biblia. No decimos que sean idénticas, porque la teología cristiana siempre debe presentar a Cristo —la Palabra viva y eterna— como la suprema revelación de Dios. Pero la Biblia, como el registro verdadero e inerrante de la Palabra personal y el medio de expresión continua mediante el Espíritu Santo, debe convertirse en un sentido real y profundo en el aspecto formal de la revelación verdadera y perfecta. Por tanto, respecto a la Biblia como la regla de fe formal, nuestro objeto de estudio se divide naturalmente en tres partes principales: (1) la naturaleza de la revelación cristiana, o revelación; (2) el origen de la revelación

cristiana, o inspiración de la Biblia; y (3) las evidencias de la fe cristiana, o el canon de la Santa Biblia.

En el sentido más amplio del término, entendemos que revelación es toda manifestación de Dios a la consciencia del ser humano, ya sea a través de la naturaleza y el curso de la historia, o de revelaciones superiores de la Palabra encarnada y la Santa Biblia. Por ello es “la palabra más elemental y más inclusiva de nuestro sistema teológico”. Se divide ampliamente el tema en: (1) revelación general, y (2) revelación especial. Otros términos que se utilizan para expresar esta división son revelación natural y sobrenatural, o revelación externa e interna. MacPherson sugiere el uso de los términos mediata e inmediata —siendo la primera la que se realiza indirectamente, por los diversos medios y agencias de mediación; y la última, la que se hace de manera inmediata a la naturaleza espiritual del ser humano. Estas divisiones son más o menos convencionales pero la Palabra de Dios las acepta (Salmos 19; Romanos 1:20; 2:15; Hechos 14:17; 17:22-31); y las revelaciones posteriores y superiores de la verdad divina, en lugar de abrogarlas, parecen exponerlas más claramente.

REVELACIÓN GENERAL

Al hablar de *revelación general* en teología, nos referimos a la forma en que Dios se muestra a sí mismo a los seres humanos: en la naturaleza, por medio de la mente, y en el progreso de la historia humana. Con frecuencia ciertos teólogos tienden a considerar la revelación como el aspecto divino de lo que, desde el plano humano, se ve como procesos de aprendizaje comunes. Así, Lipsio declara que toda revelación, tanto en forma como en contenido, es sobrenatural y natural; sobrenatural, por ser el efecto del Espíritu divino en el hombre, y natural, porque opera tanto psicológica como históricamente a través de la consciencia, considerada como parte de la naturaleza espiritual del ser humano. MacPherson denuncia esta falacia y nos advierte que viene a ser prácticamente una teoría deísta de Dios y del universo. Otras perspectivas más modernas respecto a la inspiración, que difieren en grado pero no en clase, han impedido también tener un concepto correcto de la Biblia. Desde el punto de vista bíblico, no obstante, los dos términos — *ἀποκάλυψις* o *revelación* y *φανερώσις* o *manifestación* o *dar a conocer*— se aplican sólo a los misterios de la religión, y no a descubrimientos que

se realizan lenta y gradualmente mediante los procesos intelectuales de aprendizaje.¹

Expondremos ahora, de modo amplio, los resultados de las investigaciones realizadas en la ciencia y en la filosofía de la religión. Éstas brindan indiscutibles evidencias de la universalidad de la religión y de sus bases en la naturaleza y constitución del ser humano. La filosofía de la religión ha demostrado que la religiosidad natural del hombre es en sí misma una revelación, y cuando se desarrolla, conduce directa y necesariamente a la revelación de la existencia objetiva de Dios. La religión asume su carácter moral de la realidad de la conciencia, por cuyo medio el ser humano conoce la distinción fundamental entre el bien y el mal, y esto conduce a la naturaleza del Ser supremo como santo. Cuando empleamos el término *revelación* en lugar de *religión*, enfocamos el tema desde un ángulo diferente pero logramos los mismos resultados. La revelación general al ser humano se realiza por medio de (1) la naturaleza, (2) la constitución del ser humano mismo, y (3) el progreso de la historia humana.

La revelación por medio de la naturaleza. Aquí nos referimos a la revelación de Dios por medio del universo físico, aparte del hombre. Ya hemos señalado esto al discutir la naturaleza como fuente de la teología. No es necesario repetir el argumento. La naturaleza está llena del Espíritu divino y revela a Dios, así como la atmósfera está llena de la luz solar y revela al sol. Pero el lenguaje de la naturaleza llega a intelectos entenebrecidos y sensibilidades entorpecidas, y se lee a la débil luz de una naturaleza espiritual corrompida. Sin embargo, como afirma Ewald: “Mientras más se conoce a Dios de otra manera, esta creación infinita y visible proclama aun más la gloria invisible de Dios y revela su naturaleza y voluntad ocultas”, y de esto testifican con gozo las almas espiritualmente renovadas.

También debemos señalar que, al repetirse con frecuencia, las experiencias extraordinarias se convierten en comunes y ordinarias, perdiendo así el aspecto milagroso. Samuel Harris, de Yale, lo presenta muy claramente en *Self-Revelation of God* (Autorrevelación de Dios), una obra antigua pero con una valiosa apología de la teología cristiana. Dice él: “A veces las personas piensan que si Dios se hubiera revelado continuamente y a todos los seres humanos realizando milagros ante ellos, habría sido imposible dudar de su existencia. Pero, los milagros son presentados a los sentidos y, por lo mismo, al igual que las obras de

la naturaleza conocidas, constituyen un velo que esconde a Dios mientras lo revela; la mente debe pasar a través de ellos —así como pasa a través de los fenómenos de la naturaleza— para llegar al Dios invisible y espiritual detrás del velo. Y, si los milagros fueran tan comunes como las lluvias y el arco iris, no atraerían la atención más que éstos. A veces se piensa que si Dios se revelara continuamente mediante teofanías como las que relata la Biblia, ya no sería posible dudar. Pero, incluso en las teofanías los profetas no vieron a Dios; veían tan solo señales y símbolos y, por medio de éstos, sus ojos espirituales vieron lo que sólo se discierne espiritualmente. Ezequiel vio una nube proveniente del norte con viento huracanado, fuego envolvente y resplandor; en medio del fuego vio una refulgencia como de bronce y cuatro querubines, con ruedas del color del crisólito, tan altas que eran temibles, y se movían con luz deslumbrante, llenas del espíritu de vida. En el firmamento había un trono de zafiro, y sobre éste, una semejanza como de hombre. Pero, si cada mañana apareciera del norte esta visión ante nosotros, ¿cómo podría ese firmamento en miniatura revelar a Dios más que el sol que sale cada mañana por el oriente, o más que el firmamento, que cada noche gira majestuosamente con sus millares de estrellas sobre nosotros? ¿Cuál teofanía presentada a los sentidos permite ver tal fuerza, tal rapidez de movimiento, tal grandeza y perfección, sistemas tan grandiosos y armoniosos, poderes tan llenos del espíritu de vida, tales manifestaciones de la razón y de Dios como las que la ciencia muestra en el universo físico? Con el paso del tiempo, descubrimos también ciertas limitaciones de la revelación de Dios que se lleva a cabo mediante palabras. Algunos quizá piensen que ayudaría a la fe si en el cielo se escribieran con estrellas las palabras ‘Dios es amor’. Tendríamos que preguntar en qué idioma se escribirían, y podríamos afirmar que tal arreglo implicaría que la tierra es el centro del universo y que todo lo demás existe para ella. Pero, si se escribieran esas palabras, aún sería sólo un arreglo ordenado de las estrellas a través del cual la mente debe ver para entender su significado, y vemos tales arreglos ordenados en toda la naturaleza. Cuánto más significativa es la revelación del amor de Dios que Él nos ha dado a través de la vida y el amor sacrificado de Jesucristo... De manera que las palabras de los profetas y apóstoles no tienen sentido en nuestros oídos hasta que Dios, por su acción divina, da a conocer su significado. El oyente debe conocer a Dios primeramente mediante la experiencia personal de la gracia divina, o mediante

su conocimiento de la acción de Dios en la naturaleza, o en la historia humana, o sobre todo en Cristo, a fin de comprender la comunicación del profeta” (Harris, *Self-rev. of God*, 70-71). Anticipamos aquí nuestro argumento acerca de la necesidad de una revelación suplementaria.

La revelación de Dios en la naturaleza y constitución del ser humano. La siguiente etapa de la revelación natural se halla en la naturaleza y constitución del hombre mismo. El ser humano sabe que es un ser espiritual y personal, y en la unidad de esta personalidad encuentra tres momentos o aspectos de su ser: intelecto, sentimiento y voluntad. El hombre sabe también que posee conciencia, de la cual se origina el sentido del deber hacia un Amo o Señor. No se puede pasar por alto la palabra central. La conciencia es percepción en unión con alguien. Por tanto, podemos decir que la conciencia consiste en el yo percibiendo el mundo y, por lo mismo, distinguiéndose a sí mismo del mundo; mientras que la conciencia consiste en el yo percibiendo a Dios y, por lo mismo, distinguiéndose a sí mismo de Dios. Además, sabe que, como persona, fue creado para tener comunión con la Persona suprema. Al pensar en la creación, el yo supone un Creador; y al pensar en la preservación, supone un Soberano. Pero no concluye aquí el tema de la conciencia. Phineas F. Bresee a menudo mencionaba la definición de Carlyle en sus predicaciones; pedía incluso que los estudiantes la repitieran con él y comentaba la importancia de cada palabra. La conciencia es “aquel Algo o Alguien en nosotros que se pronuncia en cuanto a lo correcto o incorrecto de la elección de los motivos”. Afirmaba que si se omitía la palabra “algo”, hallaríamos la definición de conciencia de Isaías. ¿Qué es esto que forma parte de nuestro ser, que cuando hemos hecho todo lo posible para identificarla con nuestros impulsos interiores, y sabemos que no importa cuán íntimamente relacionada esté con nuestra individualidad, no pertenece a nuestra naturaleza terrenal ni es una posesión individual, sino que es en esencia infinita y eterna? Y esta realidad interior tampoco es impersonal, no es mera abstracción o cualidad, sino “una Presencia personal vital y concreta”. Esto es lo que Bresee quería dejar grabado en aquellos que fueron tan afortunados de estar bajo su ministerio. Llegamos a la conclusión de que, así como la conciencia es esa cualidad del yo que se conoce a sí mismo en relación con lo externo, y no puede existir independientemente de su objeto en el orden temporal, tampoco la conciencia puede existir sin un Objeto Personal en el orden infinito y eterno.

Al referirnos de nuevo a los elementos de la personalidad, podemos decir que el ser humano conoce a Dios por medio de la razón, tanto de manera inmediata en su consciencia, como de manera mediata a través del universo. Es una intuición necesaria de la mente. Miley declara: “Por intuición necesaria queremos decir una que surge inmediatamente de la constitución de la mente, y que, bajo condiciones apropiadas, debe surgir así” (Miley, *Syst. Th.*, I:68). Estas revelaciones no son tan solo producto del pensamiento. “Así como se difunde por todas partes la luz del día al reflejarse la luz solar en la atmósfera y en innumerables objetos, la mente se ve iluminada con inteligencia por el pensamiento reflejado desde diferentes puntos de la realidad que la rodea”. Goethe dice: “Todo el pensar en el mundo no nos lleva al pensamiento. Debemos estar en lo correcto por naturaleza para que los buenos pensamientos vengan a nosotros como hijos libres de Dios y griten: ‘¡Aquí estamos!’” Estos pensamientos se reflejan de los objetos del universo físico y moral, revelando lo espiritual y divino que existe en ellos. “Por ello, en la vida espiritual —afirma Harris— el conocimiento de Dios no se origina con el pensamiento, sino que presupone revelación. Y existe una intuición espiritual que investiga el significado de la realidad revelada. Al revelarse Dios en la consciencia cristiana, la mente más humilde tiene una visión de Dios y del universo en relación con Él, la cual los genios impíos con todas sus facultades no pueden ver” (Harris, *Self-rev. of God*, 87).

No debemos permitir que la sicología mecánica o la filosofía agnóstica nos sujeten a la tierra, ni debemos perder el sentido de la realidad debido a un falso idealismo. Buckham declara: “El racionalismo cavó tan hondo buscando base para la fe, que se quedó enterrado bajo el suelo sobre el cual debía edificar. El idealismo absoluto menospreció la tierra y siempre ha permanecido en el aire”. El hombre es al mismo tiempo una criatura de la naturaleza y un ser personal superior a ésta. La Biblia dice que desde el punto de vista físico, él es la más importante de las criaturas terrenales creadas y, además, que Dios “sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente” (Génesis 2:7). Es el recipiente de una vida impartida y, por ello, hijo de Dios. Al respecto, Harris utiliza las palabras “natural” y “sobrenatural”, pero limita el término “sobrenatural” al significado estrictamente literal, refiriéndose a lo que es “superior a la naturaleza”, no a lo divino. Piensa que el contraste entre lo humano y lo divino se expresa mejor con los términos

“finito” e “infinito”. “Por tanto, el hombre como ser personal y espiritual es sobrenatural. Sabe que posee razón, libre albedrío y motivos racionales, los atributos esenciales de un ser sobrenatural o espiritual. Como espíritu, es semejante a Dios quien es Espíritu; participa de la razón al igual que Dios, la Razón eterna; reconoce que su razón está bajo la misma ley de amor que demanda Dios, por lo que puede amar como Él. Por tanto, tiene algo en común con Dios, aunque respecto a su organización física es parte de la naturaleza como lo son los árboles, es sensible a su acción sobre él y lo reconoce de esa manera en su experiencia consciente. Respecto a su espíritu, el ser humano es sobrenatural y sensible a la acción de lo sobrenatural en él, y lo reconoce en su experiencia consciente. Por tanto, conoce dos sistemas en el universo: el natural y el espiritual o sobrenatural... Su consciencia es el centro en el que los poderes de la naturaleza convergen y se revelan a sí mismos; asimismo, es el centro en el que convergen y se revelan los poderes del sistema espiritual. Así pues, conoce el sistema de la naturaleza, el sistema racional y moral, y su unidad en el universo, que es la manifestación de Dios. La unidad de ambos se encuentra en la subordinación de la naturaleza al espíritu, y en su armonía con ella como la esfera en la que actúa y mediante la cual se revela. Si la organización física del ser humano no es sino la forma y el medio a través del cual se revela el espíritu humano, y si la naturaleza no es sino la forma y el medio en el cual, y a través del cual, Dios y el sistema espiritual se revelan, el antagonismo entre lo natural y lo sobrenatural desaparece pero permanece la distinción entre ellos; y el ser humano, en virtud de sus poderes espirituales y sobrenaturales, participa de la luz de la Razón divina, siendo capaz de conocer a Dios y de comunicarse con Él, de conocer lo sobrenatural y participar de ello. Por tanto, el hombre es a la vez un ser sobrenatural en un ambiente sobrenatural o espiritual, y participante de la naturaleza en un ambiente físico. Si comprendemos esta realidad, es imposible dudar que su ambiente espiritual pueda revelarse en la consciencia de él por medio de sus sensibilidades o susceptibilidades espirituales, así como el ambiente físico se revela por medio de sus sentidos. Ya no se considerará al espíritu como algo fantasmal o espectral, sino esencial y distintivamente humano” (Harris, *Self-rev. of God*, 85–86).²

La revelación de Dios en la historia. El progreso de la historia humana revela el propósito de Dios de una manera más sublime que la que puede brindar la constitución de un individuo. Al tratar de la pro-

videncia divina tenemos que desarrollar este tema, el cual constituye la base del argumento teleológico respecto a la existencia de Dios. Sin embargo, aquí abordaremos sólo los aspectos que no se incluirán en discusiones posteriores. La historia no consiste en una serie de eventos sin relación alguna entre sí. La historia pertenece a la volición humana. Es un registro de lo que han hecho los seres humanos. Pero, existe una Presencia interna que dirige la historia, y una Voluntad autoritativa sobre ella que dirige todo hacia una meta expresa, a una plenitud del tiempo. Esa meta es la venida del Verbo hecho carne, el Hijo de Dios encarnado que sobresale en la historia humana como Dios manifestado en la carne. A la luz de este hecho histórico, podemos mirar retrospectivamente las páginas de la historia y reconocer que los eventos tenían un propósito; y podemos leer las palabras de los profetas y ver cumplidas sus predicciones. Pero, como punto central de la historia, Él ha dejado su huella en ella. “Lo sorprendente y significativo respecto a esta iluminación nueva del Jesús histórico es que Él resulte tan real y de tanto magnetismo para el mundo actual. Muchos siglos nos separan de Él; a través de las generaciones han ocurrido enormes cambios; la civilización ha pasado por diversos períodos y grandes avances, pero el Hombre de Nazaret es el mismo ayer, hoy y para siempre en su autoridad sobre el ser humano. Por encima de las ideas de su tiempo —que ahora consideramos extrañas y superadas—, de la vida de pobreza y las costumbres arcaicas, Él surge como alguien sumamente real, con máxima autoridad y de gran atractivo” (Buckham, *Christ and the Eternal Order*, 65).³ La historia, con su luz más brillante respecto al Cristo revelado, arroja sus rayos penetrantes a lo largo del camino y vemos que “en el mundo estaba, y el mundo fue hecho por medio de él; pero el mundo no lo conoció” (Juan 1:10). Como en el campo de la metafísica, Él, la luz que alumbra a todo ser humano, vino al mundo y, a pesar de ser una luz que resplandecía en las tinieblas, éstas no la comprendieron; de manera que en el curso de la historia humana, Él vino continuamente a lo suyo, pero los suyos no lo recibían. Bajo una luz más clara, lo que parecía ser “algo” resulta ser “alguien”, quien como el Verbo eterno y preexistente —a cuya imagen fue creado el hombre, por cuyo poder fue formado el universo y por cuya presencia se ha desarrollado el curso de la historia a pesar de las tinieblas y la oposición del pecado— debe continuar hasta que, de acuerdo con la declaración bí-

blica, se reúnan en Cristo todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra (Efesios 1:10).

REVELACIÓN ESPECIAL

La revelación especial tiene que ver con el propósito redentor de Dios manifestado en Cristo Jesús, en contraposición a la revelación más general de su poder manifestado en las obras de la creación. Algunos han objetado que la idea de una revelación especial equivale a despreciar la sabiduría de Dios porque, al parecer, lo presenta enmendando o complementando las primeras revelaciones de sí mismo. No es válida tal objeción. Dios creó la tierra como escenario para las actividades de los hombres como seres personales, quienes, en lo concerniente a su cuerpo son parte integral de la naturaleza, pero en cuanto a su ser espiritual, son superiores a la naturaleza y pueden establecer una comunión espiritual. La revelación general es básica y fundamental, pero por la naturaleza de los hechos, implica una revelación superior y personal. Uniendo estas dos formas de revelación, llegamos a conocer a Dios, no sólo como ley o una fuerza que obra a través de la ley, sino como una Personalidad suprema que no sólo es capaz de entablar compañerismo con el ser humano, sino que lo ha creado específicamente para que tenga comunión con Él. Una vez más vemos que, puesto que el hombre fue creado para disfrutar de comunión personal con Dios, es lógico suponer que Él se haya dado a conocer a través de la personalidad humana, además de las revelaciones que realizó por medio de la naturaleza restringida e impersonal. Finalmente, por la entrada del pecado en el mundo después de la creación, se necesita una revelación especial para que las personas comprendan la actitud de Dios respecto al pecado y darles a conocer eficazmente su plan redentor. Como corolario, se necesita la revelación especial porque la enseñanza divina tiene que luchar contra las consecuencias anormales del pecado, tales como la apatía, la perversidad y la confusión espiritual que caracterizan a la mente humana. Sheldon declara: “Una sola mirada a la tragedia del pecado e insensatez humanos debería disipar la ficción de que la naturaleza brinda una revelación adecuada al ser humano en su condición actual. Quizá sea suficiente para despertar cierto grado de responsabilidad, pero no basta para suplir el poder para las motivaciones más elevadas o la guía más eficiente” (Sheldon, *Syst. of Chr. Doct.*, 75).

En realidad hay tres grados de revelación: la que se realiza por medio de la naturaleza impersonal; la que se da por medio del hombre como un ser personal que, en un sentido especial, es superior a la naturaleza; y finalmente, la que se realiza a través de Jesucristo como el Verbo de Dios encarnado. Por tanto, es evidente que la naturaleza espiritual del hombre viene a ser el escenario para la revelación especial de Dios. Visto desde el punto de vista inferior, el hombre representa la culminación de la revelación de Dios mediante la naturaleza. Visto desde arriba, la naturaleza humana viene a ser el órgano de la revelación divina a través de Cristo. En el hombre, el espíritu humano depende de la naturaleza; en Cristo, lo divino depende de lo humano. Desde los días de la iglesia primitiva se ha especulado si Cristo se habría encarnado o no para perfeccionar la revelación de Dios a través del ser humano, o si vino únicamente con su propósito y poder redentores. No importa cómo se vea el asunto, incluye dos venidas de Cristo: una en humillación, por causa del pecado; la otra, una segunda venida en gloria, sin pecado y para salvación. Respecto a que esta segunda venida hubiera sido la primera si el pecado no hubiera entrado en el mundo, sólo puede ser tema de conjetura personal. Sin embargo, nos hallamos en terreno seguro cuando consideramos la revelación de Dios en Cristo, en su mayor profundidad, como una revelación del plan redentor de Dios.

Al limitar la idea de la revelación especial al desarrollo del plan eterno de Dios para la redención del hombre mediante Cristo, vemos tres puntos sobresalientes: (1) el propósito redentor de Dios revelado en Cristo; (2) las Escrituras perfeccionadas como el testimonio final de Jesús a la humanidad pecadora; y (3) la coincidencia de las Escrituras con la fe cristiana.

La misión redentora de Cristo. Trataremos de la naturaleza de la misión de Cristo sólo de manera preliminar y en lo que concierne directamente a su obra de revelación. Pope dice: “La revelación, propiamente dicha, está consagrada al misterio escondido con Cristo en Dios, al secreto que da a conocer”. De esto dan testimonio los profetas y constituye una responsabilidad común, tanto del Señor como de sus apóstoles. Cristo mismo es la suma de toda revelación, “el resplandor de su gloria, la imagen misma de su sustancia y quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder” (Hebreos 1:3). Se hace referencia a la encarnación como “el misterio de la piedad” (1 Timoteo 3:16), y a Cristo mismo, como el “misterio de Dios” (Colosenses 2:2), “en quien

están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (2:3). El apóstol Pablo nos dice que el conocimiento de la gloria de Dios se ve “en la faz de Jesucristo” (2 Corintios 4:6). Juan incluye una nota profunda y autoritativa en el prólogo del cuarto evangelio, especialmente en los siguientes versículos: “En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). También dice: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer” (Juan 1:18). Y en otro lugar afirma: “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Juan 14:9). Asimismo Mateo declara: “Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mateo 11:27). Todos los profetas con sus lámparas, los sacerdotes con sus altares y sacrificios, y los reyes con sus tronos y cetros desaparecen en Cristo, nuestro Profeta, Sacerdote y Rey.

La Biblia contiene y es la Palabra de Dios. Cristo fue la revelación plena y perfecta del Padre: el resplandor de su gloria y la imagen expresa o exacta de su Persona. Su testimonio es el espíritu de la profecía, el mensaje fundamental de toda revelación objetiva. Puesto que este testimonio es perfeccionado en la Biblia, llega a ser la Palabra de Dios objetiva. Dorner sostiene que ni la fe ni la Biblia, sino sólo Dios en Cristo, y en el Espíritu Santo, es el principio de la existencia del cristianismo (*principium essendi*), mientras que la fe es primordialmente el principio del conocimiento del cristianismo (*principium cognoscendi*); y que para la teología dogmática, la fe con su contenido tomado de la Biblia constituye el material inmediato. No obstante, como MacPherson, sostenemos lo contrario: lo que el ser humano debe aceptar no es la fe, con la Biblia como contenido, sino la Biblia, como registro de la revelación divina. Cuando la recibimos por fe en Dios, quien se revela en ella, la Biblia viene a ser el principio del conocimiento y la regla de fe. La posición de Francke, contra la cual argumenta Dorner, concuerda mucho más con la doctrina protestante de la Santa Biblia, que la considera como el *principium cognoscendi objectivum*, y luego ubica al creyente a su lado, en coordinación con la Biblia como el *principium cognoscendi subjectivum*. Dios, pues, como el *principium essendi*, une a los dos en una unidad definitiva. “Por ello, el cristianismo debe su existencia a Cristo, el revelador de Dios, pero el conocimiento del cristianismo se expone de manera inmediata en la Biblia, la cual el corazón y

la mente del creyente deben recibir y comprender” (MacPherson, *Chr. Dogm.*, 27).

La Biblia y la fe cristiana. La revelación de Dios, dada al ser humano en la Santa Biblia, se convierte en fe cristiana cuando éste la recibe. Por tanto, debemos considerar que el cuerpo de la verdad apela primordialmente al principio de la fe, y que, en segundo lugar, presenta sus credenciales a la razón para que la acepten quienes aún no forman parte de la familia de la fe. Respecto al primero, discutiremos más ampliamente: (1) el Libro cristiano y (2) la fe cristiana. Y respecto al segundo, veremos (3) las credenciales de la revelación y sus subtemas.

EL LIBRO CRISTIANO

En toda discusión acerca de la revelación cristiana, el primer tema tiene que ser necesariamente el Libro cristiano, pues sólo allí se encuentran sus documentos históricos. Esto nos conduce de inmediato a considerar la naturaleza y función de las Escrituras como el oráculo de Dios. Cristo, la Palabra personal, fue la revelación plena y final del Padre. Sólo Él es el verdadero Revelador. No sólo sus palabras y hechos, sino Él mismo manifestado en sus palabras y hechos. Se puede decir en este sentido que “el Oráculo y los oráculos son uno”. Entonces, para comprender correctamente la naturaleza y función de la Biblia, debemos entender que ocupa una posición intermedia entre la revelación primaria de Dios en la naturaleza y la revelación perfecta de Dios en Cristo, la Palabra personal. Si colocamos en el centro de la revelación la idea del Verbo eterno, formando alrededor una serie de círculos concéntricos, el primero y más cercano representa al Verbo encarnado o la revelación de Dios en Cristo, la Palabra personal. El segundo círculo, más alejado, representa a la Biblia como la Palabra escrita. En este sentido, la Biblia es a la vez la Palabra de Dios y el registro permanente de esa Palabra. Los evangelios nos fueron dados por los evangelistas, quienes, bajo la inspiración del Espíritu Santo, registraron las palabras y los hechos del Cristo encarnado. El libro de Hechos, las Epístolas y Apocalipsis fueron dados por el poder directo del Espíritu, cumpliendo el propósito de Cristo de conceder a la iglesia las Escrituras del Nuevo Testamento, a fin de suplementar y completar el Antiguo Testamento. Es evidente, pues, que la relación entre la Biblia y la Palabra Viva y personal es la misma que existe entre nosotros y nuestras palabras habladas y escritas. El círculo tercero y externo representa la revelación de

Dios en la naturaleza y en el universo creado. Por tanto, para entender correctamente la Biblia como la Palabra escrita, debemos considerarla en su relación con la naturaleza por un lado, y con la Palabra personal por el otro.

La relación de la Biblia con la naturaleza. El objetivo de la revelación de Dios en la Biblia no es remplazar, sino complementar su revelación en la naturaleza. Es importante recordar constantemente que la mente se eleva a conceptos espirituales mediante el uso de lo material. “Pero lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual” (1 Corintios 15:46). ¿Qué sabíamos de asuntos espirituales cuando éramos niños? ¿Y cómo habríamos aprendido acerca de ellos si no hubiera sido por la analogía de cosas terrenales? ¿No era esto lo que hacía Jesús, de quien se dice que “sin parábolas no les hablaba”? (Mateo 13:34). Cuando Él quería dirigir a sus discípulos a las verdades más profundas del Espíritu, les señalaba los lirios al lado del camino, la yerba de los campos o los gorriones. De estas observaciones no los guiaba de inmediato a la verdad espiritual, sino primeramente al campo de la realidad histórica y luego a los valores espirituales. “Considerad los lirios del campo” —esta es su declaración primaria, la base de toda investigación científica. “Ni aun Salomón con toda su gloria se vistió como uno de ellos” —este es el campo del conocimiento secundario o histórico. “¿No hará [Dios] mucho más por vosotros?” —este es el valor espiritual que constituye la meta última de su instrucción: conocimiento del Padre y confianza personal en Él. Vemos aquí una filosofía profunda. La tierra y la Biblia son los dos textos de Dios; cada uno tiene su lugar, tiempo y función en la revelación progresiva. La naturaleza es la fuente primaria de conocimiento y la Biblia es la fuente complementaria. La naturaleza plantea asuntos misteriosos y, en la medida en que comprendemos la Biblia, en ella encontramos las respuestas. La Biblia nos provee ideales; la naturaleza nos da las herramientas para implementarlos. La naturaleza nos habla de la deidad y del poder eternos de Dios; la Biblia nos muestra su misericordia y amor. Sin la Biblia, el universo sería un enigma; sin la naturaleza, la Biblia carecería de significado. Cuando Nicodemo deseaba conocer las verdades espirituales, Jesús le dijo: “Si os he dicho cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os digo las celestiales?” (Juan 3:12).

La relación entre la Palabra escrita y la Palabra personal. Tenemos que considerar la Biblia también en relación con Cristo, la Pala-

bra viviente. Los libros inspirados no emiten luz por sí mismos. La fuente original del conocimiento cristiano de Dios debe ser siempre el Señor Jesucristo. La palabra escrita está subordinada a Él, la Luz eterna. La Palabra personal se manifiesta en la Palabra escrita y por medio de ella. Los libros que los evangelistas y apóstoles escribieron respecto a Él mantienen una relación con su vida divina-humana, mostrando la semejanza de sus palabras con su Persona; y, a través de los siglos, estos libros ininterrumpidamente derivan su luz y verdad de Él, quien es la Luz y la Verdad. Las Escrituras, vinculadas místicamente con el Mesías divino, continúan siendo el instrumento objetivo mediante el cual, por el Espíritu, la Luz original resplandece en el corazón de los verdaderos creyentes. Sin embargo, cuando se pierde la síntesis viviente de la Palabra escrita y la Palabra personal, la iglesia separa a la Biblia de la comunión espiritual en la que se halla perpetuamente, viéndola como un libro independiente, alejado de la Presencia viva de su Autor. Una vez es divorciada de su verdadero significado y de su fundamento místico, la Biblia ocupa una posición falsa tanto para el teólogo como para el maestro.

Falsos conceptos de la Biblia. Es evidente que, por bueno que sea, todo lo que adopta una falsa independencia, oscureciendo u obstruyendo la revelación de la Palabra viva, se convierte en usurpador del trono o uno que aspira a él. La historia de la cristiandad revela tres de esas perversiones de lo divino. A tres autoridades honorables se les puso el cetro en las manos, siendo forzadas a ocupar una posición falsa e indigna ante Dios y el ser humano. La primera fue la iglesia. Fundada por su Señor como una comunión santa de Cristo con su pueblo, la iglesia estaba formada por santos redimidos que vivían en obediencia y amor a Él. Como tal, la iglesia era espiritual y triunfante. Nada podía oponerse al poder y a la gloria que poseía al estar en comunión con Dios. Pero, debido a falsos maestros y un concepto equivocado de la iglesia misma, pronto ocupó el lugar de su Señor. Se convirtió en un fin en sí misma en lugar de ser el medio para que los creyentes se acercaran a Dios, usurpando así el trono de Cristo. El protestantismo se reveló precisamente contra la tiranía de ese falso concepto respecto a la iglesia. Los que protestaron no dejaron por ello de ser cristianos pero declararon que eran libres en Cristo, negándose a someterse de nuevo al yugo de esclavitud. Sostenían que uno era su Maestro, el Cristo, y que todos ellos eran hermanos (Mateo 23:8-10).

Otra autoridad honorable que fue colocada en la posición de usurpadora fue la Biblia. Antes que falleciera la segunda generación de reformadores, surgió un movimiento para darle a la Biblia el lugar que antes ocupaba la iglesia. Los reformadores mismos lucharon para mantener el equilibrio entre los principios formal y material de la salvación —la Palabra y la fe—, pero gradualmente el formal desplazó al material, y la gente en forma inconsciente sustituyó la Palabra escrita en lugar de Cristo, la Palabra viviente. Divorciaron la Palabra escrita de la Palabra personal, forzando a aquella a ocupar una posición falsa. Ya no era la expresión fresca de Cristo, el fluir de la presencia del Espíritu, sino tan solo un mensaje escrito que unía a los seres humanos con lazos legales en vez de espirituales. El conocimiento de las personas era formal, no espiritual. Las ideas que se tenían de Dios eran meramente las de un libro, no las del Cristo vivo que el libro debía revelar. Como resultado, Cristo fue para ellos un personaje histórico, no una Realidad viviente; las personas procuraban más conocer la voluntad de Dios que a Dios mismo. Prestaban más atención a los credos que a Cristo. Dependían de la letra que —según la Biblia misma— mata, sin alcanzar un concepto correcto de Aquél cuyas palabras son espíritu y vida. La Biblia, divorciada de su conexión mística con la Palabra personal, se convirtió en cierto sentido en usurpadora, pretendiendo ocupar el trono.

Finalmente, la razón fue obligada a asumir una falsa autoridad. Separada de su Fuente viva, la Biblia fue rebajada a la posición de un simple libro como los demás. Al ser sometida al escrutinio de la razón humana, surgió el movimiento de la crítica o crítica histórica del siglo XIX, conocida como “crítica destructiva”. En protesta contra ésta surgió un grupo reaccionario que, habiéndose originado por el deseo válido de preservar la fe en la inspiración plenaria de la Biblia y en su legitimidad, autenticidad y autoridad como regla de fe, recurrió a una defensa legalista de las Escrituras. Dependió de la lógica en vez de la vida. A los hombres y mujeres espirituales —personas llenas con el Espíritu Santo— no les preocupa demasiado la crítica alta o baja. No dependen de la letra que se debe defender con argumentos. Tienen un fundamento más amplio y más sólido para su fe. Ésta se basa en el Señor resucitado, el Cristo glorificado. Saben que la Biblia es verdadera, no por los argumentos de los apologistas, sino porque conocen al Autor. El Espíritu que inspiró la Palabra habita en ellos y testifica que es

verdad. En ellos operan unidos el principio formal y el principio material de la Reforma. El Espíritu Santo es el gran conservador de la ortodoxia. Para los judíos, Cristo fue piedra de tropiezo, y para los griegos, locura. “En cambio para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder y sabiduría de Dios” (1 Corintios 1:24).

LA FE CRISTIANA

La fe cristiana —el siguiente tema en nuestro estudio de la revelación— se puede definir como la aceptación, de parte del ser humano, de la revelación de Dios dada en Cristo y relatada en la Biblia. Por tanto, constituye el cuerpo de la revelación externa que creen y aceptan con certeza los cristianos, porque están seguros de sus evidencias y la han adoptado como la base de su confianza personal. Es más que una revelación meramente externa; es la verdad revelada e incorporada en la vida personal, y hecha vital y dinámica al llegar a formar parte de la personalidad humana. El cuerpo de la verdad cristiana apela primordialmente a la fe y sólo de manera secundaria a la razón. Apelando al principio universal de la naturaleza humana, la facultad de creer, ese cuerpo de la verdad constituye la fe cristiana. Y ante la razón presenta sus credenciales para ser aceptada por aquellos que buscan la verdad.

El cuerpo de la verdad que apela a la fe. El principio de la fe pertenece a la naturaleza humana al igual que la razón. La fe es el máximo ejercicio del hombre como ser personal, poniendo en acción todas sus facultades: la comprensión de la mente, el amor del corazón y las capacidades de la voluntad. Es aquella facultad de la personalidad profundamente asentada en su constitución espiritual, por cuyo medio es capaz de aceptar la verdad que se le presenta con suficiente evidencia, sea ésta la consciencia, la intuición o el testimonio. La revelación de Dios es personal.⁴ El Espíritu muestra la verdad al intelecto, a los sentimientos y a la voluntad. Además, la revelación divina siempre se dirige finalmente al entendimiento. Esto no siempre sucede de inmediato, porque con frecuencia se comunica por medio de los sentimientos o la voluntad. Sin embargo, no se puede decir en ese caso que la revelación es totalmente personal. Si en nuestro conocimiento de Dios hacemos resaltar los sentimientos, damos origen al misticismo, que puede ser verdadero y fuerte mientras el ser humano busque la comunión inmediata con Dios en sus experiencias conscientes. Su principal error es que trata de limitar la experiencia religiosa al área de las emociones, sin

reconocer que está arraigada en la constitución espiritual del hombre.⁵ Excluye así el aporte de la razón y degrada a la Palabra de Dios, afirmando que posee una inspiración igual a la de las declaraciones divinas de la Biblia. Es una entrada directa al error más perjudicial: que el cuerpo de la verdad aceptada como la fe cristiana no fue dada en forma completa por Dios, sino que el espíritu de inspiración la abandonó para que fuera terminada mediante interminables suplementos y comunicaciones hechas a individuos. Por otro lado, si le damos demasiada importancia a la razón, o si no la examinan la experiencia religiosa y la revelación histórica, resulta en el racionalismo y no alcanza el verdadero conocimiento de Dios. Sin embargo, para quienes reciben la verdad, la revelación viene a ser un todo orgánico. Para ellos la fe cristiana es tanto objetiva como subjetiva: objetiva, como el cuerpo de la verdad revelada; subjetiva, porque la hacen suya por medio de la fe y la certeza. Es más que una filosofía de vida, la gloria de sus facultades de raciocinio; y es más que una tradición recibida como herencia, por grandiosa que ésta sea. Es la herencia más rica del Espíritu Santo, quien ha vivificado sus creencias convirtiéndolas en la seguridad del conocimiento y de la experiencia personales. Puesto que la razón no les proveyó este cuerpo de la verdad, no puede quitárselos. Lo recibieron por fe; por tanto, viven y se mueven en ese ámbito que es “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (Hebreos 11:1).

La fe aliada con la razón. La fe cristiana apela al principio tocante al creer del ser humano, y también a la razón que está subordinada a esa fe. Dios se revela al hombre por medio de la razón, tanto de manera inmediata en la consciencia, como de manera mediata a través de los sistemas físicos y morales del universo. Basando su argumento en la triple naturaleza de la personalidad, que incluye los afectos, la voluntad y la razón, Harris afirma que existen tres elementos en nuestro conocimiento de Dios: el de la experiencia, el histórico y el racional; y que sólo en la síntesis de estos tres elementos es posible obtener el mayor conocimiento de Dios.⁶ Cada uno de ellos debe probar, corregir y refrenar a los demás y, al mismo tiempo, clarificarlos, verificarlos y complementarlos. Obtener esta síntesis constituye el gran problema del pensamiento religioso, una síntesis que sólo se puede alcanzar por medio de la revelación histórica. La experiencia religiosa y el pensamiento teológico deben centrarse en el Cristo vivo.⁷ En Él está la vida; y también en Él están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conoci-

miento. La Biblia, como el cuerpo objetivo de la verdad cristiana, ha de verse como la respuesta para la vida en el pensamiento teológico y, por medio del Espíritu Santo, debe considerarse vital para la experiencia cristiana. La obra de gracia del Espíritu Santo que despierta la fe en el creyente influye en la totalidad de su ser. No sólo purifica los afectos, de modo que se centren en su Señor viviente, sino que humilla a la razón para que reciba aquellos misterios que no puede comprender. Esto en ningún sentido menosprecia a la razón. La fe honra a la razón cuando ésta es restaurada a la cordura, otorgándole perfecta autoridad en el área sobre la cual debe presidir. La razón aprueba las evidencias sobre las que se apoya la fe; por tanto, en el plan de la redención, las Escrituras de la revelación y la voz de la razón sana se unen en un todo perfecto y armonioso. Esto nos conduce de inmediato a las credenciales de la revelación que se presentan a la razón como evidencias.

LAS CREDENCIALES DE LA REVELACIÓN

Después de discutir el carácter objetivo de la revelación y tratarla desde el punto de vista subjetivo, como la fe cristiana que se presenta para que el ser humano la acepte,⁸ consideraremos la revelación cristiana en su objetivo de presentar evidencias a la razón. Para ello contamos con la autoridad bíblica. Se exhorta al creyente a estar siempre preparado para dar razón o defensa (*πρὸς ἀπολογία*) de la esperanza que hay en él (1 Pedro 3:15). También Lucas, conocido como el evangelista de las evidencias, dirige su Evangelio a Teófilo a fin de que conozca “la verdad de las cosas” en las que había sido instruido (Lucas 1:4). La palabra *ἐπιγνώσ* aquí denota conocimiento exacto y sistemático. Aunque el creyente cristiano cuenta con la evidencia más poderosa del *testimonii Spiritus Sancti*, no debe pasar por alto el valor de las credenciales para guiar al incrédulo a escuchar la voz de la revelación. Por supuesto, estas evidencias externas, sin la demostración interna de la verdad por el Espíritu Santo, no tienen la misma fuerza que las credenciales combinadas, por lo que no se puede esperar mucho de ellas.

Presentaremos las credenciales de la revelación bajo los siguientes subtítulos: (1) milagros; (2) profecía; (3) la personalidad única de Cristo; y (4) el testimonio del Espíritu Santo.

No podemos conceder mayor atención a las “presuntas evidencias”, excepto señalar que la naturaleza rudimentaria de la religión, basada en el sentimiento de dependencia, requiere de una revelación de Dios tal

que satisfaga los anhelos naturales de su corazón. Esta fue la súplica de Agustín: “Tú nos creaste para ti, y nuestros corazones estarán inquietos hasta que encuentren descanso en ti”. La revelación cristiana hace evidente su valor en que apela directamente a la preparación del espíritu humano. A través de toda la Biblia la voz del Creador habla directamente a las necesidades internas de sus criaturas. La fuerza positiva de las Escrituras, por tanto, radica en que la naturaleza humana creada no puede plantear ninguna pregunta que el Creador no pueda responder. Como vimos antes, el hombre requiere de la comunión inmediata con Dios para preservarlo de la degradación moral. Hemos demostrado que las religiones étnicas surgen cuando no se mantiene el conocimiento de Dios. Por lo tanto, podemos suponer que Dios, quien creó al hombre como ser social, proveyó la instrucción necesaria para organizar las instituciones sociales con justicia. De modo que no sólo Juan —el precursor de Jesús— inició su ministerio preparatorio proclamando: “Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado” (Mateo 3:2), sino que Jesús también “fue... predicando el evangelio del reino de Dios” (Marcos 1:14). De esa manera, la revelación de Jesucristo, quien llega a ser el centro de un nuevo orden redentor, corrige las falsas estructuras de la vida religiosa y social. Así se cumple también la antigua profecía acerca del “que corrige a las naciones”, realizando ese castigo las funciones de la ley en Israel, como un maestro que les lleva a Cristo (Salmos 94:10; Gálatas 3:24). Finalmente, puesto que las primeras revelaciones fueron imperfectas, podemos suponer que Dios, quien se revela por medio de sus obras creadas y el progreso de la historia humana, perfeccionaría esta revelación presentándose con autoridad y de modo satisfactorio con sus atributos espirituales perfectos. El cristianismo responde como credencial de la revelación porque explica todas las declaraciones preparatorias y es la consumación de las mismas.⁹ Dios ha tenido testigos en cada época, una compañía de escogidos a los que Él ha dado a conocer su voluntad, y estas revelaciones preliminares de la verdad han satisfecho a los corazones humanos, inspirando a la vez en ellos deseos más profundos y aspiraciones más elevadas. El cristianismo es, pues, la respuesta suprema a esta continua expectativa. Llega “como el perfeccionamiento de su ser anterior, la respuesta final y suficiente a la expectativa que mantuvo desde el principio. Esta es su credencial preparatoria suprema. Es la última palabra y nada deja que desear en lo

que respecta al estado presente de la humanidad” (Pope, *Compendium*, I:59).

La evidencia de los milagros. Antes de considerar los milagros, debemos recordar que la revelación es completamente sobrenatural. Dios es inmanente en el mundo, pero no en el mismo sentido en que Él es la Presencia Personal en el sistema de la verdad revelada. La naturaleza, gobernada por ciertas leyes físicas y metafísicas establecidas, debe ser tocada —tal vez aun penetrada— por lo sobrenatural. Pero, Dios es trascendente e inmanente, y el mundo invisible y las intervenciones espirituales necesariamente tienen que ser sobrenaturales para que den testimonio del propósito trascendente de Dios. “Se deduce, por tanto, que la entrada del ser humano en este sistema fue una intervención sobrenatural; y, por su naturaleza, todas las revelaciones de lo invisible son sobrenaturales, así como son sobrenaturales todas las evidencias de la presencia y gloria de Dios en el universo que el hombre ve” (Pope, *Compendium*, I:62). Dios, como Persona libre, no se halla sólo detrás de la naturaleza como su fundamento metafísico, sino que está sobre ella y libre para actuar en ella o sobre ella, conforme a su voluntad. Pablo dice: “Claramente se exceptúa aquel que sujetó a él todas las cosas” (1 Corintios 15:27). De modo preliminar, entonces, podemos decir que se entiende como milagro la intervención del poder divino en el curso establecido de la naturaleza, más allá de la capacidad humana; en tanto que la misma intervención divina en el campo del conocimiento se denomina profecía.¹⁰

La intervención de Dios como Ser personal libre no viola la ley ni la suspende, sino que introduce una causa suficiente para todo efecto que Él produzca. Sheldon señala que el trabajo libre de los seres humanos introduce efectos en la naturaleza sin destruir la integridad del sistema, y el nivel superior de milagros tiene el mismo efecto, de manera que el mayor milagro es tan inofensivo como la mínima expresión física del libre albedrío humano. A fin de ilustrar la combinación armoniosa de lo natural y lo sobrenatural, habla de una persona que por su libre albedrío arroja una rama al río, la cual de inmediato es arrastrada de acuerdo con las leyes de la naturaleza aunque éstas jamás la habrían introducido al río. Así también, el efecto físico de una obra milagrosa entra inmediatamente en la corriente de las causas naturales y sigue su incesante fluir. Los milagros, por tanto, no menoscaban a la naturaleza,

así como el río tampoco genera el efecto ni es desviado por él (Sheldon, *Syst. of Chr. Doct.*, 106ss.).

En la Biblia encontramos diversos términos que se refieren a milagros. En su sermón del día de Pentecostés, Pedro describe al Señor Jesús como “varón aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él” (Hechos 2:22). Aquí se utilizan tres palabras para describir lo que comúnmente llamamos milagros, y el apóstol Juan usa una cuarta, “obras”.

La primera es *dunamis* (δυνάμεις), que significa “poder” y tiene que ver especialmente con la agencia por la cual se realizaron —lo que Dios hizo por sí mismo. Este poder habita en el Mensajero divino (Hechos 6:8; 10:38; Romanos 15:19) y es lo que Dios le proporciona a fin de equiparlo para su misión. La palabra después llegó a significar “poderes”, en plural, como ejercicios separados de poder y se traduce como “milagros” u obras maravillosas (Mateo 7:22).

El segundo término es *terata* (τέρατα), que denota maravillas o prodigios, refiriéndose principalmente al efecto que producen en el espectador. Con frecuencia los evangelistas describen el asombro de los espectadores con términos gráficos. Orígenes afirma que el término “prodigios” jamás se aplica a los milagros a menos que se relacione con otro nombre. Se les describe a menudo como “señales y prodigios” (Hechos 14:3; Romanos 15:19; Mateo 24:24; Hebreos 2:4).

El tercer término, *semeia* (σημεῖα), tiene que ver con señales. Se refiere en particular a su significación como los sellos que Dios usa para autenticar a las personas que las realizan. Estos tres términos —poderes, prodigios y señales— aparecen tres veces interconectados (Hechos 2:22; 2 Corintios 12:12 y 2 Tesalonicenses 2:9) y debemos considerarlos como distintos aspectos de la misma obra, en lugar de diferentes clases de obras. Esto se ilustra en la sanidad del paralítico (Marcos 2:1-12) que fue un *prodigio* porque “todos se asombraron”; fue *poder* porque al pronunciar Cristo sus palabras, el hombre tomó su camilla y salió delante de todos; y fue una *señal* porque constituyó una muestra de que alguien superior al hombre estaba entre ellos, y se realizó para que supieran “que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados” (véase también 1 Reyes 13:3; 2 Reyes 1:10).¹¹

El cuarto término, *erga* (ἔργα), significa “obras” y sólo aparece en el Evangelio de Juan. Se incluye con frecuencia en las declaraciones de Jesús mismo, por ejemplo, cuando dijo: “Pero si las hago, aunque no

me creáis a mí, creed a las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (Juan 10:38). O cuando declaró: “Si yo no hubiera hecho entre ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado” (Juan 15:24). En relación con la deidad de Cristo, el término da a entender que lo que los hombres consideraban como maravillas que requerían gran poder, para el Señor eran simplemente obras. En sus manos no requerían de un esfuerzo mayor del que era común para Él como Dios. Al respecto, Trench dice: “Debido a que Él era un ser superior, tenía que realizar necesariamente estas obras, mayores que las del hombre. Ellas constituyen la periferia del círculo del cual Él es el centro. El gran milagro es la encarnación; todo lo demás, por decirlo así (Isaías 9:6), son obras prodigiosas; lo único asombroso sería que no las realizara. El sol en los cielos es una maravilla; pero no es una maravilla que siendo lo que es, irradie emanaciones de luz y calor.¹² Estos milagros son el fruto que el árbol divino produce según su especie; por tanto, con profunda veracidad podemos llamarlos ‘obras’ de Cristo, sin ninguna adición ni explicación” (Trench, *The Miracles*, 6).¹³ Donne señala que en cada milagro hay también una silenciosa llamada de atención al mundo, y una reprensión tácita para aquellos que demandan o necesitan milagros. Si los milagros no tuvieran otro objetivo sino testificar de la libertad de Dios, cuya voluntad se declara habitualmente en la naturaleza pero es superior a ésta; o si se realizaran tan solo para romper un eslabón en la cadena de causa y efecto a la que, de otro modo, pondríamos en el lugar de Dios, y que por tanto veríamos como algo inexorablemente forzoso, los milagros cumplirían un gran propósito en la vida religiosa de la humanidad.

Comúnmente se definen los milagros como manifestaciones de lo sobrenatural cuyo escenario se da en el campo de las percepciones sensoriales. Fisher define “milagro” como el hecho que ocurre en relación con una enseñanza religiosa y que las fuerzas de la naturaleza, incluso las facultades naturales del humano, no pueden producir por sí mismas, y que por ello debe referirse a un agente sobrenatural. La definición de Dorner es similar: “Los milagros son hechos sensorialmente conocibles, que no se comprenden en base a la causalidad de la naturaleza y del sistema natural establecido como tal, sino esencialmente sólo en base a la acción libre de Dios” (Dorner, *Syst. of Chr. Doct.*, sección 55).¹⁴

Consideremos ahora la naturaleza de los milagros como credenciales y examinemos en qué radica su valor como evidencias. En general, la

revelación apela al conjunto total de evidencias que Dios ha interpuesto en los asuntos humanos; y esta evidencia es tan trascendente y extraordinaria que garantiza la creencia en lo milagroso. La fe cristiana, por tanto, se apoya fuertemente en que el cristianismo en su totalidad, tanto en la etapa preparatoria como en su cumplimiento perfecto, va acompañado de una serie de milagros, señales y prodigios que ninguna persona imparcial negará. Pero, en un sentido más específico, su valor radica en que autentican a los mensajeros de Dios ante sus contemporáneos. Por lo general esto es lo que esperan las personas; así lo expresó Nicodemo al declarar: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él” (Juan 3:2). Aquí la señal precedió a la enseñanza, mientras que para las generaciones posteriores el mensaje es lo más prominente, y la comprobación, secundaria. Por tanto, debemos incluir los milagros originales con otras clases de evidencia, examinando de modo más particular en qué radica su valor como evidencia, lo cual se conoce como criterios o prueba de los milagros.

Puesto que los milagros son señales cuyo propósito es comunicar la verdad y testificar de ella, podemos decir: *Primero*, los milagros deben ser parte integral de la revelación misma. Su valor como evidencia es importante y jamás debe considerarse secundario, dando el lugar primordial al impulso divino y a las necesidades humanas. En este sentido, no existe milagro en la Biblia que no demuestre el poder o la sabiduría de Dios, su misericordia o su justicia. Jamás debemos considerarlos como meros portentos, sino siempre fieles al carácter esencial de Dios. *Segundo*, las misiones que los milagros autentican deben ser dignas de Dios. Debemos afirmar de nuevo que los milagros bíblicos satisfacen toda demanda respecto a una credencial verdadera. Los primeros milagros no fueron sólo autenticaciones de los mensajeros de Dios, sino también del temido nombre de Jehová. Los milagros de Moisés y su sistema dieron testimonio en todo momento crítico de que Dios reinaba. Esto se ve en el Nuevo Testamento y en el sistema más antiguo. Sin embargo, el milagro supremo es el de la Persona divina, que debido a su importancia debemos considerar como una credencial separada. *Tercero*, los milagros, como credenciales, deben permitir que se apliquen criterios apropiados en el caso de quienes fueron testigos de ellos, y contar con el apoyo de las evidencias que demande la posteridad. Nuestro Señor reconoció esto cuando dijo: “Yo públicamente he ha-

blado al mundo. Siempre he enseñado en la sinagoga y en el Templo, donde se reúnen todos los judíos, y nada he hablado en oculto” (Juan 18:20). Esta afirmación respecto a sus palabras es igualmente válida respecto a sus milagros. En cuanto a las evidencias históricas para la posteridad, no hay hechos que se hayan comprobado mejor o de los cuales exista mayor testimonio circunstancial que la totalidad de los milagros centrales. Entre éstos fue crucial la resurrección; su establecimiento dio certeza de todos los demás. Muchas pruebas infalibles lo garantizaron y lo creyó un numeroso cuerpo de personas mentalmente sanas y conscientes, muchas de las cuales sellaron con sangre su fe. Los milagros son atestiguados también por su conexión con monumentos públicos. Así como la pascua era un testimonio permanente de la liberación de Israel al salir de Egipto, el día del Señor constituye un testimonio innegable de la resurrección de Cristo. También la iglesia como institución es un recuerdo perpetuo de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, y se le ha considerado así desde los primeros días hasta el presente. *Cuarto*, existe una credencial o postulado que pertenece a la fe más que a la razón —la que considera los milagros como el sistema de un orden sobrenatural. Esto se ha discutido ya en los párrafos iniciales del capítulo.

Surgen dos asuntos importantes: *Primero*, la existencia innegable de lo que la Biblia denomina “falsos milagros” (2 Tesalonicenses 2:9), admitiendo que éstos se permiten por razones incomprensibles para nosotros. Estos milagros se reconocen rápidamente por ser contrarios al carácter de Dios, siendo piedra de tropiezo sólo para aquellos cuya fe no distingue la clara diferencia. Hemos recibido la orden de probar los espíritus y Juan nos enseña cómo distinguirlos: “En esto conoced el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y este es el espíritu del Anticristo, el cual vosotros habéis oído que viene, y que ahora ya está en el mundo” (1 Juan 4:2-3). Esta prueba es ética y espiritual. Quien acepta la encarnación como revelación de Dios al ser humano y está de acuerdo con el espíritu y propósito de Jesucristo al vivir entre los hombres, es de Dios. Quien no está de acuerdo con el carácter y las obras de Cristo, no es de Dios. Esta prueba es infalible. El *segundo* asunto es la continuación de los milagros en la iglesia. Sin embargo, para la fe que considera los milagros como parte de un sistema sobrenatural y a Dios como una Per-

sona infinita —no como un simple Absoluto filosófico o fundamento metafísico de la realidad—, no hay motivo para dudar que Dios, conforme a su voluntad, pueda conceder a sus siervos el don de la profecía o de realizar milagros.¹⁵

yyyLa profecía como credencial de la revelación. La profecía, al igual que los milagros, está conectada vitalmente a la revelación. Sin embargo, difiere de aquellos en que el valor de la profecía como evidencia es acumulativo, pues cada predicción cumplida viene a ser la base para otras. Por tanto, es una credencial del orden más alto. Se puede definir la profecía como una declaración, descripción, representación o predicción de lo que la sabiduría humana no tiene la capacidad de descubrir. El significado principal de la palabra es “proclamar francamente”, refiriéndose a la declaración de la voluntad de Dios sin tomar en cuenta el orden del tiempo. También se utiliza en el sentido más estrecho de predicción o “decir anticipadamente”, el significado que se le atribuye con mayor frecuencia. Hay dos palabras hebreas que se aplican también a los profetas. La más antigua es *vidente*, dando a entender que los profetas recibían mensajes de Dios por medio de visiones. El segundo término es *anunciador*, en relación más directa con el mensaje mismo. No obstante, éste no consistía en una mera explicación de la ley dada, como hacían los sacerdotes, sino en una declaración nueva de Dios, una revelación sobrenatural y autorizada de la verdad divina. En 1 Samuel 3:1 hay una referencia a esta distinción, donde se declara que “en aquellos días escaseaba la palabra de Jehová y no eran frecuentes las visiones”. Por consiguiente, sea que la visión se presentara al ojo interno de la fe o que la verdad se depositara en el entendimiento, el profeta al proclamar su mensaje realizaba lo que en otro medio se denominaría milagro, y que en el campo de la profecía se llama con frecuencia “milagro de conocimiento”.

La profecía como predicción es la impartición divina de conocimiento acerca del futuro. Al considerar el contenido total de la Biblia, resulta claro que la profecía —en el sentido de anuncio anticipado— debía ser una credencial permanente en la iglesia. Hablando a través del profeta Isaías, Dios aprueba esta forma de credencial: “Acordaos de las cosas pasadas desde los tiempos antiguos, porque yo soy Dios; y no hay otro Dios, ni nada hay semejante a mí, que anuncio lo por venir desde el principio”, o el futuro desde los tiempos antiguos, “y desde la antigüedad lo que aún no era hecho” (Isaías 46:9-10). Nuestro Señor

aprueba el Nuevo Testamento de la misma manera: “Y ahora os lo he dicho antes que suceda, para que, cuando suceda, creáis” (Juan 14:29). Pero la predicción sigue ciertos principios definidos. Pope, en su excelente explicación al respecto, señala cuatro leyes de la predicción profética. (1) *Cristo es su tema supremo*. De Él dan testimonio todos los profetas (Hechos 10:43). Dice Pope: “Nada es más cierto en los anales de la humanidad como el hecho de que, a través de la literatura antigua de los judíos, existe una serie de predicciones que se cumplieron exactamente en la venida y obra de Jesús. Esta es la credencial suprema de la profecía en la revelación”. (2) *La ley del progreso*. Según este principio, cada era está bajo alguna profecía que la gobierna y su cumplimiento introduce un nuevo orden de expectativa profética. Así, el primer período de la profecía comprendió desde el protoevangelio —la primera profecía con promesa— hasta la de los profetas del exilio, con el tema del evangelio que une el tiempo y la eternidad haciéndolos uno y controla todo el alcance de la redención. El segundo período profético abarcó desde el exilio hasta “los últimos días” o el “cumplimiento del tiempo”, cuando se reunieron todas las profecías y se cumplieron en Cristo. La profecía de este período presenta tres características: la voz del Hijo (Hebreos 1:2), la sangre expiatoria (1 Pedro 1:11, 19-20) y el derramamiento del Espíritu (Hechos 2:17). Con Cristo, el cumplimiento supremo, se inició una nueva era de profecía y estamos vinculados ahora a su segunda venida, tal como lo estaban los judíos antiguos que esperaban al Mesías. (3) *La ley de reserva*, por la cual Él ha establecido que en toda predicción, y en todo ciclo de predicciones, se de a conocer suficiente verdad para alentar la esperanza y expectativa, y que a la vez se mantenga oculto lo suficiente para no revelar todo a la fe. “Cada generación podía regocijarse con el cumplimiento de las profecías que antes se habían dado respecto a ella; pero en cuanto a su futuro, estaba bajo el control de una esperanza indefinida. Esta ley no tiene excepción en el sistema de la profecía” (Pope, *Compendium*, I:83). (4) *La profecía se ha constituido como señal a cada generación subsiguiente*. Los libros de los profetas proporcionan una riqueza inagotable de información e instrucción, aparte de los elementos de predicción, lo que muestra claramente que la profecía debía ser una credencial permanente a través de todo el curso de los tiempos.

La personalidad única de Cristo. La credencial suprema del cristianismo es Cristo. Él es el gran Cumplimiento de todas las profecías.

En Él “están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (Colosenses 2:3). A Él se le ha dado todo poder “en el cielo y en la tierra” (Mateo 28:18). En Él, la revelación llega a ser esencialmente un organismo de redención. En su sagrada presencia se ensancha de inmediato el campo de lo milagroso. Su venida fue un milagro, y sus palabras, obras, vida, muerte, resurrección y ascensión fueron simplemente la continuación de ese gran milagro. En Él hay un acto inmediato de omnipotencia divina y la demostración inmediata de omnisciencia divina, las cuales se expresan en el plan redentor. Aquí se ve claramente que el milagro es esencial para la redención y que sin él no puede haber revelación cristiana genuina.

Ahora podemos elevar a un plano superior nuestra discusión respecto a los milagros, considerándolos desde el punto de vista bíblico en vez de filosófico. Puesto que los evangelistas no pudieron poner por escrito todos los milagros del Señor (Juan 20:30), un análisis cuidadoso muestra que los milagros registrados fueron seleccionados de acuerdo con un plan doble: (1) por sus consideraciones teándricas, según el uso que Pearson le da al término; y (2) por su valor como evidencias. Lo primero implica ver los milagros como el fluir de la naturaleza de Cristo o como una influencia que irradia de su persona. El gran milagro es la unión hipostática; comparados con ésta, los milagros de la naturaleza pierden importancia. De ahí que los evangelistas afirmen que la fuente de los milagros de Cristo es esta unión hipostática. Quizá esto se exprese de manera más real en la sanidad de la mujer que tocó el borde del manto de Cristo, haciendo que saliera virtud de Él (Marcos 5:30); y cuando “toda la gente procuraba tocarlo, porque poder salía de él y sanaba a todos” (Lucas 6:19). El objetivo de los milagros era manifestar la gloria de Dios, como se declaró expresamente en el primer milagro en Caná de Galilea (Juan 2:11). La transfiguración reveló la majestad de Cristo (Mateo 17:1-8; 2 Pedro 1:16-18); la resurrección de Lázaro se realizó para inspirar fe en el poder del Señor (Juan 11:15); mientras que el propósito supremo de la oración sacerdotal de Jesús (Juan 17) fue glorificar al Padre (Juan 17:1, 4-6, 26). Los milagros de Cristo revelaron también su misericordia, no sólo como actos de compasión transitorios y aislados, sino como el principio profundo y permanente que caracteriza toda la obra de redención. Tanto Ireneo como Atanasio enseñaron que las obras de Cristo fueron manifestaciones de la Palabra divina, quien en el principio creó todas las cosas y en la encarnación

demonstró su poder sobre la naturaleza y el hombre. Estas obras incluyen la manifestación de la nueva vida impartida al ser humano, así como la revelación del carácter y de los propósitos de Dios (Juan 1:14). Por tanto, debemos considerar el propósito redentor de los milagros desde la misma perspectiva en que vemos la doctrina y vida del Hijo eterno de Dios.

En segundo lugar, como se indicó antes, los milagros se seleccionaron por su valor como evidencias. Esto se deduce naturalmente de la discusión previa. En referencia al milagro que hizo Jesús en Caná, se dice que por eso “sus discípulos creyeron en él” (Juan 2:11). Jesús mismo hablaba de sus obras como evidencias de su deidad y misión, declarando que tenían mayor valor que el testimonio de Juan el Bautista (Juan 5:36; 20:31). Aunque se seleccionaron sólo algunos milagros describiendo los detalles de modo más o menos minucioso, debemos tener presente que para la gente que vivió en el tiempo de Cristo, la multitud de milagros no registrados brindó gran apoyo a la misión del Señor.¹⁶

La profecía también adquiere un nuevo aspecto cuando la vemos en relación directa con la personalidad única de Cristo. Ninguna biografía terrenal fue precedida por un prefacio como el que le brindaron a nuestro Señor las profecías mesiánicas. Durante mil años se reveló gradualmente el retrato de Aquél que sería el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, quien en su personalidad única manifestaría la totalidad de los atributos divinos y humanos en armonía gloriosa. El bosquejo preliminar, declarado en las puertas del Edén, se desarrolló con más de cien predicciones pronunciadas por hombres de toda clase y bajo circunstancias diversas de tiempo y lugar. El salmista lo describe como el Hijo de Dios, a quien se le darán las naciones como herencia y los confines de la tierra como posesión (Salmos 2:7-8). Él será “sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec” (Salmos 110:4). Juzgará a la gente con justicia y al pobre con rectitud, dominará de mar a mar y su nombre perdurará para siempre (Salmos 72:2, 8, 17). Con entusiasmo Isaías declaró: “Saldrá una vara del tronco de Isaí; un vástago retoñará de sus raíces y reposará sobre él el espíritu de Jehová: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová. Y le hará entender diligente en el temor de Jehová. No juzgará según la vista de sus ojos ni resolverá por lo que oigan sus oídos” (Isaías 11:1-3). Su misión sería: “Que abras los

ojos de los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos y de casas de prisión a los que moran en tinieblas” (Isaías 42:7), palabras que Jesús se aplicó a sí mismo en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4:18-21). Jeremías compartió la misma esperanza con los otros profetas y exclamó: “Vienen días, dice Jehová, en que levantaré a David renuevo justo, y reinará como Rey, el cual será dichoso y actuará conforme al derecho y la justicia en la tierra. En sus días será salvo Judá, e Israel habitará confiado; y este será su nombre con el cual lo llamarán: ‘Jehová, justicia nuestra’” (Jeremías 23:5-6). Miqueas y Zacarías declararon profecías que se usaron durante la vida terrenal de Jesús como evidencias de la predicción profética: “Pero tú, Belén Efrata, tan pequeña entre las familias de Judá, de ti ha de salir el que será Señor en Israel; sus orígenes se remontan al inicio de los tiempos, a los días de la eternidad” (Miqueas 5:2). “¡Alégrate mucho, hija de Sión! ¡Da voces de júbilo, hija de Jerusalén! Mira que tu rey vendrá a ti, justo y salvador, pero humilde, cabalgando sobre un asno, sobre un pollino hijo de asna” (Zacarías 9:9). Sin embargo, fue Daniel quien presentó el cuadro de la majestad de Cristo y profetizó que el reino comenzaría con Él, extendiéndose al futuro cuando todas las cosas se sujetarán a Él y Dios será todo en todos. “Miraba yo en la visión de la noche, y vi que con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre; vino hasta el Anciano de días, y lo hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará; y su reino es uno que nunca será destruido” (Daniel 7:13-14).

Sin embargo, la grandeza de la persona de Cristo sobrepasa a las predicciones proféticas. Su manifestación histórica excede en gloria a todo lo que el corazón humano pudiera concebir, o a lo que los profetas mismos podían comprender plenamente, incluso cuando hablaban bajo la inspiración del Espíritu Santo. Tenemos que identificarnos con Herman Schultz que en su comentario sobre Isaías 53 dice: “Él empieza con la figura histórica real de quien ha hablado tan a menudo. Pero es elevado por encima de sí mismo. La figura que contempla está encarnada en una figura ideal, en la que ve la salvación consumada y resueltos todos los enigmas del presente. Si alguna vez se puede declarar lo siguiente respecto a la historia de la poesía y la profecía, se puede hacer aquí: que el escritor, lleno del Espíritu, dijo más de lo que personalmente quería decir, y más de lo que él mismo entendía” (Schultz,

Old Testament Theology, II:431-433). Resulta glorioso que Dios creara una criatura viviente a su propia imagen, un reflejo de sí mismo; pero que Dios mismo apareciera en carne en la persona de su Hijo, y que personalmente adoptara la semejanza de los seres humanos, sobrepasa en gloria a todas las demás manifestaciones humanas y divinas. Cuando tomamos en cuenta que la encarnación fue redentora, representando un nuevo orden de creación; que fue provisional en relación con la crucifixión, resurrección y ascensión; y además, que a este Ser glorioso se le dio el poder de transformar a una criatura pecadora —al punto de hacerla poseedora de la santidad divina— y de exaltar a un gusano de la tierra, degradado y envilecido, para que se siente con Él en el trono de su majestad, realmente no sólo es indescriptible sino inconcebible. No obstante, aquí se unen la gloria divina y la gloria humana. En Jesucristo hallamos no sólo la esperanza gloriosa de nuestro llamamiento, sino que en Él somos hechos asimismo alabanza de su gloria.

El testimonio del Espíritu Santo. La evidencia última y suprema de la revelación se encuentra en la presencia del Espíritu Santo en la iglesia, y en su testimonio en el corazón de la gente de que son hijos de Dios. Debemos tener presente que el Espíritu Santo no fue dado para ser superior a Cristo, sino para extender y hacer más efectiva la obra iniciada en la encarnación. El Cristo espiritual, o el Cristo del Espíritu Santo, no es menos personal ni menos poderoso que el Cristo histórico; por el contrario, es más poderoso que cuando habitó temporalmente en la carne. Así lo declaró Él a sus discípulos: “De un bautismo tengo que ser bautizado. ¡Y cómo me angustio hasta que se cumpla!” (Lucas 12:50). Por tanto, al despedirse, nuestro Señor les prometió al Consolador a sus discípulos diciendo: “Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré” (Juan 16:7). Este Consolador es el Espíritu de verdad que procede del Padre y testifica de Cristo (Juan 15:26); Él “convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio” (Juan 16:8), y glorificará a Cristo, no hablando de sí mismo, sino recibiendo de Él lo que ha de revelar a los discípulos (Juan 16:14).

La iglesia primitiva reconoció este testimonio como su evidencia más poderosa. Pedro declaró en su sermón en Pentecostés: “A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos”, y después dio su testimonio respecto al Espíritu Santo como la promesa del Cristo exaltado (Hechos 2:32-33). Afirmó esto aun más claramente cuando

dijo ante el concilio: “Nosotros somos testigos suyos de estas cosas, y también el Espíritu Santo, el cual ha dado Dios a los que lo obedecen” (Hechos 5:32). El apóstol Pablo presenta un argumento poderoso acerca del testimonio del Espíritu Santo, sosteniendo que la incredulidad respecto a la revelación cristiana se debe directamente a que se rechaza al Espíritu. Les recuerda a los corintios que “nadie puede exclamar: ‘¡Jesús es el Señor!’, sino por el Espíritu Santo” (1 Corintios 12:3). Declara además que él no predicaba con palabras persuasivas de sabiduría humana, “sino con demostración del Espíritu y de poder”, para que su fe “no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios” (1 Corintios 2:3-5). Aquí Pablo da testimonio de un principio que se halla en toda la Biblia: que la revelación cristiana es un don de Dios, otorgado en conexión con el uso prudente y en oración de nuestras facultades humanas. Juan cita en su primera epístola el doble testimonio de lo humano y lo divino. Inicia su epístola refiriéndose a “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida” (1 Juan 1:1); pero añade: “Si recibimos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios” (1 Juan 5:9). En cuanto a la naturaleza de este testigo dice: “El Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad” (1 Juan 5:6). Pero, al estudiar más el pensamiento del apóstol, vemos que el creyente no sólo “tiene el testimonio en sí mismo” (1 Juan 5:10), sino que el Espíritu Santo da testimonio de todo el plan objetivo de salvación, tanto del agua como de la sangre. El agua se refiere evidentemente al bautismo de Cristo, por el cual entró a un nuevo orden de ministerio y abrió un nuevo orden de vida para el creyente; y la sangre se refiere a la expiación por la que se hizo plena propiciación por los pecados del pasado. El autor de la Epístola a los Hebreos testifica también de la obra objetiva del Señor: “Pero Cristo, habiendo ofrecido una vez para siempre un solo sacrificio por los pecados, se ha sentado a la diestra de Dios. Allí estará esperando hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies. Y así, con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados. El Espíritu Santo nos atestigua lo mismo” (Hebreos 10:12-15). Aquí no se dice específicamente que el Espíritu Santo dé testimonio de la salvación del creyente individual —aunque se incluye— sino que, en el sentido más general, atestigua que la obra expiatoria e intercesora de Jesucristo es verdadera. El peso de esta evidencia, tal como la presenta el escritor y

como la ha recibido siempre la iglesia y ha dado testimonio de ella, se muestra mejor en la exhortación con la que concluimos esta discusión acerca de las credenciales de la revelación: “Mirad que no desechéis al que habla, pues si no escaparon aquellos que desecharon al que los amonestaba en la tierra, mucho menos nosotros, si desechamos al que amonesta desde los cielos. Su voz conmovió entonces la tierra, pero ahora ha prometido diciendo: ‘Una vez más conmoveré no solamente la tierra, sino también el cielo’” (Hebreos 12:25-26).¹⁷

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. En esta aplicación más general se utilizan otras palabras además de *αποκάλυψις* o revelación, tales como *φωτίζειν* o la luz del Hijo en la razón humana, que ilumina a todo hombre que viene al mundo; *φανερουν* o declaración de la gloria divina en el universo, y del testimonio del Supremo a todo ser humano que se pueda manifestar (Romanos 1:19) y de la guía providencial de los gentiles ante quienes Él no quedó sin testigo, *οὐκ αμαρτυρον* (Hechos 14:17). Todas estas revelaciones y métodos de revelación inferiores, más limitados o impropios se encuentran a través del libro de Apocalipsis (Pope, *Compendium*, I:36-37).
2. MacPherson recalca que aun cuando la revelación es una comunicación espiritual al hombre, no se ocupa del conocimiento natural; por tanto, no toma en cuenta detalles de orden metafísico o psicológico, sino sólo los hechos que tienen que ver con la relación del ser humano con Dios (MacPherson, *Chr. Dogm.*, 20).
3. Watson dice que la revelación provee información sobre los temas que conciernen más directamente con el gobierno divino. Por consiguiente, (1) debe contener información explícita sobre los temas importantes en los que la humanidad ha cometido errores mayores y fatales. (2) Debe concordar con los principios de revelaciones pasadas, dadas a los hombres en el mismo estado de culpa e incapacidad moral en que se encuentran hoy. (3) Debe contar con una autenticación externa satisfactoria. (4) Debe tener provisiones para promulgarse eficazmente entre toda clase de personas. La revelación cristiana, por tanto, debe proporcionarnos conocimiento de la voluntad de Dios, del Mediador entre Dios y la humanidad, de la Providencia divina, del principal bien del ser humano, su inmortalidad, responsabilidad y estado futuro (Watson, *Institutes*, I:62-63).

Los escritores del período medieval hacían la siguiente distinción: La religión natural provee verdades que la razón puede comprender sin ayuda; la revelación se ocupa de verdades que están más allá de la capacidad de la razón natural. No obstante, la teología natural generalmente ha ido demasiado lejos: (1) afirmando que sus argumentos ofrecen pruebas más sólidas y poderosas de lo que realmente son; y (2) la presuposición de que la revelación es completamente ajena al campo de la razón. Tomás de Aquino sostenía que la revelación opera mediante una luz interior, que eleva la mente para que perciba aquello que no puede alcanzar por sí misma. Por tanto, así como la inteligencia está segura de lo que sabe gracias a la iluminación de la razón, en el campo de la revelación tiene certeza mediante esta luz interna sobrenatural.

4. Tenemos razón, por tanto, al sostener que las Escrituras de revelación y el cristianismo, como la fe cristiana, cubren el mismo terreno y coinciden fielmente... Sólo nos interesa el hecho general de que en toda teología sana, la Biblia y Cristo están vinculados inseparablemente. No es que sean idénticos: podemos suponer que en el mundo puede estar pre-

sente un Revelador encarnado sin la mediación de la Palabra escrita. De hecho, como vimos, tenemos que suponer que en el mundo existe una revelación más amplia de la Palabra que la que cubre la Biblia. Además, podemos aseverar que la revelación que Cristo hace de sí mismo es, aun en relación con las Escrituras, más o menos independiente de la Palabra. Pero, como base de la ciencia de la teología, la Biblia es sinónimo de cristianismo. Dios ha querido, desde el principio, conducir el desarrollo del gran misterio mediante documentos que contienen los hechos comprobados, las doctrinas autenticadas y las predicciones selladas de expansión del Volumen del Libro. Ese Libro es el fundamento del cristianismo; el Señor de la Biblia y la Biblia son indisolublemente la Roca sobre la cual está basado. No tenemos otra religión cristiana excepto aquella que está unida con sus documentos y registros; no poseemos documentos y registros que no paguen tributo directamente a la religión cristiana; y no existe revelación, en ningún campo de verdad, de la que se pueda decir lo mismo. Toda revelación es idéntica al cristianismo y se resume en ella. De ahí que por lo general, y considerando la Biblia sólo como un todo, podamos decir que el carácter del cristianismo es el carácter de la Biblia; las afirmaciones y credenciales de uno son las afirmaciones y credenciales de la otra. Mediante una fácil transición, esta observación nos conducirá a la compañera de la revelación: la fe cristiana (Pope, *Compendium*, I:41).

5. Daniel Steele describe como fanático a quien “rechaza y desprecia esa chispa del Logos eterno: la razón humana. Tal persona extingue esta antorcha encendida —puesta en manos del ser humano para guiarlo en ciertos asuntos— a fin de exaltar ostensiblemente la luz del Señor, el Espíritu Santo, pero en realidad lo hace para elevar la lámpara de su propia imaginación fluctuante. La razón es un regalo de Dios que merece nuestro respeto. Debemos aceptarla como la guía más segura en su medio apropiado. Fuera de éste, debemos buscar la luz de la revelación y guía del Espíritu. El fanático desprecia un don perfecto del Padre de luz para magnificar otro. Ambas luces, la razón y el Espíritu Santo, son necesarios para recibir una guía perfecta. Rechazar uno de ellos significa que creemos ser más sabios que Dios. Él expondrá airadamente tal insensatez presuntuosa. Quien desdeña al Espíritu quedará en oscuridad, fuera de la estrecha esfera de la razón; y a aquel que menosprecia a la razón se le permitirá seguir las alucinaciones de su imaginación enardecida, en lugar de los dictados del sentido común”.

“Es la razón lo que nuestro gran Maestro valora;
 Son los derechos violados de la razón los que causan su ira;
 Fue la voz de la razón lo que su gloriosa corona obedeció;
 Para darle vida a la razón perdida, Él derramó su vida;
 Cree y muestra la razón humana;
 Cree y prueba el placer de un Dios.
 Sólo por heridas de la razón puede morir tu fe”.

6. En el conocimiento de Dios existen, pues, tres elementos que denominamos experimental, histórico y racional o ideal. El conocimiento teológico consiste en comprender los tres elementos en una unidad o síntesis de pensamiento. El elemento histórico es el medio para la síntesis del experimental y racional... Esta síntesis es necesaria porque el pensamiento, que reconoce sólo a uno o dos de los elementos, produce graves errores. Cuando la creencia experimental se concentra en sí misma, resulta en misticismo. Cuando lo racional o ideal se aísla, el primer resultado es dogmatismo y, el final, racionalismo. En cada uno de esos casos, la Biblia como registro de la revelación de Dios pasa a segundo término y finalmente es descartada. Cuando se aísla lo histórico, se produce una crítica árida y no espiritual de la Biblia, y de la investigación antropológica y arqueológica (Harris, *Self-Rev. of God*, 122).

7. El cristianismo no llega al hombre como un sistema de doctrina que demande el asentimiento del intelecto, sino como un remedio práctico para el pecado, pidiendo el consentimiento de la voluntad para aplicarlo. El evangelio ofrece perdón de los pecados en base a la obra expiatoria de Cristo, restauración de la comunión con Dios y la relación como sus hijos, y la gracia del Espíritu Santo como el poder con el cual se puede vencer el pecado y obtener la santidad. El medio o instrumento por el cual nos apropiamos de esto es la fe en Cristo —una fe que consiste principalmente en confianza, un acto de la voluntad, la entrega de uno mismo en completa sumisión en las manos del Salvador. Hay sólo una manera de probar este ofrecimiento —personalmente. Pertenece al área de la experiencia interior y personal, y quienes lo han probado plena y absolutamente han comprobado que jamás falla (Stearns, *Present Day Theology*, 37-38).
8. A la facultad con la que percibimos lo infinito y eterno, la fe cristiana le presenta un sistema de verdad que la razón humana no puede percibir o comprender, y contra la cual se rebela por naturaleza. Pero el mismo espíritu que abre los ojos de la fe le concede a la razón perfecta sanidad, para que esté dispuesta a aceptar lo que no puede verificar por sí misma. Por supuesto, aquí consideramos a la revelación como un todo orgánico que tiene como principio unificador una verdad abrumadora: la unión de Dios y el hombre en Cristo. Alrededor de este centro giran otras doctrinas igualmente incomprensibles; y más allá de ellas, en una órbita más amplia, hay muchas que están fuera del alcance de la capacidad humana en un sentido diferente. Al hablar de la vasta revelación, podemos decir que está comprometida con la fe y que la razón se maravilla ante ella en sumisión. La fe se eleva para recibirla y la razón se humilla para someterse a ella (Pope, *Compendium*, I:45-46).
9. En realidad este es el argumento presuntivo culminante en su favor: que constituye el fin y la realización de una revelación que se ha llevado a cabo desde el principio. No es una religión que literalmente comenzó en Judea con la venida de Jesús. No afirma ser la primera comunicación sobrenatural a la humanidad, no es la apertura de los cielos por primera vez. Concluye un testimonio que comenzó con la caída del hombre; por tanto, en el mejor sentido, es tan antiguo como la creación... De hecho, ésta es su gloria. Es la última expresión de una voz que habló primeramente en la puerta del paraíso. Esa voz fue la revelación primitiva de las perversiones de las cuales surgieron las innumerables formas de mitología. Pero esa voz despertó el deseo de la raza humana para el cual toda la revelación ha sido la respuesta, y constantemente ha profundizado ese deseo mientras respondía a él, pero sólo en una línea particular y en un área limitada. En ambos lados de esa línea y más allá de esa área, a su manera los hombres han buscado a tientas al Creador y el paraíso que perdieron, y se les trató con justicia y misericordia. En todas las épocas la misericordia del Supremo ha guiado los instintos de las personas sinceras (Hechos 10:34-35; Romanos 1:21) [Pope, *Compendium*, I:58].
10. Estas tres credenciales —milagros, profecía e inspiración— deben estar unidas; se fortalecen mutuamente y son más poderosas cuando se combinan. El milagro, por supuesto, constituye una demostración mayor para las generaciones que lo observan, mientras que la profecía sólo lo es para las siguientes generaciones... La inspiración unifica a ambos; registra el hecho del milagro y, como inspiración, lo presenta a todas las edades; mientras que como inspiración, presenta la profecía como si ya se hubiera cumplido o sucedido para quienes la escuchan (Pope, *Compendium*, I:98).
11. El historiador o profeta hebreo consideraba los milagros sólo como la materialización, en la experiencia de los sentidos, de esa fuerza divina que siempre controlaba el curso de la naturaleza, aunque de manera invisible (Southampton, *Place of Miracles*, 18).

12. Si miramos un incendio a través de cristal ahumado, vemos que los edificios caen pero no vemos fuego. De esa manera la ciencia ve los resultados, pero no el poder que los produce; ve la causa y el efecto, pero no ve a Dios (George Adam Smith, Isaías 33:14).
13. “Los milagros, entonces, sin estar contra la naturaleza —aunque pueden hallarse fuera y más allá de ella—, no son de ninguna manera desaires contra sus obras cotidianas; más bien, si se contemplan de modo correcto, las honran con el testimonio que dan de la fuente de la cual proceden todas originalmente, porque Cristo, al sanar a un enfermo con su palabra, declara que es el Señor y Autor de todos los poderes sanadores que han ejercido su influencia benéfica en los cuerpos de los seres humanos, y dice: ‘Probaré esta realidad que siempre pierdes de vista, que en mí, el poder original —que surge en un millar de curaciones graduales— reside y se manifiesta en esta ocasión sólo pronunciando una palabra y restaurando al hombre a perfecta salud’; no separa así de su persona las otras sanidades más graduales, sino que las vincula verdaderamente con él. Por ello, cuando multiplicó los panes, cuando transformó el agua en vino, tan solo dijo: ‘Soy yo y no otro, quien mediante los rayos solares y la lluvia, mediante el tiempo de siembra y de cosecha, provee alimento para el consumo del ser humano; y aprenderás esto —que siempre olvidas con ingratitude— por el testimonio de uno o dos, o si no hay testimonio, por haberse repetido siempre en tus oídos: que es mía la esencia de las cosas, que el pan se multiplica en mis manos; que el agua, no vertida en el vino ni transmutada lentamente en el jugo de la uva, sino sólo ante mi mandato, se transforma en vino. Los hijos de este mundo ofrecen sacrificios a sus redes y queman incienso a su rastra, pero soy yo quien, dándoles en un momento la gran cantidad de peces que por mucho tiempo procuraron atrapar inútilmente, les haré recordar quién los guía por las sendas del océano y permitirá que ustedes trabajen por mucho tiempo sin obtener nada, o coronará su labor con una pesca rica e inesperada en la temporada’. Incluso el único milagro que muestra un aspecto de severidad, el de la higuera seca, expresa ese lenguaje porque el mismo Señor de gracia declara: ‘Son míos los azotes —con los que castigo tus pecados y te llamo al arrepentimiento— que continuamente no cumplen su propósito, o necesitan repetirse vez tras vez; y esto se debe principalmente a que ustedes ven en ellos sólo accidentes dañinos de una naturaleza ciega; pero les mostraré que soy yo y nadie más quien castiga a la tierra con maldición, quien no sólo tiene poder sino que envía estos azotes para castigar los pecados de los seres humanos’. Y podemos percibir por qué esto era necesario. Porque, si en un sentido las obras ordenadas de la naturaleza revelan la gloria de Dios (Salmos 19:1-6), en otro, esconden de nuestros ojos esa gloria; ellas deberían hacer que lo recordemos a Él continuamente, pero existe el peligro de que nos lleven a olvidarlo, hasta que el mundo a nuestro alrededor ya no sea un medio translúcido a través del cual podamos contemplarlo, sino una cortina gruesa e impenetrable, ocultándolo por completo de nuestra vista” (Trench, *Miracles*, 15-16).
14. Un universo creado, tan perfectamente organizado en sí mismo que no admitiera la entrada de la intervención directa de Dios... sería una barrera para Dios y, en consecuencia, una criatura muy imperfecta (Richard Rothe).

El gran filósofo Lotze no considera el universo como algo completo al que no se puede añadir nada en cuanto a fuerza. Lo ve, más bien, como un organismo plástico al que puede impartir nuevos impulsos Aquél de cuyo pensamiento y voluntad es una expresión. Una vez impartidos, estos impulsos permanecen en el organismo y, por tanto, están sujetos a su ley. Aunque estos impulsos proceden de adentro, no provienen del mecanismo finito sino del Dios inmanente. “Él hace que la posibilidad del milagro dependa de la estrecha e íntima acción y reacción entre el mundo y el Absoluto personal; como consecuencia, los movimientos del mundo natural se llevan a cabo sólo *mediante* el Absoluto, con la po-

sibilidad de una variación en el curso general de las cosas, de acuerdo con los hechos existentes y el propósito del Gobernante divino” (Strong, *Syst. Th.*, I:123).

15. Ningún acto divino puede contradecir a la justicia divina. Por veredicto de la Biblia, ningún obrador de prodigios que sea impuro tiene derecho a que se crea en él. Todas las maravillas, en la medida en que no muestren una relación evidente con propósitos santos, están sujetas a duda, mientras que aquellas que son antagónicas a los intereses morales son sólo milagros falsos, productos del fraude humano o diabólico. En general se puede afirmar que se demanda más del testimonio cuando un supuesto caso de milagro no satisface alguna de las otras dos pruebas (Sheldon, *Syst. of Chr. Doct.*, 107ss.).
16. Entonces, ¿no ocupan los milagros un lugar entre las pruebas para tener certeza de lo que hemos creído? Por el contrario, su lugar es muy importante. Sentiríamos su ausencia si no aparecieran en la historia sagrada porque pertenecen a la idea misma de un Redentor, la cual estaría incompleta sin ellos. No podríamos —sin debilitar y empobrecer esa idea infinitamente— concebir que Él no hiciera tales obras; y aquellos a quienes se lo presentáramos podrían muy bien responder: “Parece extraño que alguien viniera a liberar a los humanos de la esclavitud de la naturaleza que los estaba destruyendo, pero que Él mismo estuviera sujeto a sus leyes más severas; que fuera maravilloso, pero que su presencia no estuviera acompañada de maravillas similares en la naturaleza; que declarara ser la Vida, pero que se encontrara impotente al enfrentar la muerte; que hiciera muchas promesas, pero que jamás las cumpliera; que no diera nada como preparación, ninguna primicia de poder ni la promesa de las cosas venideras mayores”. ¿Y quién diría que no tienen razón al pensar así... que si Él iba a satisfacer las necesidades de los humanos, debía mostrar que era poderoso, no únicamente en palabras sino en hechos? Si objetamos el uso que se da a menudo a estas obras, se debe a que se les ha separado del conjunto total de la vida y doctrina de Cristo, presentando milagros a la gente aparte de éstas; y porque aun cuando en su cabeza hay “muchas coronas”, sólo se presenta una para probar que Él es Rey de reyes y Señor de señores. Se habla de los milagros como si no recibieran ningún apoyo de las verdades que confirman (en cambio, las verdades se apoyan totalmente en los milagros), cuando en realidad ambos permanecen unidos en la Persona de Aquél que declaró las palabras y realizó las obras (Trench, *Miracles*, 73-74).
17. Las obras escritas sobre profecía son numerosas. Ralston considera el tema bajo tres encabezamientos principales: (1) profecías respecto a los judíos; (2) profecías respecto a Nínive, Babilonia y Tiro; y (3) profecías mesiánicas. Watson afirma que existen más de cien referencias al Mesías en las diversas profecías y discute varias ampliamente. En su obra *Messianic Prophecy* (Profecía mesiánica), Riehm cita referencias tales como 1 Reyes 22:17-36, donde se predice que los sirios derrotarían a Acab y a Josías; Isaías 7:18-25; 8:5-7, donde se dice que Rezín y Peka no lograrían conquistar a Jerusalén; Isaías 7:18-25 también dice que Asiria afligiría a Judá; y en 14:24-27 se anuncia la destrucción del ejército de Senaquerib. Jeremías predijo el derrocamiento del reino judío (5:15-18) y el retorno después de 70 años (25:12) (A. Keith, su obra *Evidences from Prophecy* [Evidencias proféticas] es antigua pero autorizada en cuanto al tema. Otra obra antigua y clásica es *Introduction to the Scriptures* [Introducción a las Escrituras], por Horne, que en el Apéndice incluye una gran colección de profecías y su cumplimiento).

CAPÍTULO 7

LA INSPIRACIÓN DE LA BIBLIA

Como hemos visto, la religión y la revelación indican el área particular donde se debe buscar el material de la teología. Por tanto, aplicadas a la fe religiosa, son más inclusivas que la teología cristiana. Pero debemos considerarlas en el sentido más amplio de la fe religiosa en general, no en el de la teología cristiana. Ésta, como la ciencia del cristianismo, se basa en los archivos documentarios de la revelación de Dios mismo en Jesucristo. Todas las escuelas reconocen las Escrituras como *fons primarius* o la verdadera fuente de la teología cristiana. Constituyen los documentos de la religión cristiana y el depósito de la revelación. Es evidente, pues, que debemos dirigir nuestra investigación a la naturaleza y autoridad de la Biblia, la cual contiene tanto los relatos del desarrollo histórico como el resultado final de la revelación divina. Posee tal autoridad por ser la revelación inspirada de Dios al hombre. Su origen es divino: producto de la inspiración del Espíritu Santo. Entonces, en el sentido teológico, la inspiración se comprende como la operación del Espíritu Santo sobre los escritores de los libros de la Biblia, de manera que el producto de su trabajo es la expresión de la voluntad divina. Por este medio la Biblia viene a ser la Palabra de Dios.

Definiciones de inspiración. Después de hablar de la inspiración de modo general, la definiremos más específicamente recalcando los distintos usos del término. “Inspiración” se deriva de la palabra griega *theopneustos*, que significa literalmente “la respiración de Dios” o “insuflar en”, siendo por ello “la agencia extraordinaria del Espíritu Santo

sobre la mente, mediante la cual quien participa de ella puede recibir y comunicar la verdad de Dios sin error, sin debilidad ni fracaso” (Hannah). Esto se aplica a los temas de comunicación que se les revela directamente y a los que conocían desde antes.¹ Farrar dice: “Por inspiración queremos decir aquella influencia del Espíritu Santo que, cuando se infunde a la mente humana, guía, eleva e ilumina todas sus facultades para realizar los actos más elevados y nobles”. Pope la define como “la respiración de Dios y el resultado de ésta”. Strong cambia el enfoque respecto a la inspiración, de un modo de agencia divina, al cuerpo de la verdad que es producto de esa agencia. Además, asegura que la inspiración se aplica sólo al cuerpo total de la Biblia cuando se ve como un todo, considerando cada parte en conexión con lo que la precede y lo que le sigue. Su definición dice: “La inspiración es la influencia del Espíritu de Dios sobre la mente de los escritores de la Biblia que hace de sus escritos el relato de una revelación divina progresiva, y que, cuando se consideran en conjunto y son interpretados por el Espíritu que los inspiró, son suficientes para conducir hacia Cristo y la salvación a todo aquel que lo busque sinceramente”.² En una obra anterior, *The Inspiration of Scripture* (La inspiración de la Escritura), William Lee afirma esencialmente lo mismo: “Para entender correctamente las diversas partes de la Biblia, o valorarlas con justicia, debemos considerarlas como los diferentes miembros de una estructura vitalmente organizada, donde cada una realiza su función apropiada y transmite su porción de la verdad... Si hubiera existido un solo evangelio, también la enseñanza de la iglesia habría sido unilateral. En base al Evangelio de Mateo, no se les hubiera probado tan claramente a los ebionitas la naturaleza superior de Cristo, como fue posible con el Evangelio de Juan; sin embargo, el de Mateo refutó mejor las ideas de los gnósticos. Así, al combinar en el canon los cuatro evangelios, la iglesia cuenta con defensa en todos los frentes. Por eso uno de los padres primitivos (Ireneo) llamó apropiadamente a los Evangelios los cuatro pilares de la iglesia; cada uno sostiene su parte de la estructura, protegiéndola para que no caiga en alguna de las formas de doctrina falsa que surgieron debido a perspectivas parciales de la verdad” (pp. 31-32). Aunque han variado mucho los puntos de vista de la iglesia acerca de las teorías, sobre ningún otro tema ha existido acuerdo mayor que con respecto a la inspiración misma. Esto se puede resumir en una definición general: La inspiración es la energía activa del Espíritu Santo por la cual las personas

santas escogidas por Dios han proclamado oficialmente la voluntad de Él, como se nos revela en la Santa Biblia.³

Inspiración y revelación. Por *revelación* entendemos la comunicación directa de Dios de un conocimiento que la facultad de la razón humana no puede obtener, o que la persona que lo recibe desconocía por alguna causa. Por *inspiración* entendemos la energía activa del Espíritu Santo por la cual personas santas fueron capacitadas para recibir la verdad religiosa y comunicarla a otras sin error.⁴ Mostrarle al ser humano algo que se encuentra en la mente de Dios es revelación cuando se considera desde el punto de vista de la verdad que se da a conocer; es inspiración cuando se consideran los métodos con que se imparte y transmite. El significado más profundo de esta distinción se encuentra en las diferencias entre el oficio del Hijo y el del Espíritu. El Hijo es el Revelador, el Espíritu Santo es el Inspirador. El Hijo es la Palabra viva y eterna de Dios que “habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad” (Juan 1:14) y “en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (Colosenses 2:3). Jesús como el Verbo divino fue a la vez el Revelador y la Revelación. Como el Revelador, nuestro Señor declaró que “nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mateo 11:27; Lucas 10:22). Como la Revelación, Él es Dios “manifestado en carne” (1 Timoteo 3:16). El Espíritu Santo es el Inspirador, cuyo trabajo consiste en dar a conocer a los seres humanos la verdad que se encuentra en Jesucristo. Jesús es la Verdad, el Espíritu Santo es el Espíritu de verdad. Por eso dijo: “Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo hará saber” (Juan 16:14). En la Biblia hay expresiones que muestran revelación así como inspiración, tales como Hebreos 1:1-2: “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo”. Aquí se hace referencia a la revelación como el cuerpo de verdades que recibieron los profetas, y también a la inspiración como el método por el cual recibieron y administraron esas verdades. “En otro tiempo” sólo puede indicar la naturaleza progresiva de la revelación, aludiendo a las etapas sucesivas en que Dios reveló la verdad a los antiguos profetas. “Muchas maneras” se refiere a la inspiración que incluye visiones, sueños, éxtasis u otras formas de manifestación que se hallan en el Antiguo Testamento. Aquí, entonces, la revelación y la inspiración están unidas, y lo que

estaba implícito en el Antiguo Testamento se cumple plenamente en el Nuevo, tanto en el contenido como en el método.

Posibilidades de la inspiración. No cabe duda de que el Padre de los espíritus puede actuar en la mente de sus criaturas, y esta acción puede extenderse al grado que sea necesario para cumplir los propósitos de Dios. Esta verdad ha dado lugar a lo que se conoce como grados de revelación, pero que debería considerarse de manera más precisa como factores en toda revelación. El primero es la “superintendencia”, es decir, la creencia de que Dios guía de tal manera a quienes ha elegido como instrumentos de la revelación que los escritos de éstos están libres de error. Luego sigue el factor de la “elevación”, en la que las mentes de los instrumentos escogidos reciben mayor comprensión y se eleva su percepción por encima de la medida natural del humano. El factor superior y el más importante es el de la “sugerencia”, es decir, la sugerencia directa e inmediata de Dios al hombre por medio del Espíritu en cuanto a las ideas que utilizará, o incluso las palabras que debe emplear, a fin de que sean medios que transmitan la voluntad divina a los demás. Toda idea clara respecto a la inspiración debe incluir estos factores en diversos grados, pero considerarlos grados de inspiración como si las porciones de la Biblia fueran la Palabra de Dios en distintos grados, definitivamente debilitaría la autoridad de la Biblia como totalidad. Este error surge por no distinguir entre la revelación como el aspecto variable y la inspiración como el aspecto constante; aquella proporciona el material por medio de la “sugerencia” cuando no se puede obtener de otra manera, mientras que ésta guía al escritor en cada punto, asegurando así al instante la verdad infalible de su material y la selección y distribución apropiadas. Por esta razón concluimos que Dios nos dio la Biblia mediante la inspiración plenaria, incluyendo los elementos de superintendencia, elevación y sugerencia de tal manera y a tal grado que la Biblia es la infalible Palabra de Dios, la autorizada regla de fe y práctica de la iglesia.⁵

Nuestra incapacidad para explicar esta extraordinaria acción de Dios en la mente humana no puede constituir una objeción a la doctrina de la inspiración. La sicología no puede explicar satisfactoriamente la interacción entre la mente y el cuerpo del ser humano, ni la manera en que se imprimen ideas en la mente. Pero sería incorrecto negar que exista tal interacción. Si las personas pueden comunicar sus ideas por medio del lenguaje y darse a entender así a los demás, ciertamente el

Autor de nuestro ser puede revelarse a los humanos. Es irrazonable suponer que Dios, el “Padre de los espíritus”, no tenga la facultad de comunicar la verdad a la mente de las personas o enseñarles lo concerniente a su bienestar eterno.⁶

Necesidad de la inspiración. Sabemos que la inspiración es necesaria debido a la naturaleza de los temas que revela la Biblia. *Primero*, existen verdades que no conoceríamos si no fuera por la inspiración especial. Hay verdades históricas, hechos del pasado, que jamás habríamos conocido si Dios no los hubiera revelado de manera sobrenatural, tales como la creación del mundo y la historia de los tiempos anteriores al diluvio. Aun cuando se acepte que existieron fuentes escritas y tradiciones orales que se transmitieron desde tiempos pasados, se necesitaba la inspiración de superintendencia para que los relatos fueran verdaderos y libres de error. *Segundo*, el lenguaje autoritativo de la Biblia demuestra que hubo inspiración. Los escritores no comunican sus ideas sino que, al empezar sus mensajes, usan frases tales como: “Así dijo Jehová”. Sólo en base a esto demandan aprobación. De ello deducimos que los escritores sagrados hablaron impulsados por el Espíritu Santo, o que debemos de considerarlos como impostores, una conclusión invalidada por la calidad y el carácter perdurable de sus obras. Repetimos que si la Biblia no fuera inspirada por Dios, no podría declarar —como lo hace— que es la norma infalible de la verdad religiosa. La Santa Biblia llega a ser la regla divina de fe y práctica sólo cuando estamos convencidos de que los escritores recibieron ayuda de una influencia sobrenatural y divina, brindada de tal modo que los preservó infaliblemente de todo error.

TEORÍAS DE LA INSPIRACIÓN

Varias teorías han surgido intentando armonizar y explicar la relación entre el elemento divino y el humano en la inspiración de la Biblia. El cristianismo, sin embargo, se basa en la realidad de la inspiración y no depende de ninguna teoría sobre el origen de sus escritos sagrados. Las explicaciones racionalistas dan excesiva importancia al elemento humano, en tanto que las teorías supranaturalistas lo minimizan, sosteniendo que los escritores sagrados estaban tan poseídos por el Espíritu Santo que fueron instrumentos pasivos en lugar de agentes activos. La teoría dinámica se presenta como punto medio entre los dos extremos y es la que más acepta la iglesia en general. Debemos aclarar

que las teorías erróneas no son calificadas como tales por estar esencialmente equivocadas, sino porque al hacer excesivo énfasis en un elemento en particular, no explican de modo adecuado el amplio alcance de los fenómenos bíblicos. Clasificaremos esas teorías de la siguiente manera: (1) la teoría mecánica o de dictado, que recalca el elemento sobrenatural; (2) la teoría de la intuición y la de la iluminación, que recalcan el elemento humano; y (3) la teoría dinámica o de mediación.

Teoría mecánica o de dictado. Esta teoría destaca el elemento sobrenatural al grado de que la personalidad del escritor queda de lado; bajo la dirección del Espíritu Santo, él viene a ser un simple amanuense o escribiente. Como representante de esta posición extrema, Hooker dice: “Ellos no hablaron ni escribieron ninguna palabra por sí mismos, sino que expresaron sílaba por sílaba lo que el Espíritu ponía en sus labios”.⁷ A fin de explicar las peculiaridades de la expresión individual en esta teoría, Quenstedt dice: “El Espíritu Santo inspiraba a sus amanuenses las expresiones que hubieran empleado de haberseles permitido hacerlo solos”. Después del exilio se desarrolló entre los judíos una doctrina extravagante acerca de la inspiración mecánica, la cual prevalecía aún en el tiempo de Cristo. Algunos talmudistas sostenían que Moisés había escrito todo el Pentateuco, incluyendo la descripción de su propia muerte que escribió derramando lágrimas. La mayoría de los talmudistas atribuían a Josué los últimos ocho versículos. La libertad con que Cristo usó las Escrituras muestra cuánto había superado Él la esclavitud a la letra. Si afirmaba: “Escrito está”, también declaraba: “Pero yo os digo”. Podemos argumentar las siguientes objeciones contra esta teoría débil: (1) Niega la inspiración de las personas, afirmando que sólo los escritos eran inspirados; pero la Biblia enseña que “los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2 Pedro 1:21). Por ello I. A. Dorner, en *System of Christian Doctrine* (Sistema de doctrina cristiana, I:624), la denomina “teoría docética” porque los escritores sólo lo eran en apariencia, cumpliéndose todo efecto secundario en medio de la pasividad de los instrumentos. (2) La teoría mecánica no concuerda con los hechos. La Biblia misma da evidencia de que los escritores actuaron de diversas maneras pero bajo la inspiración de un solo Espíritu. Algunas revelaciones de la verdad se entregaron en forma audible: “Cuando entraba Moisés en el Tabernáculo de reunión para hablar con Dios, oía la voz que le hablaba de encima del propiciatorio que estaba sobre el Arca del testimonio, de entre los dos

querubines. Así hablaba con él” (Números 7:89). En Hechos 9:5 Pablo también exclama: “¿Quién eres, Señor? Y le dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues”. Estos pasajes bíblicos sólo pueden referirse a una revelación audible (Éxodo 3:4; 20:22; Hebreos 12:19; Daniel 4:31; Mateo 3:17; 17:5; Apocalipsis 19:9; 1:10-11). No obstante, en varias ocasiones los escritores mencionan fuentes, utilizan su conocimiento histórico o relatan sus propias experiencias. Tal es el caso del Evangelio de Lucas y de Hechos de los Apóstoles. (3) El tercer argumento, y quizá el más fuerte contra esta teoría, es que no concuerda con la manera conocida en que Dios obra en el alma humana. Mientras más elevadas y exaltadas sean las comunicaciones divinas, mayor es la iluminación del alma y más plenamente toma posesión el ser humano de sus facultades naturales y espirituales. La teoría mecánica tal vez se aplique en algunos casos, pero es muy limitada e insuficiente como para establecer una teoría general acerca de la inspiración.

Teoría de la intuición. Según esta teoría, la inspiración es sólo el conocimiento natural del ser humano, elevado a un plano superior de desarrollo. Es racionalista en extremo y prácticamente niega el elemento sobrenatural de la Biblia. Su debilidad radica en que la comprensión humana de la verdad está contaminada por un intelecto confuso y por afectos equivocados. “El hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura; y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente” (1 Corintios 2:14). Por tanto, no puede por sí mismo penetrar los misterios divinos y necesita una comunicación directa de la verdad mediante el Espíritu. Sheldon declara: “La teoría de la intuición menosprecia la idea de la operación directa del Espíritu Santo, dando a entender que las aptitudes intelectuales de los escritores bíblicos, por virtud propia, les permitió conocer toda la verdad que transmitieron”.

Teoría de la iluminación. Esta teoría difiere de la anterior porque habla de una elevación de las percepciones religiosas, no de las facultades naturales. Se ha dicho que es semejante a la iluminación espiritual que todo creyente recibe del Espíritu Santo en la experiencia cristiana. Según esta teoría, la inspiración de los escritores de la Biblia difiere sólo en grado, no en clase, de la que les pertenece a todos los creyentes. Aunque la iluminación mediante la intensificación de la experiencia puede preparar la mente para recibir la verdad, no es en sí la comunicación de esa verdad. Se verá que el elemento de la “elevación” se expan-

de aquí más allá de lo correcto, convirtiéndose en la base de una teoría errónea acerca de la inspiración.⁸

Teoría dinámica. Esta es una teoría de mediación, con el fin de explicar y conservar en correcta armonía los factores divino y humano en la inspiración de la Biblia. Sostiene que a los escritores sagrados se les otorgó una ayuda extraordinaria que no interfirió con sus características y actividades personales. Preserva la verdad bíblica de que Dios habla a través de agentes humanos, pero insiste en que éstos no se limitan a ser meros instrumentos pasivos. Muy poco se puede objetar contra esta teoría. La han defendido teólogos notables como Pope, Miley, Strong, Watson, Wakefield, Summers, Ralston y Hills, y con algunas modificaciones, Curtis, Sheldon, Martensen y Dorner. A diferencia de la teoría de la intuición, afirma que en la inspiración hay un elemento sobrenatural, no sólo la razón intuitiva natural. Al igual que la teoría de la iluminación, afirma que en los escritores sagrados hubo una “elevación” que preparó su mente y corazón para recibir el mensaje, pero insiste en que la teoría es inadecuada porque, además de los medios preparados, tiene que ocurrir una comunicación divina de la verdad.

PRUEBAS BÍBLICAS DE LA INSPIRACIÓN DIVINA

La Biblia declara que es inspirada por Dios. Puesto que el término “inspiración” denota la agencia específica del Espíritu Santo como autor de las Escrituras sagradas, tenemos que darle prioridad al testimonio de la Biblia misma. Pope declara que no se trata de un argumento en círculo cuando recibimos el testimonio de la Biblia respecto a sí misma, si recordamos que en lo divino las credenciales siempre están en primer lugar y sus evidencias deben sustentarlas. Veremos estas credenciales en el siguiente orden: (1) el testimonio del Antiguo Testamento; (2) las declaraciones de nuestro Señor; y (3) el testimonio de los apóstoles.

El testimonio del Antiguo Testamento. Los escritores del Antiguo Testamento recibieron comunicaciones de la verdad divina en muchas ocasiones y de diversas maneras. Los patriarcas recibieron revelaciones de Dios y algunas fueron puestas por escrito, pero es evidente que no se declararon oficialmente estos relatos como Escritura. Al parecer, a Moisés se le otorgó una prerrogativa especial como fundador de la nación de Israel porque se dice: “Nunca más se levantó un profeta en Israel como Moisés, a quien Jehová conoció cara a cara” (Deuteronomio 34:10). Él tuvo el privilegio de formar el primer cuerpo de literatura

conocida como Escritura sagrada. Sabiendo que contaba con la inspiración del Espíritu, Moisés a menudo le recordaba a la gente que él daba mensajes por autoridad divina; las palabras que vemos con mayor frecuencia son: “Jehová dijo a Moisés” o “habló Jehová a Moisés”. David también declaró haber recibido inspiración divina diciendo: “El espíritu de Jehová habla por mí, su palabra está en mi lengua” (2 Samuel 23:2). Los profetas posteriores entregaron sus predicciones, no sólo en el nombre de Jehová, sino como mensajes inspirados directamente por el Espíritu. Isaías iniciaba con frecuencia sus mensajes proféticos con la frase: “Así dice Jehová”; Jeremías, Ezequiel y algunos profetas menores usaban expresiones tales como: “Vino a mí palabra de Jehová”, “Me dijo Jehová” o “Así dice Jehová”. En su profecía Moisés parece hablar anticipadamente de la llegada de una nueva era, en la que el Espíritu Santo sería comunicado en sus oficios proféticos a todo el pueblo de Dios: “Ojalá todo el pueblo de Jehová fuera profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos” (Números 11:29). Sin duda esta era una referencia profética al Pentecostés y debe comprenderse en un sentido diferente al de las revelaciones originales dadas a las personas. Cristo es la revelación verdadera y suprema de Dios, y la venida del Espíritu es la realización e interpretación de la verdad que hay en Él.

Las declaraciones de nuestro Señor. Cristo declaró que el Antiguo Testamento tenía autoridad divina y su testimonio debe ser la palabra final respecto a la naturaleza y los resultados de la inspiración. Su testimonio satisface en forma plena las demandas de la fe cristiana. Él consideraba el Antiguo Testamento como canon completo y declaró expresamente que aun la regla o el mandamiento más pequeño debía cumplirse. Esto quiso decir al usar las palabras “ni una jota ni una tilde” (Mateo 5:18). A ello podemos añadir que la naturaleza del testimonio de nuestro Señor es tal que, aun cuando aprueba a todos los escritores sagrados, habla como alguien que está por encima de ellos. Jamás declaró que poseía la inspiración limitada de los profetas porque “al Padre agradó que en él habitara toda la plenitud” (Colosenses 1:19), y porque “en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (Colosenses 2:9). Asimismo tenemos el testimonio de Juan el Bautista acerca de la autoridad suprema de Cristo: “El que viene de arriba está por encima de todos; el que es de la tierra es terrenal y habla de cosas terrenales. El que viene del cielo está por encima de todos... porque aquel a quien Dios envió, las palabras de Dios habla, pues Dios no da

el Espíritu por medida” (Juan 3:31, 34). En estas palabras de Cristo se unen la plenitud de la revelación y la forma más elevada de inspiración.

A los judíos que se oponían a él, les dijo: “¿Por qué también vosotros quebrantáis el mandamiento de Dios por vuestra tradición?” (Mateo 15:3, 6). Así declaró expresamente que el Antiguo Testamento era la Palabra de Dios. En el desierto, Cristo le respondió al tentador: “Escrito está”; entre los judíos esta frase significaba que la cita procedía de uno de los libros sagrados y, por tanto, era divinamente inspirado. Jesús usó citas de cuatro de los cinco libros de Moisés, Salmos, Isaías, Zacarías y Malaquías. Reconoció la triple división de las Escrituras que conocían los judíos: la ley, los profetas y los salmos (Lucas 24:44-45) y declaró que daban testimonio de Él. En una controversia con los judíos salió a relucir esto otra vez, cuando dijo: “Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí” (Juan 5:39). Después afirmó que la Escritura era la Palabra de Dios y que no se debía quebrantar (Juan 10:35). Después de la resurrección, al hablar con los dos discípulos en el camino a Emaús, se dice que “comenzando desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían” (Lucas 24:27). Él reconoció el contenido completo de la Escritura como unidad y declaró especialmente que se refería a su persona y obra.

El testimonio de los apóstoles. Veamos ahora el testimonio de los apóstoles respecto a la inspiración del Antiguo y del Nuevo Testamento. Primero debemos considerar el testimonio del apóstol Pedro, quien antes del Pentecostés se levantó entre los apóstoles y otros discípulos y dijo: “Hermanos, era necesario que se cumpliera la Escritura que el Espíritu Santo, por boca de David, había anunciado acerca de Judas, que fue guía de los que prendieron a Jesús” (Hechos 1:16). Algunos han considerado esta declaración como una definición general de inspiración: “el Espíritu Santo” habló, la “boca de David” fue el instrumento, y el resultado fue “la Escritura” (Pope, *Compendium*, I:164). Pablo cita constantemente el Antiguo Testamento en sus escritos usando gran variedad de términos, tales como “las Escrituras de los profetas” (Romanos 16:26), “las Sagradas Escrituras” (2 Timoteo 3:15) y expresiones similares. Afirma la unidad de la Biblia en el siguiente texto: “Toda la Escritura es inspirada por Dios”, declarando que es “útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el

hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra” (2 Timoteo 3:16-17). La naturaleza de la Epístola a los Hebreos es tal que su composición depende del Antiguo Testamento como Escritura sagrada. Considera el Antiguo Testamento como palabras de Dios, expresadas por el Espíritu Santo y preservadas para la iglesia cristiana en un libro citado como autoritativo e infalible. Otra peculiaridad de esta epístola es que utiliza la misma expresión para referirse al testimonio del Espíritu y a la personalidad del escritor. Citando Jeremías 31:31, el autor de la epístola dice: “El Espíritu Santo nos atestigua lo mismo, porque después de haber dicho: Este es el pacto que haré con ellos después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus corazones, y en sus mentes las escribiré” (Hebreos 10:15-16). Otra contribución de la epístola es que considera el Antiguo Testamento como una fase rudimentaria de la revelación divina, y al Nuevo Testamento, o Testamento cristiano, como la consumación de lo que había empezado previamente. De ahí que el escritor declare: “Tenéis necesidad de que se os vuelva a enseñar cuáles son los primeros rudimentos de las palabras de Dios”, es decir, el Antiguo Testamento (Hebreos 5:12).

Consideremos también el testimonio de los apóstoles acerca de la inspiración de las Escrituras del Nuevo Testamento. Como grupo, están unidos en la creencia de que sus mensajes proceden de Dios, su Salvador, por medio del Espíritu Santo. En todos sus escritos dan a entender que la inspiración es un hecho. Pero existen también afirmaciones directas que brindan evidencia indiscutible de la inspiración. Pedro da la siguiente exhortación: “Que tengáis memoria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas, y del mandamiento del Señor y Salvador, dado por vuestros apóstoles” (2 Pedro 3:2). Aquí se mencionan juntas la revelación hecha a los profetas del Antiguo Testamento y la que se hizo a los apóstoles del Nuevo Testamento, mostrando que tienen igual autoridad. Esta idea se desarrolla más adelante en el capítulo, donde habla de cosas difíciles de entender en los escritos de Pablo, “las cuales los indoctos e inconstantes tuercen (como también las otras Escrituras) para su propia perdición” (2 Pedro 3:16). Hallamos aquí un testimonio directo y definido de la inspiración de los escritos paulinos, clasificados con “otras escrituras” de igual autoridad. Pablo mismo atribuye a Cristo sus revelaciones y al Espíritu Santo sus inspiraciones. Del primero testifica que Dios lo llamó por su

gracia, para “revelar a su Hijo” en él a fin de que lo predicara entre los gentiles (Gálatas 1:16); también declara que se le dio a conocer el misterio “por revelación” (Efesios 3:3); mientras que del segundo testimonia: “Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido. De estas cosas hablamos, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual” (1 Corintios 2:12-13). Tampoco podemos omitir el testimonio de Juan, quien en su primera epístola habla de “la unción del Santo” (1 Juan 2:20), un privilegio que en cierta medida poseen todos los creyentes verdaderos, pero que en su grado máximo, como se dijo antes, pertenece sólo a los apóstoles y profetas como escritores de la Biblia. Sin embargo, en Apocalipsis 1:10 Juan declara que estaba “en el Espíritu”, lo que, en conexión con un versículo del último capítulo, indica que utilizó tal expresión en el sentido en que se usaba respecto a los profetas del Antiguo Testamento que hablaban por inspiración. Por tanto, leemos: “Estas palabras son fieles y verdaderas. El Señor, el Dios de los espíritus de los profetas, ha enviado su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto” (Apocalipsis 22:6). Los dos evangelistas históricos, Marcos y Lucas, no participaron directa e inmediatamente de la promesa del apostolado, sino sólo en forma indirecta y mediata por medio de Pedro y Pablo. Al tratar del canon estudiaremos más acerca de estos escritores.

VALOR DEL TEMA PARA LA TEOLOGÍA

Ningún otro tema ha sido más importante en el estudio de la teología que el de la inspiración de la Biblia. Refiriéndonos de nuevo a la frase “el Espíritu Santo, por boca de David” (Hechos 1:16), veremos el valor teológico del tema desde tres aspectos: (1) el Espíritu Santo como la fuente de inspiración; (2) las personas santas como instrumentos de inspiración; y (3) la Biblia como un cuerpo de verdades inspiradas por Dios.

El Espíritu Santo como la fuente de inspiración. Así como la paternidad es propiedad del Padre, y la filiación, propiedad del Hijo, el proceso le pertenece al Espíritu Santo. Tal como el Hijo es el revelador del Padre y, por ello, la Palabra eterna, así el Espíritu inspirador, que procede del Padre y del Hijo, es la única base de comunicación entre Dios y el ser humano. Vemos, pues, que el Espíritu Santo es el Espíritu

de la verdad, y como tal, preside la impartición de toda verdad. En relación con la obra reveladora del Hijo, sólo Él es el Autor de la inspiración. Entonces, podemos decir “que aun cuando la Escritura es inspirada por Dios, sólo el Espíritu es el Dios que inspira”.

Los instrumentos de la inspiración. Al recalcar que la Biblia es la Palabra de Dios, y por ello inspirada por el Espíritu que le otorga autoridad divina, no debemos pasar por alto que la Biblia tiene un elemento humano. No sólo el Espíritu Santo habló a través de David; también habló David. Se nos dice que “los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo”. Una mejor traducción sería: “los santos hombres hablaron de parte de Dios, siendo inspirados por el Espíritu Santo”. Estas dos oraciones no se oponen entre sí, sino que juntas expresan el alcance total de la inspiración. Así como Jesús, el Verbo de Dios, era a la vez divino y humano, también debemos ver de esa manera la Palabra escrita. Pasar por alto las dos naturalezas de Cristo significa dirigirnos al unitarismo por un lado, o al docetismo por el otro. Si ignoramos los dos elementos en la Palabra escrita, subestimamos su autoridad divina o su interés humano. Tal como Jesús fue crucificado en debilidad pero resucitó por el poder de Dios, también los enemigos de la Biblia la han atacado incesante y duramente, pero ella vive para siempre como un monumento perdurable de la verdad divina. Así como fue necesario que Jesús participara de nuestras debilidades a fin de apelar al corazón de los seres humanos, también el carácter de la Biblia es sumamente humano, escudriñando el corazón de las personas, “viva, eficaz y más cortante que toda espada de dos filos: penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón” (Hebreos 4:12).

Los instrumentos de la inspiración poseían carácter y preparación. Eran hombres santos. Al haber sido santificados por medio de la verdad, estaban preparados para su oficio y labor. Puesto que sólo personas morales y espirituales pueden comprender la verdad moral y espiritual, los instrumentos de la inspiración necesariamente tuvieron que haber sido santos de corazón y de vida. Sus facultades fueron preparadas por la influencia inmediata del Espíritu inspirador, quien utilizó a esas personas para cumplir el propósito que tenían por delante: la formación de la Santa Biblia. No fueron instrumentos pasivos sino agentes activos con todo el alcance de sus facultades. Sus características y capa-

ciudades naturales, lejos de quedar ocultas, fueron elevadas y fortalecidas.

La Biblia como un cuerpo de verdades inspiradas por Dios. Si Dios habló a través de personas santas, se deduce que sus declaraciones deben constituir un cuerpo de verdades divinas. A éste aplicamos el término Santa Biblia, la cual nos fue dada por inspiración plenaria. Con este término no nos referimos a alguna de las teorías mencionadas, sino al carácter del cuerpo de verdades. Al hablar de inspiración plenaria queremos decir que toda la Biblia y cada una de sus partes son inspiradas por Dios. Esto no apoya necesariamente la teoría mecánica de la inspiración, como algunos afirman, ni algún método en particular; sólo implica que el resultado de esa inspiración proporciona la Santa Biblia como la regla de fe final y autoritativa en la iglesia.

A veces se pregunta qué seguridad tenemos de que Cristo quería preservar y continuar sus enseñanzas en un nuevo volumen de Escritura sagrada. Todo lo que necesitamos se encuentra en una promesa inclusiva que Él hizo a sus discípulos: “Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar. Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad, porque no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo lo que oiga y os hará saber las cosas que habrán de venir. Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo hará saber” (Juan 16:12-14). Nuestro Señor aprobó las Escrituras del Antiguo Testamento como los relatos preparatorios de su propio evangelio y reino. Por tanto, era necesario que estos llegaran a su cumplimiento pleno con las Escrituras del Nuevo Testamento, las que completarían su significado e imprimirían en todo el cuerpo de la Escritura el sello de su revelación perfecta.⁹

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. “Por inspiración entendemos la energía activa del Espíritu Santo, con cuya guía los medios humanos elegidos por Dios han proclamado oficialmente la voluntad divina en forma oral, o han escrito las diversas porciones de la Biblia” (Field, *Handbook of Chr. Th.*, 53).
2. “La doctrina común de la iglesia es, y siempre ha sido, que la inspiración fue una influencia del Espíritu Santo en la mente de algunos hombres escogidos, haciéndolos instrumentos de Dios para la comunicación infalible de los pensamientos y voluntad divinos. Fueron instrumentos de Dios al grado de que, lo que ellos decían, lo decía Dios” (Hodge, *Syst. Th.*, 154).
3. William Lee pregunta: “¿De dónde proviene el título Sagradas Escrituras?” “En la fuente original vemos que se usa el término porque aquí las ideas de Verbo Eterno y Espíritu Divino son, en cierto grado, correlativas. El Verbo, divina y eternamente *creador*, tiene al Espíritu como el principio divina y eternamente *vivificador* en Él y consigo mismo. Por la

agencia del Espíritu divino se introducen el significado y la voluntad del Verbo Eterno en la existencia misma. Toda actividad divina en el mundo es orgánica. Así también la organización de la revelación de Dios conforma un sistema que abarca todas las áreas; que ayuda a llevar luz a la oscuridad; cuyo centro es Cristo, a quien debe referirse toda revelación de los primeros tiempos, y de quien ha procedido toda revelación de períodos posteriores en virtud del Espíritu Santo impartido por Él al mundo. Esta agencia del Espíritu Santo, por la fuerza misma del término, forma la esencia de la idea de inspiración; por tanto, los dos conceptos indicados —el del Verbo Eterno como la Persona divina que revela, y el del Espíritu Santo como la Persona divina que inspira— son los pilares sobre los que debe basarse toda teoría respecto a la Biblia y su origen para que sea digna de atención” (Lee, *Insp. of Scr.*, 25-26).

4. En Dios como Logos están unidos siempre el Verbo y la Acción: “Él dijo, y fue hecho; él mandó, y existió” (Salmos 33:9).

La transición a un documento escrito, compuesto de acuerdo con la voluntad de Dios, de ninguna manera resta el poder y la eficacia de su Palabra. Sobre esta presuposición se basa toda la idea de la inspiración (Rudelbach; Lee, *Insp. of Scr.*, 25).

5. Si a los santos evangelios les quitamos la idea del Espíritu inspirador que guió la pluma del escritor sagrado en cada oración, palabra y letra, entonces desaparece la unión celestial, el poder divino del Libro. Ya no seguimos el relato del cielo ni escuchamos la voz de Dios. La *shekinah* ha salido del propiciatorio; el sacrificio divino ya no arde en el altar y la gloria ha abandonado el templo cristiano (Ralston, *Elem. of Div.*, 600).
6. Es razonable pensar que el Ser supremo mismo sugirió a la mente de los escritores las ideas y doctrinas formuladas en la Biblia. Éstas son totalmente dignas del carácter divino y promueven los intereses supremos del ser humano; mientras más importante sea la comunicación y más cuidado se tenga para preservar a las personas de error, animándolas a seguir la santidad y guiándolas a la felicidad, más razonable es esperar que Dios realice la comunicación libre de todo error. En realidad, el concepto de inspiración entra esencialmente en nuestra idea acerca de la revelación de Dios, así que negarla significaría afirmar que no hay revelación (Wakefield, *Chr. Th.*, 72).
7. Según Filón, “un profeta no dice nada por sí mismo sino que en todas sus declaraciones actúa como intérprete al impulso de otro; mientras está bajo la inspiración, permanece en ignorancia, la razón se retira de su lugar y rinde la fortaleza de su alma cuando el Espíritu divino entra y mora en él, tomando control del mecanismo de la voz y expresando claramente a través de ella lo que profetiza”. “Josefo sostiene que incluso los relatos históricos se obtuvieron por inspiración directa de Dios”, de manera que como decían los rabinos, “Moisés no escribió ni una palabra basado en su propio conocimiento”.

Charles Hodge, quien sostiene que la inspiración de la Biblia se extiende a las palabras, dice que “esto está incluido en la infalibilidad que el Señor atribuye a las Escrituras. El simple informe o relato humano de una revelación divina será necesariamente no sólo falible, sino más o menos erróneo. Las ideas se hallan en las palabras. Las dos son inseparables. Si las palabras sacerdote, sacrificio, rescate, expiación, propiciación por la sangre y otras similares no tienen autoridad divina, entonces la doctrina que expresan no posee tal autoridad divina”. Sin embargo, si la declaración de Hodge es verdadera, es evidente que tiene que ver con la teoría dinámica de la inspiración más que con la teoría mecánica.

8. Algunos autores que han defendido la teoría de la iluminación son: E. G. Robinson: “El oficio del Espíritu en la inspiración no difiere del que realizó para los cristianos en el tiempo cuando se escribieron los Evangelios”; Ladd: “La inspiración, como la condición subjetiva de la revelación bíblica y el predicado de la Palabra de Dios, es específicamente

la misma obra iluminadora, vivificante, inspiradora y purificadora del Espíritu Santo que se lleva a cabo en las personas de la comunidad de creyentes”.

A. A. Hodge rechaza la teoría de la iluminación, diciendo: “La iluminación espiritual es un elemento esencial de la obra santificadora del Espíritu Santo de la que pueden participar todos los cristianos verdaderos. Jamás conduce a conocer una verdad nueva sino sólo a discernir la belleza y poder espirituales de la verdad ya revelada en la Biblia” (Hodge, *Outlines of Th.*, 68).

9. Cristo hizo plena provisión para preservar su doctrina perfecta. En una gran promesa nos dio todo lo que necesitamos para dar seguridad a nuestro corazón, declarando que sus afirmaciones serían reavivadas con unidad inquebrantable en la memoria de sus discípulos: “Él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho”. Lo que Cristo aún no podía decir de sí mismo, su Espíritu lo revelaría: “Él os guiará a toda la verdad... y os hará saber las cosas que habrán de venir”. El Espíritu en realidad era Él mismo, volviendo a declarar sus palabras por medio de su Agente, revelando su persona y obra y cumpliendo su profecía del futuro. Finalmente, la sanción de nuestro Señor hace que la Escritura sea la revelación terminada que jamás ha de ser remplazada. Claramente se dice que el Espíritu Santo comunicaría a los apóstoles todo lo que el Revelador tenía que decirle al mundo, no como revelación adicional de parte del Espíritu, sino para consolidar la enseñanza del Salvador en perfecta unidad y desarrollar su significado perfecto. Ninguna corriente futura de revelación sería superior al manantial de la verdad abierto en Él. Por eso, respecto al Libro, podemos repetir lo dicho en cuanto a la enseñanza de nuestro Señor: la Biblia quiere decir toda la revelación, y toda la revelación quiere decir la Biblia (Pope, *Compendium*, I:40-41).

CAPÍTULO 8

EL CANON

Hemos visto el tema de la revelación, de manera objetiva, como un apocalipsis o una demostración divina de la verdad, y de manera subjetiva, como la fe que recibe el ser humano; además, consideramos la manera divina y humana en que esta revelación se puso por escrito mediante la inspiración del Espíritu. Nos resta completar el estudio viendo más detalladamente el carácter específico de la Biblia, como el libro que contiene los documentos de la fe cristiana autorizados por Dios. Esto nos conduce directamente a estudiar el canon de la Biblia, que hemos de considerar no sólo como la regla cristiana de fe y práctica, sino también como la norma crítica y fundamental del pensamiento cristiano.

Al decir que un libro es canónico, nos referimos a su derecho de ocupar un lugar en la lista de escritos sagrados. *Canon* (κανών) significa literalmente *vara recta* o *caña para medir*. Se utiliza en sentido activo y pasivo: en el activo, como prueba o medida estándar; en el pasivo, aplicado a lo que se mide. Con este sentido dual se aplica la palabra *canon* a la Santa Biblia. En el sentido objetivo, los libros canónicos son los que están a la altura de las medidas estándar. En el sentido subjetivo, los libros aprobados o canónicos llegan a ser la regla de fe de la iglesia. Esto parece indicar Gálatas 6:16, donde el apóstol Pablo pronuncia una bendición para “todos los que anden conforme a esta regla”. Según Semler y otros, originalmente *canon* significaba *lista*, empleándola los primeros escritores eclesiásticos para designar un catálogo de cosas que pertenecían a la iglesia. Se aplicaba así a la colección de himnos que cantaban en ocasiones festivas y, a veces, a la lista de nombres de los miembros de la iglesia. En particular se aplicaba a la lista de libros

aprobados públicamente, los que podían ser leídos en la iglesia para edificación e instrucción. En este sentido se distinguía entre los libros canónicos autorizados para leerse en la iglesia, y los apócrifos que podían leer para instrucción pero no como norma o regla de fe. Bicknell concuerda afirmando que *canónico* (κανονίζειν) se aplicaba a veces a un solo libro, pero que pronto se utilizó de manera más general, como un estándar al cual se podía apelar (Bicknell, *Thirty-Nine Art.*, 176).

El término *canon* se encuentra por primera vez en los escritos de Anfiloquio (380), aunque Atanasio usó la palabra *canónico* en sus *Epístolas Festales* (367). Desde el tiempo de Jerónimo se ha empleado *canon* tanto en el sentido objetivo como en el subjetivo, y cada uno depende del otro. La palabra *Biblia* se ha usado desde el siglo 5 y significa una colección de libros por excelencia. Probablemente Crisóstomo haya sido el primero en utilizarla.

Antes de realizar un estudio más detallado del desarrollo del canon, debemos notar lo siguiente:

1. No era la autoridad de la iglesia primitiva sino su testimonio lo que determinaba si un libro era canónico. Esta distinción es importante. La iglesia cree en milagros, no por la autoridad de los cristianos primitivos, sino por sus testimonios y evidencias; asimismo, no fue una decisión sobre la inspiración del contenido lo que hoy da autoridad a los evangelios y epístolas, sino el testimonio de la iglesia acerca de la autoría apostólica de esos escritos. “La autoridad de los primeros cristianos —dice Shedd— no es mayor que la de cualquier otro cristiano, pero su testimonio sí lo es”.¹

2. Las pruebas aplicadas por los cristianos primitivos a los libros que circulaban entre las iglesias eran simples, limitándose por lo general al origen o autorización apostólicos. Se consideraba incuestionable que el Señor sólo concedió a los apóstoles la autoridad para dirigir a la iglesia; por tanto, lo único que demandaban era comprobar con certeza la autoridad apostólica. Por esta razón jamás cuestionaron los evangelios de Marcos y Lucas, porque sabían que se habían escrito bajo la autoridad de Pedro y Pablo. Cuando había incertidumbre en cuanto a la autoría de un libro, se aplicaba la *regula fidei* o “regla de fe” mencionada anteriormente, además del testimonio de las iglesias que tenían esos documentos. Pero, esta armonía con la regla de fe, y el testimonio de las iglesias, se consideraban siempre como pruebas secundarias aunque suficientes.

3. También es necesario considerar el elemento humano en la formación del canon. Al respecto, hay un paralelo entre las Sagradas Escrituras y Aquél de quien ellas dan testimonio. Se ha indicado ya tal paralelo pero ahora le daremos mayor énfasis. Así como en la Persona de nuestro Señor hay un lado divino y otro humano, unidos en la vida del Dios-hombre, también en las Escrituras hay, por un lado, la revelación, la ley y la promesa divinas, y por el otro, aprehensión y representación humanas. Así como en las doctrinas acerca de la Persona de Cristo surgió el docetismo por un lado, minimizando la humanidad de Cristo a fin de exaltar su deidad, por el otro surgió el socinianismo, magnificando su humanidad a expensas de la divinidad. Respecto a las Escrituras también han habido docéticos y socinianos; aquellos las exaltaron a tal grado que resultó casi en bibliolatría, mientras que el racionalismo de éstos tenía el propósito e intención declarados de reducir por completo a la Biblia a un plano humano. Van Oosterzee dice que en cada paso el lector imparcial debe exclamar: “¡Cuán divino!” y después: “¡Cuán humano!” El no comprender y sostener la gran verdad de que el Verbo personal y encarnado era divino y humano condujo a opiniones heréticas; del mismo modo, el énfasis indebido en un aspecto de la Biblia a expensas del otro resulta desastroso, impidiendo tener una doctrina correcta y una experiencia genuina.

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Las Escrituras del Antiguo Testamento están organizadas en tres divisiones principales: la Ley (*tora*), los Profetas (*nebiim*), y los Escritos (*kethubim*) conocidos como hagiógrafos. La primera división incluía el Pentateuco; la segunda se dividía en Profetas Primitivos o Anteriores, que incluían los libros históricos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes; y los Profetas Posteriores: Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce; la tercera división incluía Salmos, Proverbios, Job, Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas y los cinco “rollos” o *Megilloth*: Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester. Debido a que Salmos era el primer libro de la tercera división, a veces se hablaba de las Escrituras como *la Ley, los Profetas y los Salmos* (Mateo 11:13; Lucas 16:16; Hechos 26:22; Romanos 10:5).

Los orígenes del canon del Antiguo Testamento son un misterio. Se nos dice que antes que muriera, Moisés escribió un libro de la ley y mandó que los levitas lo pusieran al lado del arca, para “que esté allí

como testigo contra ti” (Deuteronomio 31:26). En este libro de la ley se mandaba que todo rey futuro, “cuando se siente sobre el trono de su reino, entonces escribirá para sí en un libro una copia de esta Ley, del original que está al cuidado de los sacerdotes levitas. Lo tendrá consigo y lo leerá todos los días de su vida” (Deuteronomio 17:18-19). Después se dice que Josué hizo un pacto con el pueblo y “escribió estas palabras en el libro de la ley de Dios” (Josué 24:26). Esta parece haber sido una adición a lo que estaba bajo el cuidado de los levitas. Tiempo después Samuel, antes de establecer al pueblo bajo el reinado de Saúl, les expuso “las leyes del reino, y las escribió en un libro, el cual guardó delante de Jehová” (1 Samuel 10:25). Bajo las reformas de Josafat (ap. 914 a.C.) se purificó la adoración, eliminando los elementos del baalismo y exaltando la adoración a Jehová. En ese tiempo, bajo la dirección del rey, los príncipes juntamente con algunos levitas y sacerdotes llevaron “consigo el libro de la ley... y recorrieron todas las ciudades de Judá enseñando al pueblo” (2 Crónicas 17:9).

Pero la fecha resaltante en la formación del canon del Antiguo Testamento fue 621 a.C., cuando Hilcías descubrió el libro de la ley en el templo durante la primera parte del reinado de Josías. “Entonces el sumo sacerdote Hilcías dijo al escriba Safán: ‘He hallado el libro de la Ley en la casa de Jehová’... Asimismo el escriba Safán declaró al rey: ‘El sacerdote Hilcías me ha dado un libro’. Y Safán lo leyó delante del rey” (2 Reyes 22:8, 10). De inmediato el rey Josías convocó a los ancianos de Judá y Jerusalén, a los sacerdotes, a los profetas y a todo el pueblo, tanto pequeños como grandes, y “leyó en voz alta todas las palabras del libro del pacto que había sido hallado en la casa de Jehová. Después, puesto en pie junto a la columna, el rey hizo un pacto delante de Jehová, comprometiéndose a que... cumplirían las palabras... que estaban escritas en aquel libro. Y todo el pueblo confirmó el pacto” (2 Reyes 23:1-3). Este fue un evento importante en la historia del canon. Aunque Amós (759-745 a.C.) y Oseas (743-737 a.C.) mencionan la ley de Dios, no indican los libros que se incluían en el canon (Amós 2:4; Oseas 8:12). En su comentario acerca de la convocación de Josías, Sanday dice que ese fue un acto religioso solemne en el que tanto el rey como el pueblo, aceptando que el libro leído ante ellos expresaba la voluntad divina, reconocieron que debían obedecer sus preceptos. Este es el significado esencial del epíteto *canónico* al aplicarse a un libro;

quiere decir *autoritativo*, y lo es porque fundamentalmente su origen es divino (Sanday, *Bible E.R.E.*, ii 565).

La siguiente fecha importante respecto a la primera división del canon del Antiguo Testamento es la promulgación de la Ley en el tiempo de Esdras y Nehemías (ap. 500-450 a.C.). La ley de Moisés, “la cual Jehová había dado a Israel” (Nehemías 8:1ss.), fue leída ante el pueblo e hicieron un pacto que sellaron los príncipes, levitas y sacerdotes (Nehemías 9:38; 10:1ss.). Al estudiar los capítulos 8-10 de Nehemías, es evidente que el libro de Josué estaba incluido en el Pentateuco, o en el Hexateuco como lo tenemos ahora. Existe asimismo el testimonio del Pentateuco samaritano, que data también del tiempo de Esdras y Nehemías (500-450 a.C.). No obstante, es significativo que los samaritanos aceptaran como canónico sólo el Pentateuco, lo cual parece indicar que en esa fecha temprana, cuando los judíos y los samaritanos formaron comunidades separadas, el canon incluía sólo el Pentateuco. Podemos afirmar que por el año 440 a.C., ya se había aceptado como canónica la primera división de las Escrituras hebreas: la tora o Ley.

La historia de los samaritanos se relata en 2 Reyes 17:6, 24, 26-28, 33. El rey de Asiria llevó gente a Palestina para que ocupara el lugar de los judíos que habían llevado cautivos a la tierra del rey. Puesto que esa gente creía que el Dios de Israel estaba contra ella, se envió a un sacerdote judío cautivo para que les enseñara, pero combinaron la adoración a Jehová con la de sus propios dioses. Cuando Nehemías restauró Jerusalén, surgió hostilidad entre esa gente y los judíos. Green dice “que después de ser rechazados por los judíos, los samaritanos, para apoyar su afirmación de que provenían del antiguo Israel, ansiosamente adoptaron el Pentateuco que les había llevado un sacerdote renegado”. Pero esto da testimonio de que el Pentateuco, en su forma presente, existía ya desde la época de Esdras y Nehemías.

La segunda división, o sección profético-histórica del canon del Antiguo Testamento, conocida como los Profetas, se desarrolló también de modo gradual. Respecto a la razón por la que Esdras, Nehemías y Crónicas no forman parte de esta segunda división, Bicknell piensa que quizá cuando se compusieron estos libros, estaba muy avanzado el proceso para cerrar el canon. Asimismo opina que la manera libre en que el cronista trata el texto de Samuel y Reyes, junto con las extrañas variaciones en la traducción de Samuel en la Septuaginta, parecen indicar que estos libros no eran del todo reconocidos como canónicos por el

año 300 a.C. La referencia más antigua a los Profetas como lista definitiva la hallamos cerca del 200 a.C. En Eclesiástico (ap. 180 a.C.) hay una referencia a los “doce profetas”, como paralelo a Jeremías y Ezequiel (Eclesiástico 49:10), y una referencia en Daniel que cita a Jeremías como libro autoritativo (Daniel 9:2).² Por tanto, podemos considerar que esta división del canon se cerró por el año 200 a.C.

La tercera división, o los Hagiógrafos, resulta aun más desconocida. Como lo indica el nombre, contenía escritos de carácter diverso. La primera referencia que tenemos de ella se encuentra en el prólogo de Eclesiástico (130 a.C.), donde se utiliza la expresión “la Ley, los Profetas y los otros escritos”. En 1 Macabeos (7:17) se hace referencia al salmo 79 como Escritura. Podemos considerar que esta sección del canon se cerró cerca del año 100 a.C. Wakefield opina que el canon del Antiguo Testamento se originó más o menos de la siguiente manera: Cuando los judíos retornaron de Babilonia y restablecieron la adoración a Dios, reunieron los libros inspirados que aún poseían, comenzando así una biblioteca sagrada como la que habían formado antes con la Ley. A esta colección se agregaron los escritos de Zacarías, Malaquías y otros profetas y sacerdotes distinguidos que escribieron durante el cautiverio o poco después; y también los libros de Reyes, Crónicas y otros escritos históricos, compilados de los antiguos archivos de la nación. Llegó el momento cuando se consideró completa esta colección, y a los libros que la componían se les llamó Sagradas Escrituras, o la Ley y los Profetas. A veces utilizaban también la división triple, como se señaló previamente, refiriéndose a las Escrituras como “la Ley, los Profetas y los Salmos”.

Las autoridades judías reconocían que el canon del Antiguo Testamento, como lo conocemos hoy, ya existía en el tiempo de Cristo. Josefo dice: “Son solamente 22 los libros de los cuales podemos confiar que tienen autoridad divina; cinco de ellos son los de Moisés. Desde su muerte hasta el reinado de Artajerjes, rey de Persia, los profetas —que fueron los sucesores de Moisés— escribieron 13 libros. Los cuatro restantes contienen himnos de alabanza a Dios y documentos de vida para edificación humana” (*Contra Apión* 1:8). Nuestra Biblia actual cuenta con 24 libros porque separa a Rut de Jueces y a Lamentaciones de Jeremías. Filón de Alejandría jamás cita libros apócrifos, aunque cita casi todos los libros del canon hebreo. La resolución tomada por el Concilio de Jamnia, en 90 d.C., puede considerarse como la etapa final para

establecer el canon judío. Después de la caída de Jerusalén, Jamnia se convirtió en el centro del judaísmo palestino, y la decisión tomada allí incluyó en el canon todos los libros que se encuentran ahora en el Antiguo Testamento, y ninguno más (Bicknell, *Thirty-Nine Art.*, 178).

El testimonio máximo para la iglesia respecto a la inspiración divina del canon del Antiguo Testamento radica en que fue ratificado por nuestro Señor y sus apóstoles. La importancia de este testimonio es invaluable para establecer que los libros del Antiguo Testamento son mensajes suficientes e infalibles de Dios para la dispensación preparatoria. Es lo que sella el canon judío como Escrituras cristianas, para unirse con las que daría después el mismo Espíritu, completando así el canon objetivo de las Escrituras sagradas de las dos dispensaciones. Acerca de esta evidencia, Pope escribe que el origen divino de las Escrituras está garantizado para la iglesia porque “el Salvador mismo ha dado su testimonio autenticándolas como un conjunto íntegro. Esta aprobación, en primer lugar, demuestra que el Antiguo Testamento es la revelación de Cristo. Así como el Antiguo Testamento testificó de Cristo, también Él testificó del Antiguo Testamento. Lo tomó en sus manos, lo bendijo y lo santificó como suyo para siempre. De la misma manera en que la revelación es Cristo, y Él es el tema del Antiguo Testamento, éste es necesariamente la revelación de Dios. Él conocía los entresijos internos de las Escrituras, mejor de lo que cualquier crítico humano podría conocerlos; no obstante, las selló para que fueran reverenciadas por su pueblo. El canon de los antiguos oráculos tal como los tenemos ahora, ni más ni menos, fue santificado por Él, y lo dio a la iglesia como los primeros relatos preparatorios de su propio evangelio y de su reino. Esta aprobación, en segundo lugar, nos asegura que el Nuevo Testamento es la culminación autorizada de las Escrituras de revelación de parte de Cristo” (Pope, *Compendium*, 39-40).

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

La formación del canon del Nuevo Testamento fue también un proceso gradual que se extendió por un período prolongado. Abarcó el período antenicense y concluyó a fines del siglo 4, cuando se había desvanecido toda duda respecto a los libros. En la etapa más antigua de la formación del canon del Nuevo Testamento, las iglesias locales —y en algunos casos, las iglesias de un área determinada— llevaron a cabo la colección de escritos. En 2 Pedro 3:16 encontramos evidencias de una

colección primitiva de las epístolas paulinas, entre las cuales, afirma Pedro, había “algunas difíciles de entender”. En Colosenses 4:16, Pablo solicita lo siguiente: “Cuando esta carta haya sido leída entre vosotros, haced que también se lea en la iglesia de los laodicenses, y que la de Laodicea la leáis también vosotros”.³ Hay evidencia asimismo de que la Epístola a los Efesios fue primeramente una carta circular, porque en los dos manuscritos más antiguos se omiten las palabras “en Éfeso” (1:1). Éstas se añadieron porque la epístola se quedó finalmente en esa ciudad. Algunos han pensado asimismo que la Epístola a los Romanos se utilizó como carta circular sin la adición de los últimos capítulos. Es fácil comprender, entonces, que cada iglesia preservaba las epístolas que había recibido y, casi sin darse cuenta, comenzaron a formar el canon del Nuevo Testamento.

Los cánones más antiguos. La mención más antigua de un canon definido es la de Marción (140 d.C.), quien rechazando las Epístolas Pastorales, reunió las epístolas de Pablo y añadió una versión mutilada del Evangelio de Lucas. Marción, considerado como hereje por la iglesia, incluyó sólo las epístolas que concordaban con sus opiniones heréticas, hizo cambios en el Evangelio de Lucas para sustentar sus ideas y rechazó los otros tres evangelios. El Canon Muratoriano, formado por el año 200 d.C., era un fragmento que contenía una lista de los libros que Roma consideraba autorizados. Incluía los cuatro evangelios, Hechos, las epístolas paulinas, Apocalipsis, dos epístolas de Juan, Judas y la Primera Epístola de Pedro. Omitía Hebreos, Santiago y una epístola de Juan, probablemente la tercera. Consideraba dudosa la Segunda Epístola de Pedro. Hermas podía leerse en privado pero no en la iglesia. Shedd opina que se ve aquí un concepto que fue formándose gradualmente en la mente de los cristianos: que el Nuevo Testamento acompañaba al Antiguo Testamento, y por ello se citan los libros del Nuevo Testamento como Escritura.

Las primeras listas de Escrituras. En los primeros siglos de la iglesia diversas personas elaboraron catálogos o listas de libros del Nuevo Testamento. La lista más antigua es la de Orígenes (210 d.C.), quien por alguna razón omitió las epístolas de Santiago y Judas, aunque las reconoció en otras partes de sus escritos. La siguiente fue la de Eusebio (315 d.C.), quien estableció una distinción entre los *homologoumena* y los *antilogoumena* que consideraremos en la siguiente sección. La lista de Atanasio, de la misma fecha que la de Eusebio, es igual a nuestro

canon actual. Bicknell ubica esta lista en una fecha anterior a la de Eusebio (307 d.C.) y afirma que el canon de Epifanio, en su obra sobre herejías, también es idéntico al nuestro. La lista de Cirilo de Jerusalén (340 d.C.) y la del Concilio de Laodicea (364 d.C.) incluían todos los libros del Nuevo Testamento excepto Apocalipsis, que fue rechazado también por Gregorio Nacianceno (375 d.C.) y Anfiloquio de Iconio. Filostro, obispo de Brescia (380 d.C.), excluyó Apocalipsis y la Epístola a los Hebreos; pero Jerónimo (382 d.C.), Rufino (390 d.C.) y Agustín (394 d.C.) tienen las listas completas de los libros reconocidos del Nuevo Testamento. Podemos mencionar también que el manuscrito Vaticano y el Sinaítico son de mediados del siglo 4 (ap. 325-350 d.C.). El primero incluye todos los libros excepto Filemón, Tito, 1 y 2 Timoteo, Hebreos y Apocalipsis. El último incluye todos los evangelios, todas las epístolas y Apocalipsis.

Homologoumena y antilogoumena. La lista de Eusebio, como se mencionó previamente, incluye todos los libros que aceptaban sus contemporáneos, pero los organiza en dos clases: los libros reconocidos, *homologoumena* (ὁμολογούμενα), y los libros cuestionados, *antilogoumena* (ἀντιλογούμενα); y añade una tercera clase: los libros espurios o rechazados, *notha* (νόθα). En la lista de los reconocidos están: los cuatro evangelios, Hechos, las epístolas de Pablo, 1 Pedro y 1 Juan, y menciona Apocalipsis con cierta vacilación. En la lista de los cuestionados están: Santiago, Judas, 2 y 3 Juan y 2 Pedro; aquí incluye Apocalipsis de nuevo. No menciona Hebreos, pero probablemente esté entre las epístolas paulinas. Sin embargo, admite que la iglesia romana debate su autoría. En el grupo de los rechazados menciona los Hechos de Pablo, Hermas, Apocalipsis de Pedro, Epístola de Bernabé y la *Didajé* o *Enseñanzas de los Apóstoles*. Parece asimismo que incluye Apocalipsis, aunque es dudoso. Esto muestra que no se había clasificado definitivamente el libro de Apocalipsis. Los siete libros clasificados como *antilogoumena* no eran obras rechazadas, sino sujetas a juicio pendiente, porque no se había establecido con certeza la autoría, como en el caso de la Epístola a los Hebreos; algunos escritos se dirigieron a los cristianos en general y no estaban bajo la protección de una iglesia en particular, mientras que otros se dirigieron a individuos, y por esa razón no fueron aceptados de inmediato. En épocas posteriores se clasificó a los *antilogoumena* como deuterocanónicos. Los libros de la tercera clase, o los rechazados, no eran considerados espurios por no ser verdaderos,

sino por no haber suficiente evidencia para declararlos canónicos. La iglesia primitiva recibió algunos de estos tratados pequeños con gran veneración, habiendo sido escritos por compañeros de los apóstoles. Entre ellos están las epístolas de Clemente de Roma, Bernabé y Hermas. Éstos se incluyeron en los códices más antiguos, donde se hallan aún, pero sólo como suplementos.

Decisión conciliar. El Sínodo de Cartago tomó la primera decisión conciliar para establecer el canon, ratificándolo formalmente tal como existe en la actualidad. Según Bicknell, esto ocurrió en 397 ó 419 d.C. El Concilio de Trullan confirmó la decisión en 692 d.C.⁴ Como se dijo, la decisión de estos concilios no autorizó el presente canon de la Biblia; sólo confirmó lo que ya había sido aceptado por el uso general. “Podemos resumir la historia del canon —dice Bicknell— como la obra gradual del sentimiento colectivo de la iglesia, dirigida por el Espíritu Santo. La tarea no consistió sólo en coleccionar sino en examinar y rechazar... Fue un trabajo en el que tomaron parte todos los miembros del cuerpo. La inclinación devocional de la multitud fue guiada y corregida por el conocimiento y la iluminación espiritual de sus líderes. Las decisiones de éstos recibieron aprobación plena en la mente y en la conciencia de la iglesia en general” (Bicknell, *Thirty-Nine Art.*, 182). Así como el canon del Antiguo Testamento no se cerró sino hasta que se retiró el Espíritu de inspiración, podemos creer que al cumplirse el tiempo, el mismo Espíritu cerró el volumen del Nuevo Testamento.

Los apócrifos y pseudoepígrafos. Tal como hemos mencionado, se consideró completo el canon judío por el año 100 a.C. Sin embargo, continuaron escribiéndose algunos libros de edificación que fueron usados y citados ampliamente, sin considerarlos en el mismo plano que las Escrituras canónicas. Pero esto sucedió sólo en Palestina. La actitud de los judíos helénicos, en especial los de Alejandría, fue diferente. No sólo adoptaron una organización distinta de los libros sino que incluyeron muchos escritos posteriores, que en su mayoría son los que ahora consideramos apócrifos. Por tanto, a medida que la iglesia cristiana primitiva extendió sus fronteras más allá de Palestina, se enfrentó con un canon más extenso y menos importante. Por falta de información, la mayor parte de la iglesia continuó usando la Biblia griega y el canon alejandrino. Pero Jerónimo y otros eruditos, conocedores del idioma hebreo, se dieron cuenta de que existía un canon más reducido y verdadero. Este fue el canon que aceptó y defendió Jerónimo. No obstan-

te, Agustín se opuso y debido a su influencia los concilios de Hipona (393 d.C.) y Cartago (397 d.C.) declararon que los libros apócrifos eran Escritura canónica, por lo que después algunos escritores los citaron como tal.

La palabra *apocrypha*, aplicada a los libros extracanáonicos en el siglo II, denota diferentes significados. Originalmente quería decir “oculto”, refiriéndose a un origen o autoridad secretos. Pero, siendo inaceptable para el espíritu del cristianismo la idea de una enseñanza esotérica, pronto llegó a significar hereje o espurio. En el uso que le dio Jerónimo, sin embargo, simplemente significaba “no canónico”. En este sentido se comprende el término ahora. El protestantismo rechazó los libros apócrifos y aceptó el canon judío en lugar del alejandrino, y las Escrituras judías en vez de la Septuaginta.⁵

Los seudoepígrafos, como lo dice el nombre, eran una colección de escritos espurios que no pertenecían a las Escrituras canónicas ni a los libros apócrifos, y jamás fueron aceptados en la iglesia judía ni en la cristiana. Atanasio, al igual que los primeros padres de la iglesia, distinguió entre (1) los libros canónicos (ὁμολογούμενα), (2) los libros dignos de ser leídos aunque no fueran canónicos (ἀντιλογούμενα), y (3) las obras ficticias de los herejes (νόθα). En el primer grupo ubicó los 22 libros hebreos que componen el canon judío; en el segundo, los que llamamos apócrifos; y en el tercero, los seudoepígrafos. La iglesia griega mantiene el mismo orden.

Lo que se conoce comúnmente como los Apócrifos del Nuevo Testamento es una colección de escritos espurios que nunca se publicaron con las Escrituras canónicas. Sin embargo, al menos en parte, fueron coleccionados y publicados bajo el título de “Libros Apócrifos del Nuevo Testamento”. No hay evidencia de que fueran inspirados y la iglesia jamás los aceptó como parte de la Biblia.

Historia posterior del canon. Como se infiere de la discusión acerca de los apócrifos, el canon constituyó por mucho tiempo un asunto complejo y sin solución en la iglesia medieval. En 1441 el Concilio de Florencia aprobó un decreto declarando que la mayoría de los libros apócrifos eran canónicos. En la época de la Reforma, cuando se fijaban claramente los límites entre la Iglesia Católica Romana y el protestantismo, el Concilio de Trento en 1546 abolió las diferencias entre los libros y declaró que todos eran canónicos. Puesto que el concilio que tomó esta decisión contó con escasa asistencia, y rechazó las listas pre-

vias, algunos teólogos romanos posteriores intentaron hacer menos inflexible la posición, distinguiendo entre los libros protocanónicos y los deuterocanónicos, o entre un canon mayor y otro menor. La iglesia griega, después de muchos intentos para separar del canon los libros apócrifos, finalmente los adoptó como canónicos en un sínodo en Jerusalén bajo Dositeo, en 1672 d.C. El protestantismo rechazó universalmente los apócrifos negando que fueran canónicos.⁶ Lutero aceptaba que eran valiosos para edificación, pero los reformadores suizos fueron más severos al rechazarlos. La Iglesia Anglicana es conciliatoria, considerando como plenamente canónicos sólo los libros de cuya autoridad jamás se ha dudado, pero acepta la lectura pública de algunas partes de los apócrifos. Los primeros arminianos adoptaron los libros canónicos y los apócrifos como Escritura, pero los grupos metodistas en todas partes, de acuerdo con la Confesión de Westminster, rechazaron totalmente que los libros apócrifos fueran canónicos.⁷

EL CANON COMO REGLA DE FE

El canon objetivo de la Biblia, como el conjunto aceptado y aprobado de los escritos, constituye a su vez la regla de fe al aplicarse a la iglesia cristiana. Definimos aquí el canon objetivo como el documento que incluye los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, excluyendo los apócrifos. A estos últimos, en el plano humano, los consideramos similares a otros escritos no inspirados. Son valiosos desde el punto de vista histórico y, en la mayoría de los casos, su contenido es edificante. Juzgamos su valor sólo en base al esfuerzo y capacidad humanos, y en ningún sentido los vemos como regla de fe. El Nuevo Testamento, no obstante, declara ser la consumación de la Escritura, cumpliendo o completando la revelación dada en el Antiguo Testamento. Esto nos dirige a uno de los problemas más antiguos de la iglesia primitiva: la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Relación del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento. Uno de los primeros problemas suscitados en la iglesia primitiva fue el de su relación con la ley judía. Los cristianos judíos no querían renunciar a ninguna porción de sus leyes y los gentiles no estaban dispuestos a aceptarlas. Además, puesto que la perspectiva histórica significaba muy poco o no tenía significado alguno para la iglesia, la referencia al pasado en ciertas partes del Antiguo Testamento presentaba dificultades para la conciencia cristiana. Fue debido a esa moral no cristiana que Marción y

sus seguidores rechazaron el Antiguo Testamento. El problema se agudizó cuando Pablo declaró que los gentiles no tenían que convertirse en judíos para ser cristianos. La Epístola a los Gálatas constituye su declaración de independencia respecto al judaísmo. Esta declaración severa y fuerte se dirige a la iglesia en forma refinada y perfeccionada en la Epístola a los Romanos. El gran Apóstol declaró asimismo su independencia del paganismo en una carta también directa y fuerte: la Epístola a los Colosenses. Esto se halla en su forma final en la Epístola a los Efesios. La controversia se agudizó a tal punto que fue necesario convocar a un concilio de ancianos en Jerusalén, presidido por el apóstol Santiago. Los fariseos demandaban que los gentiles se circuncidaran y guardaran la ley de Moisés. Pedro arguyó relatando su experiencia en la casa de Cornelio; Pablo y Bernabé citaron los milagros y maravillas que Dios había realizado; y Santiago pronunció el veredicto final diciendo: “Por lo cual yo juzgo que no se inquiete a los gentiles que se convierten a Dios, sino que se les escriba que se aparten de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de ahogado y de sangre, porque Moisés desde tiempos antiguos tiene en cada ciudad quien lo predique en las sinagogas, donde es leído cada sábado” (Hechos 15:19-21). Esta fue una victoria para el grupo liberal, pero el problema ha persistido en cada época sucesiva de la iglesia.

Al iniciarse el período de la Reforma surgió el problema de nuevo, asumiendo una forma doble: por un lado, se restaba importancia al Antiguo Testamento, y por el otro, se intentaba exigir el cumplimiento minucioso de todas las reglas ceremoniales judías. El primer intento de la Iglesia Anglicana para resolver el problema fueron los Diez Artículos, en 1536, que pasaron rápidamente a través de otras declaraciones, llegando a una expresión más definitiva en los Cuarenta y dos Artículos en 1553. El presente Artículo VII de la Confesión Anglicana fue elaborado por el arzobispo Parker en base a dos de los artículos de 1553, y lo dirigió contra el romanismo y contra los errores de los anabaptistas.⁸ Éste no sólo representa las conclusiones del protestantismo inglés, sino que concuerda con el protestantismo en general. En su formulación final, la solución presenta tres declaraciones: *Primero*, el Antiguo Testamento no debe considerarse contrario al Nuevo Testamento, sino como una etapa previa y preparatoria para el cristianismo. Debemos ver el Antiguo Testamento como una demostración progresiva de la voluntad revelada de Dios, y que en cada etapa se juzgará a las personas y sus

acciones según las normas establecidas de su tiempo y de acuerdo con la cantidad de luz divina que se les haya concedido. *Segundo*, las promesas de Dios a los judíos incluían no solamente bendiciones materiales, sino luz espiritual y salvación. Por tanto, no debemos considerarlas “transitorias” sino como revelaciones, en varios niveles y grados, de la esperanza mesiánica que encontró cumplimiento perfecto en Cristo (Hebreos 1:1). *Tercero*, la relación de la iglesia con la ley judía se resolvió distinguiendo entre la ley civil y ceremonial por un lado, y la ley moral por el otro. Esta distinción fue radical porque para el judío toda porción de la ley era sagrada. Y no se habría logrado si nuestro Señor no hubiera abrogado primero aquella parte que pertenecía solamente al sistema previo. De manera que todo lo que había en el judaísmo como circunstancia lógica y necesaria para su expresión en aquel tiempo, debía remplazarse con otras formas de expresión más espirituales, aunque en todo ello permanece la verdad eterna. Las declaraciones de Cristo acerca de su superioridad ante la ley y su propósito de establecer formas de expresión más elevadas (Mateo 5:38-39, 43-44); la declaración de señorío, incluso sobre el sábado (Marcos 2:28); y sus referencias al paño nuevo y al vestido viejo (Marcos 2:21-22), y al vino nuevo y los odres viejos, constituyen prueba suficiente de que Él esperaba formas de expresión nuevas y mejores para que la verdad fuera revelada por el Espíritu Santo. El Concilio de Jerusalén (51 d.C.) afirmó haber recibido dirección específica del Espíritu Santo, la cual Jesús había prometido dar como Espíritu de verdad (Hechos 15:28); y la decisión fue tan definida respecto a lo que debían retener, que no cabía duda en cuanto a lo que abrogarían. Las epístolas de Pablo a los Gálatas y a los Romanos también ofrecen evidencia directa al respecto, declarando que la ley ritual y ceremonial fue abolida por Aquél que poseía la autoridad para hacerlo.

Todo esto puede resumirse de la siguiente manera: Las porciones civiles de la ley pertenecían a Israel como nación. Puesto que se consideraba al cristianismo como una religión de importancia universal, esas restricciones civiles de ninguna manera podían aplicarse a la iglesia. El Israel nuevo y espiritual demandaba leyes nuevas y universales, porque en Cristo “ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3:28). Esta nueva ley ha de aplicarse a todas las naciones, a todos los pueblos, a todos los niveles de civilización y de cultura sin distin-

ción de sexo. No puede ser nada menos que la “ley de la fe” (Romanos 3:21-28). De igual manera, los ritos ceremoniales cumplieron su propósito instruyendo apropiadamente a quienes los cumplían. En verdad apuntaban hacia Cristo como su cumplimiento perfecto. Por eso Pablo afirma que “cuando éramos niños estábamos en esclavitud bajo los rudimentos del mundo. Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos” (Gálatas 4:3-5). “De manera que la Ley ha sido nuestro guía para llevarnos a Cristo, a fin de que fuéramos justificados por la fe. Pero ahora que ha venido la fe, ya no estamos bajo un guía” (Gálatas 3:24-25).

En cuanto a la ley moral, Cristo no la abolió; más bien declaró su propósito de profundizarla y vivificarla. Y lo hizo porque la ley moral es la voluntad de Dios para todo ser humano, sin ocuparse necesariamente de los detalles de las ceremonias religiosas o de las obligaciones civiles. Pertenece a la naturaleza humana; es la ley del ser de Cristo mismo y no podría abrogarse sin destruir los aspectos espirituales más elevados del ser humano. Por otro lado, el cristiano es inspirado por la nueva ley del amor como un poder impulsor interno, lo cual supera a la obediencia obligatoria a una ley impuesta externamente. De ahí que en la Biblia se exhorte al cristiano para que ande como es digno de su vocación, en amor y obediencia a la ley moral (Romanos 13:9; Efesios 6:2; Santiago 2:10).

EVIDENCIAS DE LA REGLA DE FE

Habiendo visto brevemente las evidencias que apoyan el lugar de los libros de la Biblia como canónicos, mencionaremos ahora las que apoyan a la Biblia como la regla autoritativa de fe y práctica en la iglesia. Estas evidencias pertenecen propiamente al campo de la apologética, que por el amplio alcance de su estudio e investigación es considerada ahora como una rama separada de la ciencia teológica. Debido a los ataques de los incrédulos en el pasado y a la crítica destructiva en los tiempos modernos, este campo es en extremo difícil. Demanda la atención de estudiantes maduros con preparación académica apropiada para este trabajo, y que además tienen acceso a libros que traten de la investigación moderna. Esta literatura se encuentra en las numerosas introducciones a la ciencia bíblica, en historias del canon y en el campo ge-

neral de la apologética. Por supuesto, el alcance limitado de esta obra no permite una discusión extensa del tema. Además, consideramos que las objeciones originadas en la incredulidad no son de mayor importancia para el estudiante de teología. Generalmente no nacen de una búsqueda intelectual sincera sino de la maldad del corazón incrédulo. Son de breve duración, por lo que son remplazadas a menudo por hipótesis nuevas e igualmente contradictoras. El desarrollo de la investigación histórica moderna, y los descubrimientos recientes en filología y arqueología, han servido en cada caso para fortalecer y confirmar la fe de la iglesia en la autenticidad de la Biblia. Como se dijo, al hablar de las Escrituras hemos procurado mostrar que la vida de ellas no depende tan solo de la evidencia histórica, sino también del *testimonium Spiritus Sancti* o testimonio interior del Espíritu Santo. El Espíritu que habita en el corazón del verdadero creyente, por la obra expiatoria de Jesucristo, es el mismo Espíritu que inspira las páginas de la Santa Biblia. Por tanto, la evidencia más poderosa de la autoridad de las Escrituras radica en que el Espíritu de inspiración, a quien debemos la autoría de la Biblia, es también el Testigo divino de su legitimidad y autenticidad.⁹

Clasificación de las evidencias. Las evidencias que apoyan las declaraciones de la Biblia como la regla autoritativa de fe y práctica en la iglesia se clasifican como externas, internas y colaterales. Las evidencias externas reciben ese nombre porque se les considera externas a la Biblia, tales como los milagros y la profecía que discutimos previamente al ver el tema de la revelación. Las evidencias internas son las que se encuentran en el libro mismo y constituyen los argumentos en favor de la legitimidad, autenticidad e integridad de la Biblia. Las evidencias colaterales son asuntos misceláneos que no se pueden clasificar propiamente como pruebas externas o internas, pero que demandan atención por su importancia. Entre éstas se clasifican evidencias tales como la rápida expansión del cristianismo durante los primeros tres siglos, y la influencia benéfica del cristianismo sobre la humanidad dondequiera que fue aceptado. A veces se habla también de evidencias presuntas, en referencia a los argumentos que disponen la mente para la presentación de otras evidencias. Además, las evidencias se clasifican como racionales y de autenticación. El argumento racional es el que procura convencer a la mente de que la proposición presentada es verdadera. Tiene que ver con la veracidad o falsedad de la proposición. El argumento de autenticación procura probar que el maestro fue comisionado por Dios, y qui-

zá no tenga mayor influencia respecto a la veracidad de la proposición misma. Sin embargo, si la afirmación de que el maestro recibió inspiración divina se puede apoyar con un argumento de autenticación, esta es por lo menos una evidencia presunta de que las doctrinas que enseña son también inspiradas por Dios y, por tanto, verdaderas.

Para sustentar que el Antiguo Testamento es legítimo y auténtico podemos mencionar: (1) *La antigüedad del Antiguo Testamento*. Josefo cita a escritores como Maneto y Apolonio, quienes aceptaban que Moisés era el líder del pueblo hebreo al salir de Egipto. Estrabo, Plinio, Tácito, Juvenal y otros mencionan a Moisés; y Justino Mártir afirma que casi todos los historiadores, poetas, filósofos y legisladores de la antigüedad se refieren a Moisés como el líder de Israel y fundador del estado judío. (2) *La Septuaginta*. El Antiguo Testamento fue traducido al griego para uso de los judíos alejandrinos por el año 287 a.C. A esta traducción se le conoce como la Septuaginta y prueba que el Pentateuco existía en ese tiempo. Y de ser así, debe admitirse que también existía en los días de Esdras (ap. 536 a.C.), porque la situación de los judíos en la cautividad era tal que habría sido imposible escribirlo entre esas dos fechas. Además, el hebreo dejó de ser la lengua viva del pueblo poco después del cautiverio, y todos los documentos importantes después de esa fecha aparecen en griego o en caldeo. Tanto Esdras como Nehemías mencionan “la ley de Moisés” (Esdras 3:2; Nehemías 8:1),¹⁰ la cual llevó Esdras a petición del pueblo para leerla ante la congregación de Israel. (3) *El Pentateuco samaritano*. Al hablar del canon mencionamos las dos copias existentes de la ley de Moisés; una la recibieron los judíos, y la otra, los samaritanos. Es evidente que ambas se sacaron del mismo original; por lo tanto, éste debió existir antes de la división de los reinos. El templo magnífico de Salomón y el elaborado ritual en sus ceremonias sustentan tal afirmación. Desde Moisés hasta David, un período aproximado de cuatro siglos, las circunstancias fueron tales que la paternidad literaria habría sido imposible. Por tanto, cuando se declara que Josué escribió el libro que lleva su nombre (Josué 24:26), y que parece ser adición a un volumen previo conocido como el “libro de la ley” o el “libro de la ley de Moisés” (Deuteronomio 31:24-26), no hay razón para negar que Moisés escribió el Pentateuco.¹¹ Si Moisés tuvo acceso a documentos previos, o si su inspiración fue una “hipótesis de visión”, son temas sobre los que sólo se puede conjeturar. Lucas dice claramente que usó material histórico al escribir el libro que lleva

su nombre, pero jamás se ha dudado de la inspiración del mismo. La idea de que el Pentateuco fue compilado por redactores que utilizaron documentos escritos previamente, como afirman los defensores de la “hipótesis documentaria”, no parece contar con el apoyo de evidencias. (4) *Descubrimientos arqueológicos.* Anteriormente se objetaba que Moisés fuera el autor del Pentateuco, argumentando que para entonces aún no se había inventado la escritura y que las normas morales del decálogo eran muy adelantadas para su tiempo. Ambos argumentos fueron refutados por el descubrimiento del *Código de Hamurabi* en Susa, Persia, tal vez la ciudad capital mencionada en el libro de Ester. La fecha del Código se remonta aproximadamente a 2250 a.C. Prueba de modo concluyente que, por lo menos mil años antes del tiempo de Moisés, la escritura era una práctica común. Contiene 248 leyes formuladas por el rey de Babilonia; algunas son muy similares a las que enseñó Moisés en el monte Sinaí, respondiendo a toda objeción respecto a las normas morales existentes en su tiempo. No obstante, se ha probado definitivamente que el código mosaico no tomó nada prestado de los babilonios. En 1887 se descubrieron las *Tablas de Tel el Amarna* que contienen inscripciones cuneiformes que datan de 1400 a.C. Estas tablas describen las condiciones de Egipto tal como se relatan en Génesis y Éxodo, corroborando el testimonio de que Moisés fue el autor del Pentateuco. El descubrimiento acerca de los hititas ha confirmado también la veracidad del Pentateuco. Por mucho tiempo algunos críticos desacreditaban las declaraciones bíblicas acerca de ese pueblo antiguo y poderoso, pero los hallazgos arqueológicos confirmaron los relatos, añadiendo otra prueba de la autenticidad de las Escrituras. Sin embargo, una de las evidencias arqueológicas más notables ha sido el descubrimiento de la ciudad de Pitón. Allí, en ciertos lugares de almacenaje, había ladrillos hechos con paja, otros con rastrojo y otros sin paja que estaban unidos con varillas. Esto concuerda exactamente con la narración bíblica sobre los hebreos durante su esclavitud en Egipto.

Legitimidad y autenticidad de las Escrituras. Al hablar aquí de legitimidad nos referimos únicamente a la paternidad literaria. Un libro es legítimo cuando es obra del autor cuyo nombre lleva. El término se confunde frecuentemente con “autenticidad”, la cual no tiene que ver con la autoría del libro sino con la verdad de su contenido. En este sentido, un libro puede ser legítimo sin ser auténtico, o auténtico sin ser legítimo. Sin embargo, hay confusión en el uso de esas palabras en

teología y algunos escritores les atribuyen distintos significados. Reconocemos que es difícil distinguir claramente entre ellas al discutir las evidencias bíblicas, porque si un libro no fue escrito por el autor que indica, entonces hay dudas, no sólo acerca de su legitimidad, sino también de su autenticidad. Por esta razón muchos teólogos acostumbran tratar juntos ambos temas.¹²

Previamente se discutió la autenticidad del Nuevo Testamento y no repetiremos aquí los argumentos. Basta resumirlos de la siguiente manera: (1) Hay citas del Nuevo Testamento en escritos de los primeros Padres que datan del primer siglo y los siguientes, tales como Clemente, Ignacio, Policarpo, Justino Mártir e Ireneo. (2) El testimonio de oponentes del cristianismo —tales como Celso en el siglo II, Porfirio y Hierocles en el siglo III y Julián en el siglo IV— da testimonio de la existencia del Nuevo Testamento en sus días. (3) Existen listas primitivas de los libros del Nuevo Testamento. La más antigua es la de Orígenes (ap. 210 d.C.) que incluye todos los libros del Nuevo Testamento excepto Santiago y Judas, los cuales menciona en otros de sus escritos. (4) Los historiadores romanos, cuya antigüedad jamás se ha puesto en tela de duda, dan testimonio de Cristo y del cristianismo primitivo. Suetonio menciona a Cristo: *Judeos impulsore Christo assidue tumultantes Roma expulit* (Edit. Var., 544); mientras que Tácito menciona a Pilato como procurador de Judea y se refiere a Cristo como el fundador de la secta de los cristianos: *Auctor nominis ejus Christus, qui Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat* (*Annal.*, 1, 5). (5) El estilo de cada libro es apropiado para la edad y las circunstancias de los supuestos escritores, y las diferentes características prueban que las obras no fueron de una persona sino de muchas. (6) El carácter de los escritores es evidencia en favor de la autenticidad de sus escritos. Eran personas santas, incapaces de falsificar o engañar.¹³ Estos escritores exhiben una sinceridad y franqueza que los impostores no podrían falsificar bien. (7) Los escritores mencionan incidentes, personas y lugares que la historia confirma, y que un impostor pasaría por alto o quizá ocultaría. Se caracterizan por su sencillez, relatando incluso lo que ningún escritor con menos integridad mencionaría. Se ha dicho, con gran veracidad, que en el Nuevo Testamento hay mayor evidencia de la legitimidad y autenticidad de los libros que lo componen que la provista para libros de cualquier otra clase, sean sagrados o seculares.¹⁴

La integridad de la Biblia. Aun cuando los libros sagrados fueron divinamente inspirados, ¿nos han sido transmitidos sin error? ¿Podemos estar seguros de que poseemos la verdad del texto original? Al hablar de la integridad de la Biblia, queremos decir que se ha preservado intacta y libre de todo error esencial; por tanto, tenemos la certeza de que es la verdad que comunicaron originalmente los autores inspirados. También aquí daremos sólo un breve resumen de las evidencias de la integridad bíblica: (1) No existe prueba de que se hayan introducido errores en la Biblia. Los objetores aún no han podido demostrarlo. Y no debemos temer el resultado de una investigación cuidadosa. Todavía no se ha presentado ninguna prueba de alteraciones esenciales y lo cierto es que no podrán presentarla en el futuro. (2) Los judíos tenían fuertes motivos para preservar el Antiguo Testamento. Además de considerar sus libros sagrados como objetos de gran reverencia, éstos contenían los artículos de fe de su religión y las leyes de su nación. El antagonismo existente entre los judíos y los samaritanos impedía todo cambio en el Pentateuco, puesto que cada nación poseía una copia. (3) La multiplicación de copias y su amplia difusión por parte de los levitas desde el tiempo de Jueces y Reyes (Deuteronomio 31:11) evitó que se alterara el texto. La lectura pública de las Escrituras en las sinagogas cada sábado también preservó su pureza. Además, los judíos, celosos de sus Escrituras, decretaron una ley declarando culpable de pecado inexcusable a quien intentara hacer aun la alteración más insignificante. (4) El cuidado minucioso de los copistas judíos contribuyó a que fueran mínimos los errores de transcripción. Además, tomaban otras precauciones, tales como verificar el número de letras y la sección central de los libros.¹⁵ (5) En el caso del Nuevo Testamento, existe el consenso de los manuscritos antiguos. Los principales cotejadores fueron Erasmo, los redactores del *Complutensian Polyglot* y el *Polyglot* de Londres, y eruditos bíblicos como Bengel, Wetstein, Griesbach, Matthai, Schols, Kennicott y De Rossi. Kennicott examinó 615 manuscritos y De Rossi cotejó 731 más, sumando 1,346 en total. Kennicott declaró: “Encontré muchas variaciones y algunos errores gramaticales, pero ninguno afectaba en lo más mínimo algún artículo de fe y práctica”. (6) Las numerosas citas del Nuevo Testamento incluidas en los escritos de los Padres no sólo prueban la autenticidad de la Biblia, como se mencionó antes, sino también la integridad del texto. (7) En estrecha relación con éstos se hallan las diversas ayudas que han servido para preservar el texto

original. Para el Antiguo Testamento contamos con los Tárgumes, el Talmud y la Septuaginta.¹⁶ Para el Nuevo Testamento están las diversas traducciones. Podemos mencionar aquí la versión *Peshito* o Siriaca (ap. 150 d.C.), la *Ítala* o Antigua Versión Latina (ap. 160 d.C.); la *Vulgata* traducida por Jerónimo (a fines del siglo IV); la *Cóptica* o antigua versión egipcia; la *Etiópica* y la *Gótica*, del siglo IV; y la traducción *Armenia* del siglo V. Estas traducciones y recensiones confirman la autenticidad y la integridad del Nuevo Testamento. Philip Schaff dice: “En ausencia de los autógrafos, debemos depender de copias o fuentes secundarias. Pero, afortunadamente éstas son mucho más numerosas y confiables para el Nuevo Testamento griego que para cualquier otro clásico antiguo”.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Shedd se refiere a la declaración de Coleridge de que “recibimos los libros atribuidos a Juan y a Pablo como suyos basándonos en el criterio de hombres, sin afirmar que éstos poseen discernimiento milagroso. ¿Creeremos en éstos menos que en Juan y Pablo? La iglesia moderna no recibe como canónicos el Evangelio de Juan y las epístolas de Pablo por el ‘criterio’ o la decisión de la iglesia primitiva respecto al contenido de las obras, sino por su testimonio acerca de la paternidad literaria de los autores” (Shedd, *Dogm. Th.*, 142).
2. Pond declara: “No hay motivo suficiente para suponer que se ha perdido algún libro canónico de la Biblia. No concuerda con nuestra idea sobre la sabiduría y la bondad de Dios pensar que haya permitido que eso aconteciera; tampoco es probable que Él lo haya hecho. Es cierto que en el Antiguo Testamento se mencionan escritos que ya no existen, como ‘el libro de Jaser’ (Josué 10:13) y ‘el libro de las batallas de Jehová’ (Números 21:14). Pero no hay evidencia de que alguno de éstos estuviera incluido en el canon judío o que calificara para estar en él. Lo mismo se puede decir respecto al ‘libro de las crónicas de los reyes de Israel’, mencionado a menudo en 1 Reyes. No se refiere al libro de Crónicas que tenemos en la Biblia, sino a los archivos autorizados del reino de Israel, redactados y conservados por los escribas de los reyes. Era el archivo de lo que llamaríamos el Ministerio de Relaciones Exteriores. Los 3,000 proverbios y 1,005 cantos de Salomón, juntamente con sus libros de botánica e historia natural, sin duda serían muy interesantes si tuviéramos copias auténticas de ellos; pero no hay prueba de que alguna vez hayan sido declaradas como obras inspiradas, o que fueron aceptadas en el canon sagrado de los judíos” (Pond, *Lectures*, 53).
3. Los únicos libros del Nuevo Testamento que se cuentan como perdidos son: una epístola de Pablo a los corintios, que supuestamente precedió a la que consideramos ahora como su primera epístola, y su epístola a los laodicenses (Colosenses 4:16). Pero la carta que Pablo menciona en 1 Corintios 5:9 era sin duda la misma epístola que estaba escribiendo. El pasaje se traduce mal en nuestra versión; no “os he escrito por carta”, sino “os he escrito en la carta”, es decir, en esta carta —el escrito que les envió ahora... Se ha considerado, con razón, que la carta a los laodicenses no es otra sino la epístola a los Efesios. Como Éfeso era la ciudad principal de Asia proconsular, esta epístola bien pudo haberse preparado para todas las iglesias de la provincia, entre las que se hallaba la iglesia de Laodicea. En el

siglo V hubo una Epístola de Pablo a los Laodicenses, pero era claramente una falsificación y jamás se incluyó en el canon sagrado (Pond, *Lectures*, 53).

4. La presión de la persecución contra los escritos sagrados resultó en la ratificación final; pero indudablemente se realizó bajo la especial supervisión del Espíritu Santo. Hasta aquí el paralelo (con la formación del canon del Antiguo Testamento) está completo. Pero hubo algunas diferencias en el caso de la nueva lista. El evangelio se había diseminado por el mundo y cada iglesia protegía sus libros sagrados, mientras que cada provincia del cristianismo primitivo tenía su propia selección especial de Escrituras; también había innumerables herejías que multiplicaban sus obras espurias. Debido a estas dos circunstancias, el acuerdo al que llegó la iglesia cristiana para aceptar los escritos del Nuevo Testamento fue más notable que la unanimidad de la iglesia judía respecto al Antiguo Testamento (Pope, *Compendium*, I:199).

Desde el principio los cuatro evangelios se distinguieron de los libros apócrifos. Justino Mártir (163 d.C.) habla de “memorias” de Cristo que eran obra de los evangelistas. Ireneo (202 d.C.) cita pasajes de los cuatro evangelios canónicos. Clemente y Tertuliano (220 d.C.) hacen lo mismo. Tatiano (172 d.C.) y Ammonio (200 d.C.) prepararon armonías de los cuatro evangelios. Teodoreto (457 d.C.) halló 200 copias de la armonía de Tatiano en las iglesias sirias y se las quitó porque contenían herejías. Neander supone que Tatiano mezcló ciertas secciones de los apócrifos con los evangelios canónicos. Orígenes (250 d.C.) escribió un comentario sobre Mateo y Juan. Estos datos muestran que antes de 250 d.C. había una aceptación general de los cuatro evangelios como canónicos. Pero la iglesia no había tomado una decisión al respecto en un concilio general (Shedd, *Dogm. Th.*, 146).

Como evidencia de la legitimidad de los escritos del Nuevo Testamento, encontramos citas de Clemente en el siglo I, así como de Ignacio, Policarpo, Justino Mártir, Ireneo, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. Eusebio coleccionó testimonios, en especial de escritores eclesiásticos de los primeros tres siglos, desde Ignacio hasta Orígenes, y los publicó desde el año 325 d.C. Se hallan en su Historia (III, xxv; VII, xxv) y también en su obra titulada *Demonstratio Evangelica*.

Otra evidencia de la legitimidad de los libros canónicos del Nuevo Testamento son las versiones antiguas. La traducción Siriaca o *Peshito* se hizo alrededor del 175 d.C., y la Antigua Versión Latina o *Ítala*, aproximadamente en la misma fecha. Las dos versiones egipcias se hicieron por el año 250 d.C. y la etiópica cerca de 350 d.C.

5. En *Lectures on Christian Theology* (Conferencias sobre teología cristiana), Enoch Pond da los siguientes argumentos contra la inspiración de los libros apócrifos: (1) No se encuentran en la Biblia hebrea. No se escribieron originalmente en hebreo sino en griego, un idioma que no era común —quizá ni siquiera conocido— entre los judíos sino hasta después del cierre del Antiguo Testamento. (2) Jamás se incluyeron los libros apócrifos en el canon sagrado judío. Son escritos antiguos del pueblo judío pero éste jamás los ha considerado inspirados. (3) En el Nuevo Testamento jamás se citan los libros apócrifos ni se les menciona como si poseyeran autoridad divina. (4) La evidencia interna es decisiva. (5) El escritor de Macabeos niega que sean inspirados al decir: “Concluiré aquí mi relato. Si mi trabajo ha sido bueno, ese era mi deseo; pero si es deficiente y pobre, sólo eso puede lograr”.

Como evidencia interna contra los libros apócrifos, Pond dice: “Inculcan doctrina errónea y una moralidad falsa y no cristiana. En 2 Macabeos leemos: ‘Pero creían firmemente en una valiosa recompensa para los que mueren como creyentes; de ahí que su inquietud era santa y de acuerdo con la fe. Esta fue la razón por la cual Judas ofreció este sacrificio por los muertos; para que fueran perdonados de su pecado’ (12:44-46, *La Biblia*

Latinoamérica). El escritor del mismo libro justifica y recomienda el suicidio: ‘Acosado por todas partes, se echó sobre la espada. Prefirió noblemente la muerte antes de caer en manos criminales’ (14:42- 43). En varias partes de los apócrifos se declara que la expiación y la justificación se obtienen mediante obras: ‘Quienquiera que honre a su padre, hace expiación por sus pecados’ (Eclesiástico 3:3); ‘la limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado’ (Tobías 12:9)” [Pond, *Lectures*, 48].

Orígenes y otros añadieron Baruc y la Epístola de Jeremías porque estaban anexados a los escritos genuinos del profeta en los manuscritos de la Septuaginta. Por ello también, en la iglesia latina, Ambrosio, Agustín y otros después de éstos que usaron la Septuaginta, decían que los apócrifos eran canónicos porque se encontraban con éstos, por estar en el mismo idioma (Summers, *Syst. Th.*, I:503-504).

6. Los libros apócrifos y pseudoepigráficos se clasifican de varias maneras. La que sigue es la clasificación común:

Apócrifos del Antiguo Testamento: 1 y 2 Esdras, Tobías, Judit, Adiciones al Libro de Ester, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico (o Sabiduría de Sirac), Baruc, Epístola de Jeremías, Canto de los Tres Jóvenes, Historia de Susana, Bel y el Dragón, Oración de Manasés, 1, 2, 3 y 4 Macabeos.

Apócrifos del Nuevo Testamento: Evangelio de la Natividad de María, Protoevangelio de Santiago, Evangelio de la Infancia, Evangelio de Nicodemo (o Hechos de Pilatos), Hechos de Pablo y Tecla.

Pseudoepígrafos: Libro de Jubileos, Carta de Aristeo, Libros de Adán y Eva, Martirio de Isaías, 1 Enoc (Etiópico), Testamentos de los Doce Patriarcas, Oráculos Sibílicos, Ascenso de Moisés, 2 Enoc (o Libro de los Secretos de Enoc, Esclavo), 2 Baruc (o Apocalipsis Siríaco de Baruc), 3 Baruc (o Apocalipsis Griego de Baruc), Salmos de Salomón, Pirke Aboth, el Relato de Ahikar y Fragmentos de una Obra Zadoquita.

7. El Artículo VI de la Iglesia Anglicana dice: La Escritura Santa contiene todas las cosas necesarias para la salvación; de modo que cualquiera cosa que no se lee en ellas, ni con ellas se prueba, no debe exigirse de hombre alguno que la crea como Artículo de Fe, ni debe ser tenida por requisito necesario para la salvación. (Sigue luego una lista de los libros canónicos). Recibimos y contamos por canónicos todos los libros del Nuevo Testamento, según son recibidos comúnmente. Los otros libros (como dice Jerónimo), los lee la iglesia para ejemplo de vida e instrucción de las costumbres; mas ella, no obstante, no los aplica para establecer doctrina alguna. (Sigue luego una lista de los libros apócrifos).

Wesley, al elaborar los Veinticinco Artículos del metodismo, utilizó el sexto artículo de la Confesión Anglicana omitiendo toda referencia a los libros apócrifos. También sustituyó los nombres “El Libro de Esdras” y “El Libro de Nehemías” en vez de 1 y 2 Esdras como los denominan en la Confesión Anglicana.

El Artículo IV de la Iglesia del Nazareno dice: “Creemos en la inspiración plenaria de las Sagradas Escrituras, por las cuales entendemos los 66 libros del Antiguo y Nuevo Testamentos, dados por inspiración divina, revelando infaliblemente la voluntad de Dios respecto a nosotros en todo lo necesario para nuestra salvación, de manera que no se debe imponer como Artículo de Fe ninguna enseñanza que no esté en ellas”.

8. Artículo VII de la Confesión Anglicana: El Antiguo Testamento no es contrario al Nuevo; puesto que en ambos, Antiguo y Nuevo, se ofrece vida eterna al género humano por Cristo, que es el solo Mediador entre Dios y el hombre, siendo Él, Dios y Hombre. Por lo cual no debe escucharse a los que se imaginan que los antiguos patriarcas solamente tenían su esperanza puesta en promesas temporales. Aunque la Ley de Dios dada por medio de Moisés, en lo tocante a ceremonias y ritos, no obliga a los cristianos, ni deben necesaria-

mente recibirse sus preceptos civiles en ningún estado, no obstante, no hay cristiano alguno que esté exento de la obediencia a los mandamientos que se llaman morales.

9. Obras antiguas de apologética: Nelson, *The Cause and Cure of Infidelity*; William Lee, *The Inspiration of Holy Scripture: Its Nature and Proof*; Rawlinson, *The Historical Evidences of the Truth of the Scripture Records*; Gleig, *The Most Wonderful Book in the World* (1915); Horne, *Introduction to the Holy Scriptures*. Véanse también las obras sobre evidencias de Paley, Whately, McIlvaine, Conybeare, Cudworth y Lardner.
10. Obras sobre la paternidad literaria del Pentateuco: Green, *The Higher Criticism of the Pentateuch* (1895), *The Unity of the Book of Genesis* (1895); Bissell, *The Pentateuch: Its Origin and Structure* (1885); Naville, *The Higher Criticism in Relation to the Pentateuch* (1923); Clay, *The Origin of Biblical Traditions* (1923); Griffith, *The Problem of Deuteronomy* (1911), *The Exodus in the Light of Archeology* (1923); MacDill, *Mosaic Authorship of the Pentateuch*; Finn, *The Author of the Pentateuch* (1931); Pilter, *The Pentateuch: A Historical Record* (1928); Orr, *The Problem of the Old Testament* (1911); Wiener, *The Origin of the Pentateuch* (1910); *Pentateuchal Studies* (1912); McKim, *The Problem of the Pentateuch* (1906); Bartlett, *The Veracity of the Hexateuch* (1897).
 Obras sobre arqueología: Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*; Barton, *Archeology and the Bible* (1933); Clay, *Light on the Old Testament from Babel* (1906); Conder, *The Tel el Amarna Tablets; The Bible and the East; The Hittites and Their Language*; Davies, *The Codes of Hammurabi and Moses* (1905); Grimme, *The Law of Hammurabi and Moses*; Kyle, *The Deciding Voice of the Monuments* (1921); *Moses and the Monuments* (1920); *The Problem of the Pentateuch* (1920); Naville, *The Discovery of the Book of the Law Under Josiah* (1911); *Archeology and the Old Testament* (1913); Price, *The Monuments and the Old Testament* (1925); Sayce, *The Higher Criticism and the Monuments; The Hittites; Fresh Light from the Ancient Monuments*; Tompkins, *The Life and Times of Joseph in the Light of Egyptian Lore*; Urquhart, *Archeology's Solution of Old Testament Problems* (1906).
11. Véase Spencer, *Did Moses Write the Pentateuch After All?* (1901); Finn, *The Mosaic Authorship of the Pentateuch*; Thomas, *The Organic Unity of the Pentateuch* (1904).
12. Obras sobre apologética general: Fisher, *Grounds of Theistic and Christian Belief* (1911); Ingram, *Reasons for Faith and Other Contributions to Christian Evidences* (1910-1914); McGarvey, *Evidences of Christianity* (1912); Cairns, *The Reasonableness of the Christian Faith*; Bissell, *The Historic Origin of the Bible* (1889); Lindberg, *Apologetics: A System of Christian Evidences* (1917); Luthardt, *Fundamental Moral and Saving Truths of Christianity* (3 tomos); Rishell, *The Foundations of the Christian Faith* (1899); Wright, *Scientific Aspects of Christian Evidences* (1906); Wells, *Why We Believe the Bible* (1910); Stewart, *Handbook of Christian Evidences*; Row, *A Manual of Christian Evidences*; Ebrard, *Christian Apologetics or the Scientific Vindication of Christianity* (3 tomos); Christlieb, *Modern Doubt and Christian Belief* (1874); Robertson, *The Bible at the Bar* (1934); Shiner, *The Battle of Beliefs* (1931); Short, *The Bible and Modern Research* (1932).
13. Lecturas adicionales: Mullins, *Why Is Christianity True?*; Stearns, *The Evidences of Christian Experience* (1890); Wright, *Scientific Aspects of Christian Evidences* (1906); Kreitzmann, *The New Testament in the Light of a Believer's Research* (1934); Marston, *New Bible Evidence* (1934); Robertson, *Luke the Historian in the Light of Research* (1920); Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921); Noesgen, *The New Testament and the Pentateuch* (1905); Watson, *Defenders of the Faith: The Christian Apologists of the Second and Third Centuries* (1899); Carrington, *Christian Apologetics in the Second Century* (1921); Cobern, *The New Archeological Discoveries and Their Bearing on the*

New Testament (1917); Ramsay, *Was Christ Born in Bethlehem? The Bearing of Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament.*

14. Wakefield resume así las evidencias de la credibilidad de los escritores: (1) Eran personas de virtud intachable y ejemplar. (2) Sus circunstancias les permitió saber con certeza que era verdad lo que relataban. (3) Los apóstoles no estaban influenciados por intereses mundanos. (4) Su testimonio fue en sumo grado circunstancial (Wakefield, *Chr. Th.*, 68-71).

Pond ofrece las siguientes leyes para determinar si un testimonio es válido: (1) Debe haber un número adecuado de testigos. (2) Los testigos deben haber tenido la capacidad y los medios para formarse un juicio correcto. (3) Deben ser personas de carácter moral irreprochable. (4) Han de ser imparciales. (5) Deben testificar usando términos sencillos, coincidiendo en todos los puntos esenciales. (6) El testimonio debe darse de modo que se detecte si el testigo ha mentido. (7) Otras evidencias no deben contradecir sino confirmar el testimonio (hasta donde sea razonablemente posible). (8) Los testigos deben actuar en conformidad con su testimonio. Pond aplica estas leyes a la Biblia en un argumento de especial sabiduría y fortaleza: “El cristianismo aún puede ser atacado, pero saldrá de cada nueva prueba como ha salido de las anteriores, fortalecido en sus evidencias y no debilitado; victorioso y no derrotado” (Pond, *Lectures*, 97-105).

15. “En ciertos períodos los copistas judíos fueron excesivamente, y casi diría supersticiosamente, exactos. Notaban los versículos donde supuestamente algo se había olvidado, palabras que creían que se habían cambiado y letras que al parecer estaban de más. Comprobaban cuál era la letra central en el Pentateuco, la cláusula y letra centrales de cada libro, y cuántas veces aparecía cada letra del alfabeto en las Escrituras hebreas. Decían que *alef* aparece 42,377 veces; *bet*, 32,218 veces. Menciono estos datos para demostrar el cuidado excesivo y la singularidad de los copistas antiguos, y cuán improbable es que ocurriera algún cambio considerable en sus manos” (Pond, *Lectures*, 89).
16. Los tárgumes eran paráfrasis hebreas del Antiguo Testamento. El término *targum* significa “interpretación”. El *Talmud*, que significa “instrucción”, es un comentario del Antiguo Testamento. El *Talmud* se compone de dos partes: *Mishná*, que es el texto mismo ya sea en babilonio o en palestino, y *Guemará*, que es el comentario acerca del texto. Estas ayudas son de gran valor para comprender y preservar el texto. La *Septuaginta* es la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Egipto por judíos alejandrinos alrededor del año 287 a.C., aunque algunos la ubican en 280 a.C. y otros en 250 a.C.

PARTE 2

LA DOCTRINA DEL PADRE

CAPÍTULO 9

LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE DIOS

La tarea principal de la teología es establecer y explicar la doctrina de Dios. La existencia de Dios es un concepto fundamental en religión y, por consiguiente, un factor determinante en el pensamiento teológico. La naturaleza que le atribuimos a Dios afecta nuestra percepción de todo el sistema. Fallar aquí significa fallar en todo el alcance de la verdad. Sin embargo, difícilmente se puede esperar que la teología aporte una prueba demostrativa de la existencia de Dios, porque la creencia no surge del todo de los argumentos lógicos. La existencia de Dios es una primera verdad y tiene que preceder lógicamente y condicionar toda observación y razonamiento. Las personas llegan a una convicción sobre esta materia independientemente de la discusión científica. Para la gran mayoría de las personas los argumentos teístas son desconocidos, y para muchos otros éstos no conllevan la certeza de la convicción. Estos argumentos, por tanto, serán presentados como pruebas confirmatorias de la existencia de Dios, y serán útiles para demostrar la aproximación de la mente humana en su intento de comprender y explicar su fe en la divina existencia. También debemos tener en mente que la mejor apologetica es una aseveración clara de las doctrinas que estableceremos. Una vez que la posición cristiana se entiende claramente, muchas de las objeciones que se levantan en su contra llegarán a ser irrelevantes. Tenemos que buscar, pues, otras causas que han convertido a la fe en Dios en una idea general y persistente entre los hombres.

La definición de Dios. Puesto que la mente tiene que definir por medio de la limitación el objeto de su pensamiento, es evidente que la mente humana nunca puede formarse una adecuada concepción de

Dios o definir apropiadamente su ser. Sólo lo infinito puede comprender al Infinito. Esta conclusión filosófica encuentra su apoyo en el Nuevo Testamento, que revela a Dios como el que “habita en luz inaccesible y a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver” (1 Timoteo 6:16). Lo más cercano a una definición es la de *YO SOY EL QUE SOY* del Antiguo Testamento (Éxodo 3:14) que asevera su existencia sin ningún intento de dar prueba, y además implica que sólo Él puede conocer su esencia. Nosotros podemos conocer, por tanto, a Dios sólo a través de su revelación de sí mismo, y aunque estas manifestaciones son imperfectas, debido a nuestra limitada capacidad, ellas son, hasta el punto que puedan ser comprendidas por nosotros, el conocimiento actual, que la mente atribuye a Dios como poseídas en un grado infinito. Puesto que nuestra concepción de los atributos es de igual manera indefinida en cierto grado, en este sentido no se pueden considerar como una definición; pero, por el otro lado, en la medida que proveen una declaración comprensiva de los atributos como se revelan en la Biblia, pueden ser considerados de manera apropiada una definición de Dios.

Dios es un Espíritu, santo en naturaleza y atributos, absoluto en su realidad, infinito en eficiencia, perfecto en personalidad, y por tanto el último fundamento, causa adecuada y suficiente razón para toda la existencia finita. En las palabras de nuestro credo: “Creemos en un solo Dios eternamente existente e infinito, Soberano del universo; que sólo Él es Dios, Creador y administrador, santo en naturaleza, atributos y propósito; que Él, como Dios, es trino en su ser esencial, revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo” (*Manual*, Art. I). Los *Treinta y Nueve Artículos* de la Iglesia Anglicana definen a Dios como sigue: “Existe sólo un Dios vivo y verdadero, eterno, sin cuerpo, partes o pasiones; de poder, sabiduría y bondad infinitos; el hacedor y preservador de todas las cosas tanto visibles como invisibles. Y en la unidad de esta deidad hay tres Personas, de una sustancia, poder y eternidad; el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (Artículo I). Juan Wesley revisó la confesión anglicana para la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos, reduciendo los *Treinta y Nueve Artículos* a lo que se conoce comúnmente como los *Veinticinco Artículos*. Sin embargo, no hizo cambio en el Artículo I. Pero en 1786, los obispos de la conferencia omitieron la palabra “pasiones”, de tal manera que la declaración metodista reza: “sin cuerpo o partes”. La declaración anglicana es uno de los artículos originales de

1553 y su lenguaje es muy similar al de la confesión de Augsburgo. El catecismo de Westminster define a Dios como “Un Espíritu, infinito, eterno e inmutable en su ser, poder, santidad, justicia, bondad y verdad”.

Las definiciones de Dios dadas por los teólogos de la iglesia cristiana difieren ampliamente. Charles Hodge aprueba la declaración de Westminster, pero John Miley sostiene que “la personalidad es la verdad más profunda en la concepción de Dios y con esto se debe combinar la perfección de sus atributos personales”. Por ello, él define a Dios como “un Ser eterno personal, de absoluto conocimiento, poder y bondad”. La definición de A. H. Strong es “el Espíritu infinito y perfecto en quien todas las cosas tienen su fuente, sostén y fin”. Calovius define a Dios como *essentia spiritualis infinita*; Ebrard como “la fuente eterna de todo lo que es temporal”, Kahnis la define como “el Espíritu infinito”; mientras que Andrew Fuller piensa en Dios como “la primera causa y el fin último de todas las cosas”. Martensen dice: “Dios es una Persona, esto es, Él es el absoluto centralizado en sí mismo, el Ser fundamental eterno, que se conoce a sí mismo como el centro —como el YO SOY en medio de su gloria infinita, que está consciente de ser el Señor de esta gloria”. Calderwood define a Dios como “un Ser infinito, que no está sujeto a condiciones restrictivas”. Henry B. Smith dice: “Dios es un Espíritu, absoluto, personal, santo, infinito y eterno en su ser y atributos, el fundamento y la causa del universo”. Hase define a Dios como “la personalidad absoluta quien de su puro amor es la causa del universo”; mientras que Van Oosterzee dice: “Hablamos de Él, no simplemente como la totalidad de todo lo que existe, sino como la Persona autoexistente, que incondicionalmente es y será, aunque todo lo que esté más allá de sí mismo deba ser del todo no existente”.

La concepción filosófica de Dios. El término *Dios* tiene un significado diferente en filosofía del que se le atribuye en la religión. En la religión, el término *Dios* como Personalidad Absoluta se interpreta como que significa que Él posee en infinita perfección todo lo que constituye la personalidad en los seres finitos. En filosofía, el término es un sinónimo para el Absoluto en el sentido de la realidad última, sea concebido como personal o impersonal. El término *Absoluto* no es esctritural y no es necesariamente religioso. Se ha utilizado de modo habitual sólo en tiempos modernos, y se usa para expresar el pensamiento abstracto respecto a la naturaleza última de la realidad. Aristóteles defi-

ne a Dios como “el primer fundamento de todo ser, el Espíritu Divino, inamovible, pero que mueve todo”. La concepción de Dios aquí es estática, un “Movedor Inamovible”. Quizá la definición más elevada en la antigüedad pagana es la de Platón que dice: “Dios es la mente eterna, la causa del bien en la naturaleza”. Kant define a Dios como “un Ser que por entendimiento y voluntad es la causa de la naturaleza; un Ser que tiene todos los derechos y no tiene obligaciones; la perfección suprema en sustancia, el Ser que obliga a todo, autor de un universo bajo la ley moral; el autor moral del mundo; una inteligencia infinita en todo aspecto”. Hegel, cuyo idealismo absoluto se derivó de la filosofía kantiana, define a Dios como “el Espíritu Absoluto, el Ser puro, esencial que hace de sí mismo el Objeto de sí mismo; absoluta santidad; poder, sabiduría, bondad, justicia absolutos”. Para Spinoza, Dios es “la Sustancia universal absoluta; la Causa real de toda y cada existencia; el Ser solo, actual y sin condición, no sólo Causa de todo ser, sino en sí mismo todo ser, del cual cada existencia especial es sólo una modificación”. Ésta es una definición panteísta. Cuando Calvino definió a Dios como “una esencia infinita y espiritual”, y Lutero sostuvo una definición similar, tiene que tenerse en mente que en el siglo dieciséis, cuando escribieron, la discusión panteísta no había surgido. Ahora es necesario cualificar tales declaraciones abstractas al incluir el término personalidad, algo que es esencial a la concepción cristiana de Dios.

En la medida en que el pensamiento del ser humano se acerca a la madurez, las concepciones religiosas y filosóficas de Dios tienden a identificarse más y más. El Espíritu de santidad y el Espíritu de verdad son idénticos, y tienden a conducir a una declaración racional de la experiencia religiosa. Esta tendencia hacia la identificación de pensamiento y experiencia no es un asunto arbitrario, sino la consecuencia de una unidad de vida que combina en una persona tanto los intereses filosóficos como religiosos. Se puede estudiar en religiones y filosofías aparte del cristianismo. Con los discernimientos más amplios y más profundos de la madurez, el hombre llega a darse cuenta que Dios tiene que ser el Amo del mundo si es que ha de satisfacer las necesidades religiosas de los hombres; mientras que el filósofo encuentra que el universo no puede tener explicación sin dar cuentas de los hechos de la vida ética y religiosa. La Biblia esclarece esto en la declaración de que Cristo no sólo es la Cabeza de la iglesia, sino que es dado por Cabeza sobre todas las cosas a la iglesia (Efesios 1:22).

En cualquier discusión comprensiva de la doctrina de Dios, es obvio que el asunto tiene que considerarse desde sus dos ramas principales, *primero*, la idea más general de la existencia de Dios como el objeto del pensamiento y conocimiento humano; y *segundo*, la revelación más específica de su naturaleza y atributos. La primera es la idea de Dios en sus aspectos filosóficos y se conoce comúnmente como teísmo; la segunda es la idea de Dios como la hallamos en la religión, y se conoce comúnmente como teología, en el sentido más estrecho del término. Estas dos concepciones no se pueden separar completamente, pero se pueden distinguir en un sentido amplio, como la revelación de Dios *en* el ser humano respecto a su constitución y naturaleza; y su revelación *al* ser humano como una persona libre y responsable. La primera es metafísica, la segunda es ética.

La concepción cristiana de Dios. Antes de iniciar la discusión de estos dos aspectos del Ser Supremo, puede ser benéfico advertir una tercera fase del asunto de una manera preliminar —la unidad de los aspectos filosóficos y religiosos de Dios como se revelan en el Cristo histórico. La concepción cristiana de Dios es una convicción de que la Personalidad final de la religión y el Absoluto de la filosofía encuentran su expresión más alta en Jesucristo; y que en su Persona y obra hallamos el discernimiento más profundo posible de la naturaleza y propósito de Dios. “El que me ha visto a mí ha visto al Padre”, es el enunciado de Jesús de esta gran verdad (Juan 14:9). Puesto teocéntricamente, Cristo no sólo revela a Dios, Dios se revela a sí mismo a través de Jesucristo. Cuando la teología principia con cualquier concepción de Dios más baja que la que se revela en y a través de Jesucristo —dice Dickie—, siempre es difícil elevar esa concepción a un estándar que sea pleno y consistentemente cristiano. Por tanto, la teología cristiana tiene que ser cristocéntrica en gran medida, y moldear sus concepciones conforme a la plenitud de Aquél que es “el resplandor de [la] gloria [de Dios], la imagen misma de su sustancia” (Hebreos 1:3). Es esta concepción la que se ha expresado a sí misma teológicamente en las grandes doctrinas de la encarnación y la trinidad, y que marca la distinción fundamental entre el punto de vista cristiano de Dios, y aquel que hallamos en otras formas de creencia teísta.

La idea cristiana de Dios reúne en sí misma históricamente tres elementos fundamentales que se pueden trazar en mayor o menor medida en su proceso de desarrollo. El primero es el concepto de personalidad,

que da forma a la base de la religión de Israel, y fue revelada directamente al pueblo del pacto por el Espíritu mismo. El segundo es el concepto de lo absoluto, indirectamente revelado a través de la búsqueda de la mente humana por la verdad. Alcanza su expresión más noble en la filosofía de los griegos. Debido a que el lenguaje griego fue ordenado por el Espíritu para que fuera el medio a través del cual el Nuevo Testamento fuera dado al mundo, su expresión se vio determinada en gran parte por los conceptos filosóficos que caracterizan a ese lenguaje. A esta expresión filosófica se le da la sanción de la revelación divina en la doctrina del Logos como se expresa en el prólogo del cuarto evangelio. En estos pocos versículos (Juan 1:1-18) el escritor inspirado ha sacado de los laberintos del pensamiento griego el concepto verdadero de Cristo como el Logos, y en una de las declaraciones filosóficas más sobresalientes que alguna vez se haya expresado, nos ha provisto de un discernimiento divino respecto a la relación existente entre la revelación de Dios en la naturaleza y su revelación a través del Espíritu. El tercer elemento constituyente se encuentra en la interpretación tanto de la personalidad como de lo absoluto en términos de la revelación de Dios en Cristo. El cristianismo reclama que en Cristo se encuentra, a la misma vez, la explicación de la verdadera naturaleza de la realidad final como se buscaba en la filosofía, y la revelación suprema del Dios personal en su carácter y atributos, como lo demanda la religión.

LA EXISTENCIA DE DIOS

Entre los teólogos más antiguos, los aspectos filosóficos de la doctrina de Dios eran comúnmente tratados bajo el encabezado del *teísmo*. Con esto se quiere expresar una creencia en un Dios personal, creador y preservador de todas las cosas, que es a la vez inmanente en la creación y trascendente, o que se halla encima y separado de ella. Opuesto a este punto de vista se puede mencionar el *deísmo*, que sostiene la personalidad de Dios, pero niega su inmanencia en la creación y su soberanía providencial del universo. Es un énfasis exagerado sobre la separación de Dios de sus obras creadas, e históricamente ha negado la Biblia como una revelación divina. El *panteísmo*, por el otro lado, es un énfasis exagerado de la relación de Dios con el universo, y destaca su inmanencia al punto que desaparece su trascendencia. Al eliminar la distinción entre Dios y la creación, el panteísmo, en contraposición con el teísmo, niega la personalidad de Dios. El teísmo filosófico, con sus varias teo-

rías respecto a la naturaleza y pruebas de la existencia de Dios, en algún sentido ha sido el área más árida del pensamiento teológico. Y sin embargo, la Biblia nos ofrece algunos fundamentos para esta aproximación filosófica por medio de su énfasis en la revelación de Dios en la naturaleza y la constitución del ser humano. San Pablo asegura que “lo invisible de él, su eterno poder y su deidad, se hace claramente visible desde la creación del mundo y se puede discernir por medio de las cosas hechas. Por lo tanto, no tienen excusa” (Romanos 1:20). La existencia de Dios, como hemos mostrado, es una presuposición fundamental, no sólo de la religión cristiana, sino de toda religión en sus formas más altas. No es una convicción a la que se llega por la razón discursiva, y por ello no depende de la demostración. Esta convicción es real y fuerte, es innata al ser humano y tiende a llegar a ser más y más explícita. La existencia de Dios tiene que ser, por tanto, considerada como una idea innata en el sentido limitado de este término, y como una verdad que se demuestra a sí misma a la razón. De acuerdo a lo primero, es un elemento necesario en la consciencia del hombre. Es como la atmósfera. No podemos verla, y sin embargo no podemos ver sin ella. De acuerdo a lo último, llega a ser necesario arreglar los elementos de la consciencia en un sistema de argumentos confirmatorios, de tal manera que justifiquen los reclamos de la razón. Por tanto, trataremos esta materia de la existencia de Dios, *primero*, respecto al origen de la idea de Dios en la intuición; y *segundo*, como una revelación confirmatoria de Dios.

ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS EN LA INTUICIÓN

Dios sólo puede revelarse a sí mismo al ser humano. Él ha realizado esto en una revelación primaria que se encuentra en la naturaleza y constitución del ser humano, y, luego, mediante la revelación directa de sí mismo a través del Espíritu a la consciencia de las personas. La primera encuentra su culminación en la encarnación, o la Palabra hecha carne; mientras que la segunda tiene su fuente en el Cristo glorificado, como el fundamento para la revelación de Dios a través del Espíritu. El término “innato” se aplica por tanto a nuestro conocimiento primario de Dios. Toda vez que este término ha generado mucha especulación y debate en la filosofía, se puede usar más bien el término de intuición racional.¹ Por intuición queremos decir ese poder que la mente tiene del discernimiento inmediato de la verdad. Las verdades intui-

tivas son evidentes por sí mismas y generalmente se considera que se hallan por encima de la prueba lógica. Existen algunas verdades, sin embargo, que son intuicionales en una porción de su contenido, y sin embargo se adquieren de una manera experimental o lógica. Tal es la de la existencia de Dios, que es intuitiva como un dato inmediato de la consciencia moral y religiosa, y sin embargo es una verdad que tiene que ser demostrada ante la razón. Por tanto, cuando hablamos de la idea de Dios como intuitiva, no queremos decir que es una verdad primaria escrita en el alma antes de la consciencia; esto haría que el alma fuese una sustancia material; ni es un conocimiento de hecho que el alma encuentre que posee en sí misma en su nacimiento; ni es una idea impresa sobre la mente que pueda desarrollarse aparte de la ley de observación y experiencia. Significa que en la constitución y naturaleza del hombre hay una capacidad para el conocimiento de Dios que responde de una manera intuitiva a la verdad revelada, comparable a aquella en que la mente del ser humano responde al mundo externo.² La Palabra por quien todas las cosas fueron creadas, no sólo es el principio de inteligencia y orden en el universo, sino también el fundamento de mediación del conocimiento intuitivo que el ser humano tiene de Dios. Así unimos tres factores importantes en el conocimiento de Dios; *primero*, la razón intuitiva como el poder de discernimiento inmediato de la verdad, que como una consecuencia de la creación a través de la Palabra divina, dota a las personas con una capacidad para el conocimiento de Dios; *segundo*, la revelación, o la presentación universal de la verdad que el Espíritu hace a la razón intuitiva a través de la actividad reveladora de la Palabra divina. “La luz verdadera que alumbra a todo hombre venía a este mundo” (Juan 1:9); y *tercero*, como una consecuencia de la unión de los dos factores previos, la idea universal y necesaria de Dios. La naturaleza humana, por tanto, es tal que necesariamente desarrolla la idea de Dios, a través de la revelación de la verdad por el Espíritu, de la misma manera como desarrolla el conocimiento del mundo a través de los datos de los sentidos.³ Esta consciencia se puede pervertir por la semejanza moral a Dios, de la misma manera que aquella del mundo externo se puede pervertir por medio de una falsa filosofía. El hecho que la idea de Dios asuma tantas formas, es prueba a la vez de su naturaleza intuitiva por un lado, y de su perversión por el otro — perversión que se debe al alejamiento del Espíritu de santidad ocasionada por el pecado. En apoyo de la naturaleza intuitiva

de la idea de Dios como se ha expuesto, ofrecemos, *primero*, el testimonio de la Biblia; y *segundo*, la experiencia universal de los seres humanos.

El testimonio de la Biblia.⁴ La Biblia sostiene en todas partes que hay en la naturaleza del ser humano la consciencia de un Ser Supremo, de quien depende y a quien tiene que dar cuentas. Hace una apelación a la “ley escrita en sus corazones”, y también al sentido de dependencia de Dios como la fuente y satisfacción de todos sus deseos, “si en alguna manera, palpando, puedan hallarlo” (Hechos 17:27). Es en Dios que “vivimos, nos movemos y somos... ‘Porque linaje suyo somos’” (Hechos 17:28). El prólogo al Cuarto Evangelio es explícito en sus enseñanzas sobre esta materia, donde se declara que el Logos eterno que vino a este mundo es “la luz verdadera que alumbra a todo hombre” (Juan 1:1-18). El único ateísmo reconocido en la Biblia es un ateísmo práctico que es producto de una mente reprobada. El pecado ha oscurecido la verdad en la naturaleza humana y la Biblia acusa a los hombres de no desear retener el conocimiento de Dios. Es el necio quien dice en su corazón: “No hay Dios” — esto es, no hay Dios para mí (compárese con Romanos 1:28; Salmos 14:1; Efesios 2:12). De gran significación es también el hecho de que la revelación escrita principia con las palabras, “En el principio... Dios”, y asume, sin pretender demostrarlo, la existencia de Dios. El erudito cristiano puede, por tanto, confiadamente descansar en el hecho de que Dios ha puesto esta evidencia fundamental en la naturaleza y constitución del ser humano, que Él en ninguna parte se ha quedado sin testimonio. Aun el filósofo griego Platón podía decir que Dios tiene asida al alma por sus raíces — no necesita demostrar al alma el hecho de su existencia. Tiene que declarar, pues, explícitamente como lo hace la Biblia, que “lo invisible de él, su eterno poder y su deidad, se hace claramente visible desde la creación del mundo, y se puede discernir por medio de las cosas hechas. Por lo tanto, no tienen excusas” (Romanos 1:20).

La experiencia universal de los seres humanos. Una verdad primera o intuitiva se tiene que caracterizar por su universalidad y necesidad. Entonces, si la idea de Dios es intuitiva, debe ser corroborada por una apelación a la experiencia universal de la humanidad, y éste es el testimonio de aquellos cuyas investigaciones han enriquecido los campos de la antropología y las religiones comparadas. Además de las ocasiones ya citadas en nuestra discusión de la ciencia de la religión, podemos men-

cionar también a Max Mueller cuya investigación cuidadosa y discriminatoria respecto al origen y crecimiento de la religión declara, que “tan pronto como el ser humano llega a estar consciente de sí mismo como alguien distinto de todas las otras cosas y personas, al mismo tiempo llega a estar consciente de un ser más grande; un poder sin el cual piensa que ni él ni ninguna otra cosa tendría vida o realidad”. Este es el primer sentido de la deidad, el *sensus numinus* como se le ha llamado; porque es un *sensus*, una percepción inmediata, no el resultado del razonamiento o la generalización, sino una intuición tan irreversible como la impresión de nuestros sentidos. Al recibirla somos pasivos, a lo menos tan pasivos como cuando recibimos de arriba una imagen del sol o cualquier otra impresión sensible. Este *sensus numinus* es la fuente de toda religión. Es aquello sin lo cual ninguna religión verdadera o falsa es posible (Max Mueller, *Science of Language* [La ciencia del lenguaje], 145). En su referencia a la adoración de las formas más bajas de religión dice: “No son invocados el sol, la luna o las estrellas visibles, sino algo más que no se puede ver”. Aunque han habido razas que al principio parecía que no tenían ninguna forma de religión, la observación más aguda y un mejor entendimiento de las formas variadas de las prácticas religiosas ha demostrado que ninguna tribu existe sin un objeto de adoración. “La declaración de que existen naciones o tribus que no poseen religión –dice Tiele– “descansa ya sea sobre observaciones inadecuadas o en una confusión de ideas. No se ha encontrado ninguna tribu o nación que carezca de creencias de algunos seres más altos, y los viajeros que han asegurado su existencia se han visto refutados más tarde por los hechos. Es legítimo, por tanto, llamar a la religión, en su sentido más general, un fenómeno universal de la humanidad” (Tiele, *Outlines of the History of Religion*, 6). Este acuerdo entre los individuos, tribus y naciones, ampliamente separadas por el tiempo y el lugar parecería ser suficiente evidencia respecto a la universalidad de la idea de Dios. Puede asumir mil formas, pero estas ideas diversas e imperfectamente desarrolladas se pueden explicar sólo como la perversión de una convicción intuitiva común a todos los seres humanos. Washington Gladden dijo en una ocasión: “Un hombre puede escapar de su sombra al entrar en las tinieblas; pero si se pone bajo la luz del sol, la sombra está allí”. Puede ser que una persona sea tan indisciplinada mentalmente que no reconozca estas ideas; pero déjenlo que aprenda el uso de su

razón, permítanle reflexionar sobre su propio proceso mental y sabrá que estas ideas son necesarias.

La universalidad de la idea de Dios lleva inmediatamente a su aceptación como una idea necesaria. Por una idea necesaria queremos decir cualquier intuición que brota directa e inmediatamente de la constitución de la mente humana, y que bajo las condiciones propias tiene que por necesidad brotar de esa manera. Solamente esto puede explicar la persistencia de la idea de Dios, sin la cual jamás se hubiera perpetuado. “Ni la revelación primitiva ni la razón lógica ni ambas juntas pueden explicar la persistencia y universalidad de la idea de Dios sin una naturaleza moral y religiosa en el hombre a la que la idea le es innata” (Miley, *Systematic Theology*, I:70). Podemos llevar el argumento un paso más adelante, e insistir que nuestras intuiciones nos ofrecen verdad objetiva. Por un proceso de razón negativa, podemos argumentar que negar esto es negar la validez de todo proceso mental. Desconfiar en sus intuiciones significa llevarlo inmediatamente a una desconfianza en la interpretación de las percepciones de los sentidos a través de los cuales nuestro conocimiento del mundo externo es mediado. Sostenerlo de otra manera significaría aterrizar en el agnosticismo. Pero las facultades mentales del ser humano son dignas de confianza. Sus intuiciones racionales son verdad absoluta, y la intuición de Dios, universal y necesaria en la experiencia de la raza, encuentra su única explicación suficiente en la verdad de Su existencia.

REVELACIONES CONFIRMATORIAS DE DIOS

Desde el tiempo cuando Hume llevó al empirismo inglés al escepticismo total, y la *Crítica* famosa de Emmanuel Kant jugó una parte importante en la discusión, los argumentos históricos para la existencia de Dios han sido persistentemente atacados tanto por los oponentes como por los defensores de la posición teísta. Existen algunos teístas que sostienen que la existencia de Dios, debido a que es una primera verdad, es el *prius* lógico de todo otro conocimiento, y por tanto será imposible demostrarlo. Dios tiene que ser intuido,⁵ se dice, por la necesidad de sus relaciones, tales como: el Infinito como el correlativo de lo finito; el Ser Absoluto en contra-distinción a la dependencia; el Amo o Señor en la naturaleza de la ley; y la Razón creativa que ofrece la garantía y base de la razón humana. Es necesario, por tanto, desde el principio, declarar en qué sentido la palabra prueba se usa en referencia a la existencia

divina. Ulrici sostiene que “las pruebas para la existencia de Dios coinciden con las bases para la creencia en Dios; ellas son simplemente las verdaderas bases para la creencia, establecidas y expuestas de una manera científica. Si no existen tales pruebas, no puede haber tales fundamentos —si son del todo posibles, no puede haber creencia propiamente, sino una opinión arbitraria, de propia manufactura, subjetiva. Se tiene que reducir al nivel de mera ilusión”. Si esto es verdad, se sigue entonces que las pruebas de la existencia de Dios tienen que ser simplemente revelaciones confirmatorias, las manifestaciones por las cuales Él se da a conocer a sí mismo en la consciencia y en el mundo externo.⁶

Como revelaciones confirmatorias, es evidente que los grandes argumentos teístas tienen que ser menos que un punto de vista plenamente cristiano. Existe un límite a su poder de demostración, y en realidad, a la luz de esto, ellos son considerados más propiamente como argumentos probables que demostrativos. Pero, en cualquiera de los casos, requieren de la fuerza de la influencia del Espíritu Santo como credenciales divinas, y tienen que derivar en cada caso su fortaleza de la revelación adicional de Dios respecto a su propia esencia y perfecciones.

Aunque las más tempranas objeciones a los argumentos se impulsaron sobre la base de que eran formalmente inválidos desde el punto de vista silogístico, ya que contenían la falacia lógica de asumir aquello que se profesa demostrar, la crítica tardía señala que aun cuando se lleven hasta la conclusión lógica, ellos dan paso a un resultado que no es plenamente cristiano. Se debe mantener en la mente que el período de la Edad Media donde los escolásticos desarrollaron los argumentos teístas, se caracterizó por un énfasis en la antítesis entre la razón y revelación. La razón o la teología natural tiene que ser suplementada por la revelación. Originalmente los argumentos teístas fueron diseñados para demostrar que la idea cristiana de Dios era imposible para la teología natural o razón, y tenía que apoyarse en la Biblia o revelación. Tenían como función demostrar que la razón revelaba algunas cosas sobre Dios, pero no lo suficiente para el conocimiento de la salvación. El método racional estaba apoyado por la autoridad. Pero con el cambio de actitud hacia la razón y la revelación, y la tendencia a considerar la vida como una unidad, la experiencia llegó a ser el factor dominante en el conocimiento de Dios y debió suplir el contenido distintivamente cristiano.

La marcada distinción entre la razón y la revelación hecha por los escolásticos dio origen, también, a los dos grandes métodos de aproximación que han jugado una parte importante en este departamento del pensamiento teológico. El primero es el método de la filosofía, que busca establecer la existencia de Dios solamente desde el punto de vista de la razón humana, y, por ello, aparte de la revelación divina. El segundo es el método de la autoridad, el cual hace su apelación a la Biblia, más especialmente al milagro y la profecía. Ambos han sido históricamente importantes, y juntos constituyen los argumentos tradicionales del teísmo. El método de la teología antigua, por consiguiente, tanto católico como protestante, principiaba con los argumentos formales y abstractos de la razón, y se completaba con el contenido distintivamente cristiano que aporta la revelación. John Dickie dice que, en el primer caso, este esquema fue impuesto sobre la teología cristiana a partir de la filosofía griega, y que dominó toda la teología formal por lo menos mil setecientos años.

Por tanto, la tendencia en teología ha sido sustituir una concepción racionalista de Dios por la revelación personal de Dios a través del Espíritu. Se ha dado la impresión de que por el examen de las evidencias para la existencia de Dios, tal como se encuentran en la consciencia humana y en el mundo externo, el ser humano puede obtener un conocimiento espiritual y salvífico de Dios. En la iglesia de Roma esto es sostenido *de fido*, es decir, es herejía no sostenerlo. Pero, correctamente entendidos, estos argumentos tienen un valor espiritual e histórico que les atañen. Aunque en algún sentido se pueden considerar como inválidos silogísticamente, tienen una significación profunda en otro sentido.⁷ Primero, indican el punto inicial general para el desarrollo de la idea de Dios, que mora principalmente en la mente humana. Todos los procesos de los argumentos se hallará que descansan finalmente sobre el análisis de la consciencia original de Dios, que es el derecho por nacimiento de cada criatura. Mencionamos esto en anticipación a una discusión posterior respecto al conocimiento de Dios, *i.e.*, que existe una vasta diferencia entre *conocer a Dios* y *conocer respecto de Dios*. El conocimiento secundario, como se ha dado en los argumentos, nunca puede llevar a un conocimiento directo de Dios; pero una vez que Dios es conocido a través de la revelación espiritual, “este conocimiento secundario que nos llega indirectamente complementa nuestro cuadro men-

tal, mientras que nuestro conocimiento personal, aunque sea mínimo, le da vida y actualidad a la totalidad”.

El segundo valor de los argumentos se encuentra en el hecho de que los mismos marcan las varias etapas del conocimiento, las líneas a través de las cuales en todas las épocas los pensamientos del ser humano se han elevado hasta Dios. Ellos son, de acuerdo a John Caird, “la lógica inconsciente o implícita de la religión”. “Los muchos testimonios de Dios —dice el obispo Martensen— que el hombre encuentra en sí mismo y a su alrededor, aquí son reducidos a principios generales, y las varias maneras intrincadas por las cuales la mente humana es llevada a Dios lo indican los resultados resumidos del pensamiento”. Tanto el Obispo Martensen como William Burton Pope sostienen que el pensamiento del ser humano se levanta hasta Dios de dos maneras: por la contemplación de sí mismo, y por la contemplación del mundo.⁸ Los argumentos son clasificados según estas dos maneras — el cosmológico y el teleológico surgen de la naturaleza del mundo externo, y el ontológico y el moral de la constitución de la mente humana. Los argumentos que han influenciado tan grandemente el pensamiento del pasado, por tanto, no pueden ser soslayados con ligereza, aun cuando sean considerados pruebas confirmatorias en lugar de demostrativas. Más tarde tenemos el propósito de reunirlos y presentarlos en su forma moderna y científica.

En los tratados más elaborados del teísmo, es práctica común dividir los argumentos en dos clases —*a priori* y *a posteriori*. Este es un arreglo conveniente aunque impreciso. Es difícil trazar una línea y asignar los argumentos totalmente a una clase o a la otra. Por *a priori* se quiere dar a entender la prueba del hecho o el efecto a partir del conocimiento de las causas existentes; por *a posteriori* se quiere indicar el razonamiento que va de los efectos a las causas anteriores. Para nuestro propósito la clasificación más simple previamente mencionada es más apropiada. Por tanto, trataremos los argumentos cosmológico y teleológico como producto de la naturaleza del mundo externo, y los argumentos ontológico y moral como relacionados a la naturaleza y constitución de la mente humana. William Adams Brown define estos argumentos e indica su propósito de la siguiente manera. *Primero*, el argumento cosmológico (del cambio a la causa) es la revelación de Dios como poder. *Segundo*, el argumento teleológico (de la adaptación al propósito) es la revelación de Dios como designio. *Tercero*, el argumento ontológico

(del pensamiento necesario al ser) es la revelación de Dios como realidad; y *Cuarto*, el argumento moral (del ideal al poder adecuado para realizarlo) es la revelación de Dios como derecho. (Compárese con Brown, *Christian Theology in Outline*, 124).

El argumento cosmológico. El término “cosmológico” ha sido convencionalmente adoptado para este argumento porque intenta dar cuentas, o se propone explicar el cosmos o universo. Estrictamente es más el argumento “etiológico” o causal por el cual la mente razona de la contingencia del fenómeno a una Primera Causa. El argumento generalmente asume dos formas —la física que descansa sobre los hechos del universo material, y la metafísica que hace su apelación a la causa o fuerza eficiente. La primera forma de argumento, la física, hace uso de dos hechos indiscutibles de la naturaleza —la materia y el movimiento. Es cierto que algo ha existido desde la eternidad, pero esto no pudo haber sido la materia porque la materia es mutable. Pero ya que la materia, por ser mutable, no puede ser eterna, de igual manera el Creador porque es eterno no puede ser ni mutable ni material. Desde el punto de vista de la física, por tanto, tenemos que aceptar la creencia en un Creador autoexistente y espiritual. La segunda forma del argumento, la metafísica, la expresa Johnson como sigue: “Todo cambio tiene que tener una causa; pero la única causa real es una primera causa; por tanto, el siempre cambiante universo tiene que haber tenido una Primera Causa. Además, la idea de lo causal surge en la mente por el ejercicio de la voluntad. Tenemos una concepción de lo causal sólo por virtud del hecho de que al formarse las voliciones, nosotros mismos somos conscientemente causas. La Primera Causa, por tanto, tiene que ser concebida por nosotros como Voluntad, esto es, una Persona”.

El argumento teleológico. La presencia del designio o propósito en el universo ha sido más o menos reconocida claramente por los hombres desde el principio. La declaración más antigua se encuentra en Génesis, *i.e.*, las estrellas son para dar luz, el fruto es para alimento, y expresiones semejantes. Los Salmos están repletos de argumentos de diseño. Al salmo 104 se le ha llamado el salmo teleológico o de diseño. Este argumento siempre ha hallado un lugar importante entre los teístas. Kant lo trató con gran respeto, y Mill lo veía como el único argumento que tenía alguna fuerza. La apología cristiana ha dependido mucho de este argumento, a menudo llevándolo más allá de los límites del razonamiento saludable. Los evolucionistas reclamaron por algún

tiempo que el famoso argumento del reloj de Paley era inválido y que había perdido su importancia por completo. Pero en LeConte, Drummond y otros, el argumento reaparece en una nueva forma —ya no como el diseño particular, sino como el diseño universal. Kant presentó la objeción de que “el argumento del diseño en el mejor de los casos prueba que hay un arquitecto solamente, no un Creador”, pero esta objeción pierde su fuerza cuando se ve que el origen y el diseño van juntos.

El argumento ontológico. El germen de este argumento se encuentra en la discusión de san Agustín sobre la Trinidad (*Trinity*, VII, iv) donde dice: “es más fácil pensar en Dios que describirlo, y Éste existe con mayor certeza que lo que se piensa de Él”. William G. T. Shedd, comentando sobre esto dice: “Ésta es una de aquellas proposiciones impregnadas tan característica de los Padres Latinos, que comprime una teoría en unas cuantas palabras... La existencia de Dios es aún más real que lo que nuestra concepción de Él es para nuestra propia mente; y nuestra concepción, debemos confesarlo, es una realidad en nuestra propia consciencia... La idea subjetiva de Dios en lugar de ser más real que Dios es menos real. La 'cosa' en esta ocasión tiene más existencia que el 'pensamiento' de ello”. Sin embargo, fue Anselmo el que dio primero su construcción en forma silogística al argumento ontológico, y con todas las modificaciones a las que ha sido sujeto, quizá la declaración original todavía es la más clara y más fuerte. “La idea de perfección incluye existencia, porque aquello que no existe será menos que perfecto; por tanto, debido a que tenemos la idea de un ser perfecto, ese ser tiene que existir porque la idea incluye su ser o sería menos que perfecto”.⁹

El agudo y poderoso intelecto de Anselmo poseía esa intuición metafísica que veía tanto el centro de la expiación como el corazón de la existencia divina. Gaunilio, un contemporáneo de Anselmo, escribió un tratado titulado “*Liber pro Insipiente*”, o “Una defensa del necio”, donde planteó una objeción al argumento que se ha repetido una y otra vez. Sostuvo que tenemos la idea de un árbol, pero no sigue de esto que existe un árbol en la realidad; o tenemos la idea de un león alado, pero esto no nos asegura que tal criatura existe. Pero la respuesta a este argumento, y a todos aquellos de naturaleza similar, es que el punto vital del argumento —el de la existencia necesaria— ha sido ignorado por completo. Una idea es de un ser perfecto y necesario— la otra, de un

ser imperfecto y contingente. La idea de un árbol es contingente, puede o no ser, y, por tanto, a partir de la idea del árbol es imposible demostrar su realidad objetiva. Pero con la idea de Dios existe el elemento de necesidad en lugar de contingencia. Si la idea es contingente e implica que una cosa puede o no existir, entonces no sigue necesariamente que el objeto existe; pero si la idea de la cosa implica necesidad, o que tiene que existir, entonces se sigue que la cosa existe.

Descartes aparentemente llegó a la misma conclusión de manera independiente. Al principiar a dudar de todas las cosas posibles, llegó a la verdad: “Pienso, por tanto existo”, el *cogito ergo sum* del cual no podía dudar. De este fundamento pasó a una segunda declaración: “He encontrado que la existencia de un ser perfecto estaba comprendida en la idea, de la misma manera en que las equidistancias de los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos está comprendida en la idea de un triángulo, y que consecuentemente es a lo menos tan seguro que Dios el Ser perfecto exista como puede serlo cualquier demostración en geometría” (compárese con Descartes, *Method*, 240.) Los teólogos ingleses han hecho mucho uso de este argumento en su conflicto con el ateísmo de Hobbes y otros. Esto es especialmente cierto de aquellos teólogos que estaban profundamente versados en los escritos de Platón y Aristóteles, tales como Cudworth, Bates, Stillingfleet y Henry More.

Kant objetó al argumento ontológico sobre la base que hemos mencionado antes —que pensar en un ser perfecto de ninguna manera implica la existencia perfecta. Las objeciones modernas, sin embargo, se encuentran en el polo opuesto al razonamiento de Anselmo. Él sostuvo que la realidad objetiva es más grande que el concepto interno, mientras que exactamente lo opuesto se encuentra en Kant y sus seguidores, *i.e.*, que el objeto no es tan real como la idea de ello, y por tanto no tiene que inferirse de este. Sin embargo, el argumento puede descansar sobre otra base, la de la existencia absoluta como necesaria e implicada en toda existencia. Dios es el substrato de toda realidad. No necesariamente abandonamos el argumento por rechazar la forma ansélmica o cartesiana de él. “El principio del ser absoluto —dice Samuel Harris— existe como una ley necesaria del pensamiento, un elemento constituyente del razonamiento, y un postulado necesario en todas las cosas sobre el Ser” (Harris, *Self-revelation of God*, 164). La existencia relativa implica la existencia absoluta, y un conocimiento relativo, el conoci-

miento absoluto. Dios tiene que ser el fin lo mismo que el principio de todas las cosas.

El argumento moral. La revelación más elevada de Dios es la revelación de lo recto. La tendencia del pensamiento especulativo es volverse de la naturaleza al hombre. No es que la naturaleza no tenga que revelar algo, sino que la revelación más profunda es a través del ser humano. El ser humano es a la imagen divina; la naturaleza es secundaria. El argumento, sin embargo, es sólo otra aplicación del principio de causa —uno aplicado al mundo de lo moral en lugar del natural. Un mundo así está tan ordenado y lleno de propósito como lo está el mundo físico, y puede explicarse sólo por una causa de la misma naturaleza que éste. El hecho central de la esfera moral es la consciencia; pero la consciencia no hace la ley moral. La ley moral es independiente del ser humano y no varía de época a época. Sus leyes son inexorables, y su existencia no sólo demanda un Autor, sino que la esfera moral revela su carácter como el amigo de la justicia y el enemigo de la injusticia. Por tanto, fue la aportación distintiva de Enmanuel Kant presentar este argumento en su extensión plena y con gran relieve. Lo consideró como el único argumento suficiente para Dios. “Dos cosas existen —dijo Kant— que producen maravilla incesante — los cielos estrellados arriba y la ley moral adentro”. Kant tiene tres postulados: la libertad, la inmortalidad, y Dios. En el problema práctico de la razón pura y la búsqueda necesaria del bien más alto, se postula una conexión entre la felicidad y la moralidad, proporcionada a la felicidad. El hombre ha de buscar el bien más alto, y por tanto, el bien más alto tiene que ser posible. Tenemos que postular, entonces, la causa de la naturaleza como distinta de la naturaleza, y es esta causa la que es capaz de vincular la moralidad con la felicidad. El bien más alto no puede existir excepto si Dios existe —tiene que haber por tanto un bien más alto porque nuestra razón moral lo demanda. Algún bien más alto existe, por tanto Dios existe. El deber es una gran palabra para Kant. Implica que existe en el bien más alto un Ser que es la causa suprema de la naturaleza, y quien es la causa o Autor de la naturaleza a través de su inteligencia o voluntad —esto es, Dios. Como la posibilidad del bien más alto está inseparablemente conectada con éste, y es moralmente necesario sostener la existencia de Dios, uno no puede sino preguntarse por qué Kant no encontró la existencia de Dios *en* la ley moral en lugar de deducirla *de* ella. El deber no es algo de por sí separado de las personas, sino vincu-

lado con ellas y reconocido por ellas. Es porque existe una Persona Suprema que reconocemos un bien supremo, un deber supremo, una ley moral.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Por intuición queremos dar a entender esa habilidad del alma de recibir conocimiento independientemente de los cinco sentidos aunque no contraria a ellos (Paul Hill).
2. Existen algunas facultades de la mente que determinan la manera en que se dan nuestras ideas. Algunas las obtenemos a través de la percepción de los sentidos. La experiencia de los sentidos subraya todas esas percepciones. No podemos de este modo alcanzar la idea de Dios. Muchas de nuestras ideas se logran a través de la razón lógica. Son inferencias garantizadas de los hechos verificados o deducciones de los principios autoevidentes. A través de la misma facultad recibimos muchas ideas, con una convicción de su verdad, sobre la base del testimonio humano. También existen verdades intuitivas, conocimientos inmediatos de la razón primaria. La convicción de la verdad en estas ideas viene con su conocimiento intuitivo. ¿A través de qué medios se puede obtener la idea de Dios? No a través de la percepción de los sentidos, como se declaró previamente. Más allá de esto no está limitado necesariamente a ningún modo de proceder mental: no a la facultad intuitiva, porque puede ser producto de la razón lógica o una comunicación de la revelación a la razón lógica; ni a este modo, porque puede ser una verdad inmediata de la razón primaria... La idea de Dios como un sentido o convicción de esta existencia es producto de la facultad intuitiva. Existe una facultad intuitiva de la mente, la facultad del discernimiento inmediato en la verdad. Un análisis cuidadoso encuentra tal facultad tan ciertamente como encuentra las otras bien conocidas facultades, tales como la manifiesta, la representativa y la lógica. Abandonar estas distinciones de la facultad es abandonar la psicología. Sostener otras sobre la base de tales distinciones implica admitir una facultad intuitiva (Miley, *Systematic Theology*, I:60, 62).

A. A. Hodge, cuando habla de lo innato de la idea de Dios, dice: “No es innata en el sentido de que la persona nazca con una idea correcta de Dios perfectamente desarrollada, o que, independiente de la instrucción, cualquier persona pueda llegar, sólo por el desarrollo de sus poderes naturales, a un conocimiento correcto de Dios... Por otro lado, independientemente de toda instrucción, es natural al ser humano un sentido de dependencia y de responsabilidad moral. Éstos involucran lógicamente el ser de Dios, y cuando el carácter intelectual y moral de un individuo o raza se desarrolla en algún grado, éstos invariablemente sugieren la idea e inducen a la creencia de un Dios. Por ello se puede decir que el ser humano es tan universalmente religioso como racional. Y en cualquier ocasión que se ofrezca como un hecho la existencia y el carácter de Dios como providencial y regidor moral, entonces cada alma humana responde a ello como verdad, vista en su propia y autoevidente luz, en la ausencia de toda demostración formal” (A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, 12-13).

3. La existencia de Dios, sólo Dios puede revelarla. Él ha forjado esta verdad suprema en la constitución de la naturaleza humana como su Creador. La Biblia, que nunca prueba la existencia del ser Supremo, apela a esta consciencia; también da razón de su disturbio, y así por anticipación soslaya la fuerza de cada argumento en su contra... Todos los procesos de este argumento descansan finalmente sobre el análisis de esa consciencia original de Dios que el ser humano tiene por derecho de nacimiento como criatura: por lo cual se derivan, *primero*, de una apelación a la naturaleza del espíritu humano mismo; *segundo*, de

una consideración de la relación entre la mente humana y el fenómeno del universo; y *tercero*, del teísmo universal de la raza como resultado de ambos... La forma más simple del argumento debe buscarse en la constitución moral del hombre, que en razón o consciencia proclama la existencia de un Supremo Dador de la Ley, y, en sus deseos y aspiraciones, la existencia de un Objeto Supremo para la comunión con el cual fue hecho. Estos son elementos de nuestra naturaleza y no resultado de la educación; son primarios, intuitivos y universales; que rechazan desde el principio todo argumento sobre su origen. Si la consciencia es la consciencia moral —su única recta definición— implica por necesidad un mundo espiritual en el que el hombre nace, así como la consciencia en general implica el mundo natural. Si es la razón o corazón o personalidad central del hombre, da testimonio, supremo en el alma, de un Poder que rige con justicia y aborrece la iniquidad. La ley racional de nuestra naturaleza es su ley moral. Apunta a un Gobernador Santo, a quien sugiere, o a quien apela, por encima de un mundo visible en el que nada es capaz de excitar sus emociones. Y el sentimiento universal de dependencia de un Ser o una Persona más elevada que nosotros mismos refuerza este argumento: el mismo corazón del hombre que tiembla ante una Autoridad sobre él, anhela poder tener la capacidad de confiar en Él. A esto se le puede llamar demostración moral (Pope, *Compend, Christian Theology*, I:234-236).

4. La Biblia “ciertamente declara al menos esto: que la vida misma de la criatura dependiente está vinculada con la idea de su Fuente Independiente; que el pensamiento mismo de Dios en la mente del hombre —para anticipar un futuro argumento— asume que Dios es. Se eleva más todavía, si es posible. Declara que el Logos eterno o Palabra, al venir al mundo, es “la verdadera luz que alumbró a todo hombre”. Y esto precede, en orden de tiempo y pensamiento, a esa revelación más alta que sigue: “A Dios nadie le ha visto a Dios jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer” (Juan 1:18). Él es en sí mismo la manifestación del Dios invisible, pero sólo al revelarse a sí mismo a una consciencia preparatoria de la humanidad. *Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*: él ha expuesto en una exégesis final el texto original implantado en la naturaleza humana universal” (Pope, *Compend, Christian Theology*, I:235).
5. “La palabra intuición es un término valioso para establecer el hecho de que la mente, en ciertas ocasiones, de su propia energía inherente da origen a ciertos pensamientos”. Por una acomodación del lenguaje tales pensamientos son en sí mismos llamados intuiciones; el poder que la mente tiene de dar origen a tales pensamientos se conoce como facultad intuitiva. La misma idea en ocasiones se expresa con los términos, la naturaleza o la constitución de la mente, es decir, la mente se concibe como un algo cuya naturaleza es dar origen a pensamientos cuando se dan las condiciones apropiadas. Lo mismo se pretende cuando se habla de una clase de ideas que son innatas, no que las ideas estén en las mentes de los infantes en su nacimiento, sino que las ideas nacen en la mente cuando se dan las condiciones de su nacimiento. Ahora, debe ser manifiesto que una investigación del génesis del pensamiento tiene que ser referida, en todos los casos, en última instancia a la naturaleza de la mente misma; por ejemplo, en cualquier instancia de percepción, si inquirimos, ¿cómo llegó la mente a tomar posesión de la idea, supongamos del color, como blanco o negro? La respuesta común es: por el sentido de la vista; pero esta respuesta no está completa, porque pudiera todavía inquirirse: ¿cómo da la vista tales ideas? y la respuesta tiene que ser: es la naturaleza de la mente ser impresionada de esa manera cuando se ejercen los órganos de la vista... La afirmación de que la idea de Dios es intuitiva, es la afirmación de que la idea surge en la mente precisamente de la misma manera como lo hacen las ideas del tiempo, espacio, sustancia y todas las otras ideas correspondientes a esa clase de pensamientos. De nuevo, el hombre, al venir a la existencia, lo hace en una con-

dición de absoluta dependencia, y algunas aprehensiones de esta dependencia tienen que estar, por la naturaleza del caso, entre las ideas más primitivas de la consciencia. Surgido de este sentido de dependencia inseparablemente conectado con ella, se halla un sentido de obligación. La obligación es una aprehensión no sólo de que algo es un deber, sino también de que algo se debe a Alguien, y que ese Alguien es Aquél de quien dependemos. En una palabra, parecería evidente por los hechos obvios del caso, que el sentido de dependencia y de obligación, de los cuales todos los hombres están al tanto desde los momentos más tempranos del pensamiento consciente, son por ellos intuitivamente referidos a una primera causa inteligente infinita” (Raymond, *Systematic Theology*, I:248-252).

6. “La creencia en Dios de ninguna manera es producto necesario de la demostración. Tan antigua como la humanidad misma, no fue al principio producida por el razonamiento, sino más bien en su forma más primitiva precedió a todo razonamiento. Nadie jamás ha principiado a sentirse convencido de esta verdad sólo porque se le ha demostrado de una manera estrictamente lógica. En realidad, las personas difícilmente se hubieran entregado a sí mismas a la tarea de buscar pruebas para esta convicción, si esta, por así decirlo, no se hubiera forzado a sí misma con poder irresistible sobre sus consciencias más íntimas. En todas partes descubrimos esta creencia, aun donde nunca se haya escuchado alguna vez una prueba; y durará aun cuando los lados débiles de todas las pruebas conocidas de ninguna manera sean ignorados. La fe en Dios no es consecuentemente el resultado, sino, por el contrario, un punto de inicio para el pensar del humano sobre las cosas invisibles — un postulado de toda nuestra naturaleza racional y moral, pero no el resultado de un silogismo universalmente reconocido (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, 239).

Pero la dogmática cristiana no debe ignorar, desde su punto de vista, la importancia de las otras así llamadas pruebas para la existencia de Dios; mucho menos hacer causa común con aquellos que hablan con cierto desprecio de ello, como fruto del razonamiento defectuoso y de la imaginación necia. Por el contrario, tiene que y debe deplorar la liviandad con la que la aseveración, en sí misma cierta, de que la existencia de Dios no se puede probar (demostrar), con frecuencia y de cierta manera se repite, se entiende y se aplica al punto de que se le hace caer repetidas veces en las manos de la incredulidad y el escepticismo. “La teología moderna, que tan rápidamente abandona las pruebas para la existencia de Dios, abandona con ello no sólo su propia posición como ciencia, sino también, en principio, aniquila la fe y la religión de la cual pretender ser teología” (Ulrici). Es verdad que no hay una sola prueba en contra de la cual se hayan aducido o se pudieran aducir objeciones más o menos serias. Todas conllevan evidencias inequívocas de la limitación del pensamiento humano... Sin embargo, todavía siguen siendo en gran manera recomendables, como más o menos una tarea exitosa, no sólo para llevar a una claridad satisfactoria las declaraciones de la consciencia más interna, sino también para justificarlas ante uno mismo y ante otros como altamente razonables” (compárese con Pope, *Compend. Christian Theology*, 233-234, 236).

7. A medida que arribamos al argumento teísta positivo, no sería incorrecto resguardarse de ciertos errores respecto a sus funciones. Sería calificar demasiado alto el valor práctico del argumento el suponer que explique toda la base o el incentivo de la creencia teísta. El impulso constitucional es anterior al silogismo. Las necesidades de la naturaleza emocional, estética y moral estimulan al pensamiento y se unen con las necesidades intelectuales para engendrar y mantener viva la idea de un poder sobrenatural y regidor. La historia de la raza rinde un tributo demasiado alto a la fuerza, persistencia y universalidad de esta idea como para permitir la suposición de su origen adventicio... La función de la argumentación formal, por tanto, puede ser solamente suplementaria. La base de la fe teísta siempre

está a la mano antes de que la filosofía o la teología principien a poner en orden sus pruebas (Sheldon, *Sys. Chr. Doct.*, 53-54).

Significaría sobrevalorar la argumentación teísta suponer que es competente, en el sentido estricto del término, para demostrar la existencia de una Persona Divina. La demostración propia pertenece a la esfera de las cantidades y relaciones ideales, donde la información es de una manera y de otra por hipótesis, y no se tiene que tomar en cuenta ninguna inseguridad e imperfecciones de observación o experiencia. Por tanto, no puede aplicarse a la esfera de la realidad objetiva. En este dominio, una preponderancia abrumadora de las bases en favor de una conclusión particular es lo más que se puede obtener. Esto es suficiente para las necesidades prácticas, y la especulación llega a ser intemperante cuando pide más de eso, ya sea en la ciencia física o en la teología (Sheldon, *Syst. Chr. Doct.*, 54).

8. Aunque estos diversos argumentos no conducen necesariamente al ignorante al conocimiento de Dios, sin embargo, cuando se le ofrece aunque sea una pista de la existencia divina, la razón y la naturaleza ofrecen corroboración abundante. Una cosa es hacer una síntesis de todas las enseñanzas de la naturaleza y la razón y declarar que el Dios antes desconocido sea un resultado necesario, y otra cosa considerablemente diferente es que, habiéndose ofrecido la existencia de Dios como una proposición para prueba, se reúnan las evidencias de ella. No existe prueba de que el primer hallazgo lo haya producido alguna vez alguna nación o individuo. El descubridor de Dios, aunque fuera un genio más grande que Euclides o Newton, no ha escrito su nombre en la historia (Summers, *Syst. Th.*, 69).
9. Knapp da el argumento ansélmico de esta forma: “El ser más perfecto es posible y por tanto, existe en realidad; porque la existencia es una realidad o perfección, y la existencia necesaria es la perfección más elevada. Como consecuencia se tiene que precedirse la existencia necesaria del ser más perfecto (Knapp, *Christian Theology*, 86).

Miley, citando del *Prologium*, da la siguiente declaración del argumento: “Tenemos la idea del Ser más perfecto, un Ser sobre el cual no se puede concebir uno más grande o perfecto. Esta idea incluye y tiene que incluir la existencia real, porque la existencia real es el contenido necesario de la idea de lo más perfecto. Un ser ideal, sin importar qué tan perfecto sea en la concepción, no puede responder a la idea del Ser más perfecto. Este Ser más perfecto es Dios. Por tanto, Dios tiene que existir” (Miley, *Systematic Theology*, II:74).

CAPÍTULO 10

LOS NOMBRES Y PREDICADOS DIVINOS

La revelación progresiva de Dios al hombre que vemos en la Biblia se origina y desarrolla con el uso de los nombres divinos; a través de éstos, Dios ha comunicado en diversos grados algo del misterio insondable que rodea su Ser. Dos de esos nombres, *Elohim* y *Jehová* o *Yahvé*, vistos en la unidad del Antiguo Testamento, declaran que el ser de Dios es absoluto y necesario. Existen muchos otros nombres que se aplican a la Deidad, pero estos dos son supremos y se encuentran a través de todo el período de revelación más antiguo. Otros nombres como *El Shaddai* —combinación de *El* y *Shaddai*— y *Adonai* —especialmente al usarse en plural con *Elohim* y *Jehová*— son de suficiente importancia como para demandar atención especial. Todos estos nombres continúan en el Nuevo Testamento, y su culminación es la revelación de Dios en Aquél cuyo nombre es “sobre todo nombre que se nombra, no solo en este siglo, sino también en el venidero” (Efesios 1:21).

LOS NOMBRES DIVINOS Y LA CRÍTICA HISTÓRICA

Resulta significativo que, aunque la teología no le ha dado a los nombres divinos la importancia merecida en el desarrollo histórico de la idea de Dios, el pensamiento racionalista ha formado en base a ellos la “hipótesis documental” que ha ocupado un lugar tan prominente en la “alta crítica”. El movimiento racionalista se inició con Eichorn (1781-1854) y su estudio de los “fragmentos de Reimaurus”. Él intentó

aplicar los principios de la escuela histórica a la ley eclesiástica y, en el prefacio de su *Introduction to the Old Testament* (Introducción al Antiguo Testamento), usó el término “alta crítica” para distinguir su posición de la que sostenía la antigua teología. Sin embargo, en la formulación de la hipótesis documental, fue el médico francés Jean Astruc (1684-1766) quien introdujo los términos *elohista* y *yahvista*, o *elohístico* y *yahvístico*, aplicándolos a porciones del Antiguo Testamento. Al leer el libro de Génesis le llamó la atención algo que, al parecer, hasta ese tiempo nadie había notado: que en Génesis 1 se utiliza sólo la palabra *Elohim* para “Dios”, mientras que en otras secciones se usa *Yahvé* con igual persistencia. En Génesis 2 y 3 se combinan los dos nombres, dando lugar a un nuevo concepto de la Deidad como Yahvé-Elohim o el “Señor-Dios”. Pensando que Moisés quizá tuvo ante sí documentos más antiguos, algunos tal vez del tiempo de Abraham, los que se unieron en un solo relato, se propuso descubrir si era posible detectar y separar los documentos asignándolos a sus fuentes originales. Intentó hacerlo basándose en que el uso variado de los términos indicaba diferentes escritores. Sobre esta suposición se fundamentó la actitud crítica moderna hacia la Biblia.

En la formulación de la alta crítica, Eichorn y DeWette aceptaron la teoría de Astruc. DeWette (1780-1849) la desarrolló aun más, afirmando que el autor de los primeros cuatro libros del Pentateuco no escribió Deuteronomio; y su *Introduction to the Old Testament* (Introducción al Antiguo Testamento), publicado en 1806, marca una etapa en el avance de la crítica racionalista. Strauss (1806-1874), Bauer (1792-1860) y la Escuela de Tubinga dirigieron sus ataques contra el Nuevo Testamento. Vatke publicó un libro en 1836, aplicando a la Biblia los principios de la filosofía hegeliana. Graf, en 1866, introdujo la teoría de que el grupo de leyes que se encuentra en los libros centrales del Pentateuco era una producción tardía, elaborada y colocada en su posición actual después del exilio babilónico. Esta teoría, conocida como la “hipótesis de Graf”, fue aceptada por Kuenen, quien publicó *The Religion of Israel* (La religión de Israel) en 1869-1870, un paso más en la crítica destructiva. Sin embargo, le correspondió a Julius Wellhausen (1844-1918), por sus dones populares y agudeza intelectual, proporcionarle a esta posición su amplia aceptación en el pensamiento teológico moderno. Hemos ofrecido esta breve historia de la alta crítica —que con su forma radical y destructiva ha dañado tanto la fe de la

iglesia— a fin de mostrar más claramente la distinción entre el desarrollo del racionalismo en su concepto de Dios y su Palabra, y la revelación de Dios mismo a través de los nombres divinos. Al recordar que la perspectiva histórica es la base del desarrollo de la crítica moderna, debe atribuirse nueva importancia a los medios señalados por Dios para revelarse a sus criaturas.

Elohim. El primer nombre de Dios que se nos proporciona en la Biblia, y que se encuentra en todos los escritos primitivos, es *Elohim*. La derivación de la palabra es incierta, pero se puede rastrear hasta la raíz simple que significa *poder*, o hasta la forma singular que significa el *efecto del poder*. En Génesis 31:29 Labán dice: “Poder [*El*] hay en mi mano para haceros daño”. Al predecir los juicios que enfrentaría Israel si desobedecía a Dios, Moisés dijo: “Tus hijos y tus hijas serán entregados a otro pueblo... pero nada podrás [*El*] hacer” (Deuteronomio 28:32). La palabra *El* se traduce “Dios” en aproximadamente 225 lugares del Antiguo Testamento, y en cada caso se refiere al poder de Dios usado en favor de su pueblo.¹ Significa, pues, que Dios posee toda forma de poder. La palabra se usa por lo general en plural para expresar la plenitud y gloria de los poderes divinos, y la majestad de Aquél en quien estos poderes son inherentes; pero puesto que se usa con un verbo en singular, mantiene la posición monoteísta sin interpretarla de manera tan rígida que excluya el concepto trinitario posterior acerca de Dios. El nombre *Elohim* indica la revelación primaria de Dios como poder a través de las fuerzas de la naturaleza y la constitución del hombre. Como tal, es un término genérico que en la Biblia se aplica asimismo a los dioses del paganismo. En él se halla también la base de la energía triple que se muestra al revelar la actividad divina: “En el principio creó *Elohim* los cielos y la tierra... y el espíritu de *Elohim* se movía sobre la faz de las aguas. Dijo *Elohim*: ‘Sea la luz’” (Génesis 1:1-2). Aquí hay tres movimientos distintos como predicados o afirmaciones acerca de Dios: *Elohim*, el Espíritu de *Elohim*, y la Palabra, que aparece en la frase *dijo Elohim*. Todos están activos en la creación y marcan, con algún grado distintivo, los inicios de lo que sería el concepto trinitario de la Deidad revelado a través de Cristo. Las distinciones no se ven con claridad pero se disciernen los débiles rayos de la aurora, y pasos posteriores de la revelación divina permiten leer en estos términos la plenitud de la Deidad.

Jehová o Yahvé. El segundo nombre en el desarrollo de la revelación de Dios es *Jehová* o *Yahvé*, que eleva el concepto de Dios del plano de mero poder al de las relaciones personales. *Elohim* es un término genérico; *Jehová* es nombre propio. Dios mismo lo interpretó a su siervo Moisés como YO SOY o YO SOY EL QUE SOY, expresiones que se pueden traducir como EL QUE ES o EL QUE ES LO QUE ES. En un solo concepto el nombre une lo que para el hombre es el pasado, presente y futuro; de ese modo denota al Ser absoluto juntamente con el proceso del devenir continuo, a través de la revelación histórica de sí mismo a su pueblo. También se puede interpretar el nombre como *Él hará que sea*, expresando la fidelidad personal de Jehová hacia su pueblo. Revela así el carácter espiritual del propósito de Dios para los seres humanos, y la importancia mayor que atribuye a las relaciones individuales y personales. Muestra más claramente la trascendencia de Dios, elevándolo sobre las fuerzas de la naturaleza en las que se basan las religiones étnicas. Sitúa a Dios en el plano de las relaciones espirituales, el cual se da a conocer sólo a través de la revelación sobrenatural.

El énfasis en el proceso histórico de la revelación, en relación con el nombre de Jehová, se basa tanto en la Biblia como en la historia de la raza humana —especialmente en su relación con la promesa mesiánica. En verdad no se percibe la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo, de la misión de Moisés con la de Cristo, o entre la Palabra escrita y la Palabra Personal, sin reconocer el método divino de una revelación progresiva que se desarrolla en el proceso de la historia. Sólo desde el punto de vista genético se ve que las revelaciones de Dios, dadas “muchas veces y de muchas maneras” (Hebreos 1:1), constituyen partes de un todo bien enunciado. Con frecuencia se adopta una posición falsa respecto a la relación existente entre la Biblia como la Palabra de Dios, y Cristo como la Palabra Personal. A la Palabra escrita se le atribuye una autonomía falsa si no se comprende que es una expresión espiritual. Se convierte así en la letra que mata, en vez de ser el espíritu que da vida. Esto origina mucho de lo que se vuelve casi adoración a la Biblia en vez de conocimiento espiritual de Cristo. Se hace de la Biblia el fin en lugar del instrumento; es el objeto de reverencia, en lugar de que surja la reverencia al usarla como medio para revelar a la Palabra Personal. Este método de interpretación tampoco discierne la diferencia genérica entre Moisés y Cristo; por tanto, no distingue la diferencia entre la revelación preliminar y la final. Dando por hecho que el Anti-

guo y el Nuevo Testamento se mueven en el mismo nivel de revelación, los teólogos se han visto tentados a colocar a uno en oposición al otro. Cuando Cristo declaraba: *la ley dice, pero yo os digo*, no estaba despreciando, mucho menos contradiciendo las verdades del Antiguo Testamento; más bien, admitía que ellas contenían las fases inferiores de la revelación divina, y que serían llevadas a su perfección mediante una revelación más plena y perfecta. Si no se reconocen los procesos genéticos de la historia, entonces no se comprende la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, ni la relación que existe entre la Palabra escrita y la Personal.

El pacto abrahámico introdujo una nueva idea en el proceso histórico de la revelación, un compañerismo más real y satisfactorio entre Dios y el hombre al efectuarse por fuerzas espirituales sobrenaturales. Vemos su comienzo en el protoevangelio que Dios anunció al hombre en la puerta del Paraíso, la promesa inicial de la redención personal: *La simiente de la mujer herirá la cabeza de la serpiente*. Sólo por medio del nombre de *Jehová* pudo comprenderse esto más claramente a la luz del pacto abrahámico. *Elohim* significaba la revelación intuitiva de Dios mediante las fuerzas de la naturaleza y la constitución humana, alcanzando su cenit en lo que puede denominarse el conocimiento acerca de Dios. No llega a ser compañerismo personal. Denota la inmanencia de Dios, en base a la cual surge el panteísmo que da origen a las religiones étnicas. Pero, sólo a través de *Jehová* o la revelación de Dios como Persona se profundiza el conocimiento, llegando a ser compañerismo y estableciéndose relaciones éticas. Este conocimiento y compañerismo superiores, iniciados por el pacto abrahámico, toman la forma de una promesa en la que *Jehová* viene a ser el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y de su descendencia de generación a generación. Sin embargo, este pacto es más que un arreglo entre dos partes en base a ciertos acuerdos estipulados; es más bien una institución, y Abraham con su posteridad llegan a ser miembros mutuamente. Difiere de la intuición natural porque es revelación sobrenatural, como la etimología de la palabra *convenio* parece indicar: *con* y *venire* o venir, un advenimiento divino, una venida especial de *Jehová* a su pueblo. Difiere también de la enseñanza más externa sobre Dios, ya que es un otorgamiento espiritual, un compañerismo personal que necesita del conocimiento de Dios en la experiencia individual. Pone de relieve además la trascendencia de

Dios y del hombre, y también a la familia de la fe, en la medida en que el convenio constituya una institución ética y espiritual.

El Shaddai. Aunque los dos nombres supremos aplicados a Dios en el Antiguo Testamento son *Elohim* y *Jehová*, existen muchas variaciones y combinaciones de éstos,² siendo uno de los más importantes *El Shaddai* o *Dios todopoderoso*. Otros nombres semejantes son: *Dios viviente* (Josué 3:10), *Dios Altísimo* (Génesis 14:18), *Jehová, Dios de los ejércitos* (Jeremías 5:14). La palabra *Shaddai* se refiere literalmente al pecho materno, derivado del sustantivo hebreo *shad* o seno. Así se traduce en los siguientes pasajes: Job 3:12; Salmos 22:9 (Reina-Valera 1960); Cantares 1:13; 4:5; 7:3, 7-8; Isaías 28:9. Parkhurst, en su Léxico, define el nombre *Shaddai* como “uno de los títulos divinos que significa el poder o Derramador de bendiciones temporales y espirituales”. También se define como “Aquél que nutre” o “Dador de fuerzas”, o en sentido secundario, “Aquél que satisface” derramándose a sí mismo en la vida de los creyentes. Por tanto, Dios es Aquél que nutre o satisface espiritualmente a su pueblo. Esto se le declaró primero a Abraham (Génesis 17:1), y es la figura que Dios escogió para expresar la naturaleza de su omnipotencia, que no consiste en fuerza o poder, sino en un amor que nunca falla y se da libremente a aquellos que Él ha redimido. En el proceso de la revelación, este aspecto de Dios alcanza su expresión final en el Espíritu de amor, el Consolador, quien es la promesa del Padre y el don del Cristo resucitado y exaltado.

Adonai. El nombre Adonai está en forma plural; aplicado a Dios, se usa como un *pluralis excellentiae* para expresar posesión y dominio soberano. Significa Señor o Amo, y en el griego se traduce como *Κύριος* (*Kyrios*), un término aplicado con mucha frecuencia a Cristo. La palabra *Adonai* muchas veces está unida a los dos nombres originales *Elohim* y *Jehová*, ya que denota su dominio y señorío de un modo en que no lo hace la palabra *Jehová*. Ésta se deriva de la palabra hebrea que se traduce *ser*, y denota autoexistencia e inmutabilidad. Puesto que lo consideraban como el nombre incomunicable de Dios, los judíos le tenían tal reverencia supersticiosa que rehusaban pronunciarlo, sustituyéndolo siempre en su lectura con la palabra *Adonai* o *Señor*. En Salmos se usa *Adonai* con *Elohim*, y se encuentra en expresiones como “Dios mío y Señor mío” (Salmos 35:23), y “Jehová, Dios mío” (Salmos 38:15). El testimonio de Tomás, “¡Señor mío y Dios mío!” (Juan

20:28), representa el uso combinado de los términos en el Nuevo Testamento.³

Elohim-Jehová. Las palabras *Elohim* y *Jehová* con frecuencia están unidas en la Biblia; usadas así, expresan tanto la idea genérica como la naturaleza personal de Dios. Unidos, estos nombres constituyen una protesta contra el politeísmo por un lado, y contra el panteísmo por el otro. Cada uno denota que el Ser divino es uno solo, necesario e infinito, y cada uno se conecta con el hombre y la criatura de una manera que demanda la más definida personalidad. Además, los nombres divinos contienen la revelación del Dios de la creación y la del Dios de la redención; y cuando se usa el nombre *El Shaddai*, se expresa también la naturaleza de la relación de Dios con su pueblo redimido. En estos nombres, pues, se esconde la revelación más completa del nombre trino, expresado en Dios como el Padre, Jesucristo el Hijo como el Verbo encarnado, y el Espíritu Santo como el Paracleto o Consolador. Es significativo que todas las representaciones griegas de los cuatro nombres hebreos —*Elohim*, *Jehová*, *Shaddai* y *Adonai*— aparecen unidos en la presentación del Señor a las iglesias en su estado resucitado y exaltado: “Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin’, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (Apocalipsis 1:8).

Además de los nombres de Dios que expresan su esencia o naturaleza esencial, como los mencionados anteriormente, existen otros que se usan en sentido atributivo y relativo. Los nombres atributivos son los que expresan algún atributo de Dios, tales como el “Omnipotente” o el “Eterno”. Los términos relativos son los que se derivan de la relación que Dios sostiene con los seres humanos, tales como “Rey de reyes” o “Señor de señores”. Nuestro Señor, en la oración que enseñó a sus discípulos, utiliza el término “nombre” en sentido inclusivo, para expresar todo lo que Dios constituye para los hombres; la frase “santificado sea tu nombre” significa separar o hacer santo todo lo que le pertenece a Dios en su relación con los seres humanos. El apóstol Juan en especial utiliza nombres atributivos, como “Dios es luz” y “Dios es amor” (1 Juan 1:5; 4:16), que combinan la naturaleza de Dios con sus atributos, y forman una transición natural a nuestro estudio de la esencia y las perfecciones divinas.

LA ESENCIA Y LAS PERFECCIONES DIVINAS

Al revelarse Dios por medio de sus nombres esenciales, nos proporciona un concepto de su ser y naturaleza. Algunos se refieren especialmente a la Esencia eterna, algunos a la Existencia divina y otros a Dios como Sustancia vestida de atributos. Pero, recordemos que existen otros métodos por los cuales Dios se ha presentado al pensamiento de sus criaturas, y de éstos trataremos ahora. Acerca de Dios, la Biblia afirma, *primero*, que es Espíritu (Juan 4:24); *segundo*, que es luz (1 Juan 1:5); y *tercero*, que es amor (1 Juan 4:8). Estas afirmaciones no son definiciones de Dios en el sentido estricto del término, sino que representan aspectos fundamentales de Él. Dios es *Espíritu* (Πνεῦμα ὁ Θεός, no un Espíritu, Juan 4:24), indicando un principio que se mueve por sí mismo, eficiente y vivificante. Abarca la unidad y el movimiento vital de la actividad creadora y se le denomina *vita absoluta*, es decir, vida eterna que no deriva de otra (Juan 5:26; 11:25; 1 Juan 5:20). Incluye, por tanto, las ideas de sustancialidad y personalidad. Dios es *Luz* (Φῶς, el principio de automanifestación e intuición, 1 Juan 1:5). Según la teoría del Logos, esta es la Razón eterna, donde el Espíritu se vuelve objetivo para sí y Dios se revela a sí mismo (Juan 1:1; 1 Timoteo 6:16; Hebreos 1:3). Dios es *Amor* (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1 Juan 4:8, 16). Alude al principio de ser completo en sí mismo, autónomo y autosuficiente, el τὸ τέλος o “perfecto” al que se refiere Mateo 5:48. Espíritu, razón y amor son, pues, los elementos más simples y más fundamentales en el concepto cristiano de Dios. Y así como en la consciencia humana del *ego* indivisible, la unidad y coherencia de la razón, sentimiento y poder es el punto final exacto de la ciencia psicológica, más allá del cual es imposible ir; así también en el Ser absoluto, la identidad de la razón, poder y amor es el punto final de la ciencia teológica, más allá del cual nada se puede conocer.

Por tanto, es evidente que Dios sólo puede ser conocido a través de su revelación de sí mismo, como también es el caso con el ser humano, quien puede revelarse a sí mismo o esconder dentro de sí sus pensamientos y sentimientos más íntimos. Pero tiene la facultad de revelarse a otros, ya que existe un principio común de inteligencia en el ser humano, una razón con capacidad intuitiva y discursiva. Y eso no es todo. Este principio inteligente de razón y orden en el ser humano también se halla en el universo creado; a través de él, al ser humano se le provee un medio de comunicación: el del nexa corporal, por el cual el hombre

conoce y entiende al mundo, y por medio del cual entiende y se comunica con otros. Este principio tiene que extenderse a la naturaleza divina, al Logos o Verbo eterno a través del cual Dios no sólo creó todas las cosas, sino a través de quien también constituyó al ser humano como un ser personal e inteligente. Por esta razón Juan, en su maravilloso prólogo, relaciona al Cristo encarnado con el Verbo eterno de Dios. Primero declara la deidad del Verbo en sus aspectos eternos: “En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). Luego relaciona a Cristo con la Palabra creadora: “Todas las cosas por medio de él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho” (Juan 1:3); y sigue de inmediato con la declaración: “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres” (Juan 1:4). Es evidente que así como el *ego* humano está relacionado con la naturaleza y con el hombre, el Logos divino está relacionado con la creación y con la personalidad humana. La naturaleza y el ser humano en cierto sentido participan del Logos; la naturaleza recibe su sustancialidad y orden; el ser humano, su consciencia personal. Así que, entre el ser humano y Dios existe un medio de comunicación tan evidente como el que se da entre una persona y otra. Es evidente, asimismo, por qué el apóstol Juan vio necesario no sólo identificar al Cristo encarnado con el orden divino y eternal, sino unirlo de igual manera con la creación como su principio de sustancialidad y orden, y con el ser humano como su luz y vida internas. Por tanto, Cristo fue el poder revelador de Dios, y, encarnado por el Espíritu Santo en su eficiencia infinita, se hizo también el poder capacitador de la redención.

La doctrina de Dios comúnmente se trata bajo tres divisiones principales: ser, atributos y Trinidad. Sin embargo, antes de estudiar el tema, necesitamos considerar términos técnicos que se usarán en la discusión, tales como sustancia y esencia, atributo y predicado, subsistencia e hipóstasis.

Sustancia y esencia. Aunque el punto de vista modificado del pensamiento moderno ha hecho obsoletas muchas de las ideas que los escolásticos formularon tan minuciosamente, sus definiciones de sustancia, esencia, atributo y relación son valiosas al tratar de la naturaleza esencial de Dios; además, no se entendería el desarrollo de la doctrina trinitaria sin dar cuidadosa atención a términos como persona, hipóstasis, propiedad y subsistencia. Si no hubiera otro motivo, se puede considerar el valor pedagógico del estudio de estos términos, los cuales hay que

tomar en cuenta en todo acercamiento histórico a estas importantes doctrinas. Existe también una justificación bíblica para aplicar el término *sustancia* a Dios, que se encuentra en el nombre que Él se aplica a sí mismo: el YO SOY (Éxodo 3:14), o EL QUE ES, que se le aplica en Apocalipsis 1:4. Se dice, además, que Dios posee naturaleza (Gálatas 4:8; 2 Pedro 1:4) y se le atribuye deidad o divinidad (Romanos 1:20; Colosenses 2:9). La Biblia enseña que Dios, como el Espíritu infinito y eterno, tiene existencia real y sustancial; no es una mera idea del intelecto. Asegura que Dios posee existencia objetiva aparte del ser humano; no es resultado de una tendencia a lo subjetivo que haría a Dios la criatura de la experiencia humana, negaría la existencia del yo como entidad, y rebajaría a la teología viéndola sólo como una rama de la sicología funcional.

El término *esencia* se deriva de *esse*, ser, y denota un ser energético. *Sustancia* proviene de *substare* y significa la potencialidad latente de ser. Cuando se usa el término *esencia* respecto a Dios, denota la suma total de sus perfecciones, mientras que *sustancia* se refiere al fundamento de sus actividades infinitas. En cuanto a forma, el primero es activo, y el segundo, pasivo; uno comunica la idea de espiritualidad, el otro puede aplicarse a cosas materiales. No hablamos de esencia material sino de sustancia material. Además de estos términos, en sus discusiones sobre la Trinidad los latinos utilizaban otro: *subsistencia*, equivalente de *hipóstasis* o *persona*. Este término denota más precisamente una distinción en la sustancia última en lugar de la sustancia (*substantia*) misma.

Esencia y atributo. La relación de *sustancia* o *esencia* con *atributo* ha sido tema de mucha discusión tanto en filosofía como en teología. ¿Es la sustancia la base de los atributos o son éstos simplemente la manifestación de la esencia?, es decir, ¿son dos cosas diferentes o idénticas? Esta es tan solo una declaración teológica del problema filosófico del noúmeno y el fenómeno, la apariencia y la realidad. Es obvio, por tanto, que la forma en que se defina *atributo* determine en gran parte su uso al aplicarlo a la doctrina de Dios.⁴ John Dickie define los atributos como las “cualidades que pertenecen a la Esencia o Naturaleza divina y la constituyen”. B. F. Cocker declara que todo concepto de *atributo*, de un modo u otro, supone la Esencia divina. Por ello define *atributo* como “el concepto del Ser incondicionado bajo cierta relación con nuestra consciencia”. William Shedd considera los atributos como “modos, ya sea de la relación o de la operación de la Esencia divina”, lo cual

armoniza completamente con su realismo platónico, expresado en su idea agustiniana-eduardiana de Dios como el Ser absoluto. En el otro extremo está la definición de H. B. Smith, quien sostiene que atributo es “todo concepto necesario en la idea explícita de Dios, todo concepto distintivo que no se pueda resolver en algún otro”. William Adams Brown y Albert Knudson aceptan esta definición. La posición de Olin Curtis es similar al definir atributo como “toda característica que tengamos que atribuir a Dios para expresar lo que Él es realmente”.

Atributo y predicado. Es necesario distinguir cuidadosamente entre *atributos* y *predicados*. *Predicado* es todo lo que se pueda afirmar o predicar de Dios, tal como su soberanía, su condición como Creador o afirmaciones semejantes que no le atribuyen cualidades esenciales o características distintivas. *Predicado* es un término más amplio e incluye todos los atributos, pero no puede decirse que el atributo incluya a aquél. Los predicados pueden cambiar, pero los atributos son inmutables. De modo que los predicados variables se basan en atributos invariables.

Al aplicar términos filosóficos a la idea de Dios, es evidente que debemos pensar en Él bajo las categorías de ser, atributo y relación. Sin estas categorías fundamentales, no es posible hacerlo. Cocker ha señalado correctamente que, sin concebir a Dios como *realidad, eficiencia y personalidad*, no podemos pensar en Él como el Ser incondicionado que se condiciona a sí mismo. Esos aspectos constituyen el concepto de la Esencia divina por la cual es lo que es. Cuando pensamos en los atributos de tal Ser, tenemos que considerarlos como absolutos, infinitos y perfectos. Y cuando pensamos en las relaciones de Dios con la existencia y consciencia finitas, lo vemos a Él como fundamento, causa y razón de todo ser dependiente. Cocker los combina en un esquema categórico de pensamiento y nos da el siguiente bosquejo.

Ser (<i>essentia</i>)	Realidad	Eficiencia	Personalidad
Atributos (<i>esencia relacionada</i>)	Absolutos	Infinitos	Perfectos
Relación (<i>libre determinación</i>)	Fundamento	Causa	Razón o fin

Así que, en la Realidad absoluta tenemos el fundamento último; en la Eficiencia infinita tenemos la causa adecuada; y en la Personalidad

perfecta tenemos la razón suficiente o causa final de toda existencia (Cocker, *Theistic Conception of the World*, 41ss.). Al hablar de Dios, entonces, habrá que considerar su triple relación con el universo creado como su fundamento, causa y fin. Esto clasifica el material de manera lógica; por tanto, consideraremos el tema en términos de Realidad absoluta, Eficiencia infinita y Personalidad perfecta.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Respecto a *God*, la palabra *Dios* en inglés, Adam Clarke dice: “Es puramente anglosajona y, entre nuestros ancestros, denota no sólo al Ser divino a quien esa palabra designa ahora, sino también *bueno* [good], ya que, según lo comprendían, parecía que *God* [Dios] y *good* [bueno] eran términos correlativos. Cuando pensaban en Dios o hablaban de Él, sin duda la palabra misma los guiaba a considerarlo como el Ser bueno, una fuente de infinita benevolencia y bondad hacia sus criaturas”.
2. En *Handbook of Christian Theology* (Manual de teología cristiana, 10), Field incluye los siguientes nombres y sus usos:
 - 1) *Elohim*, “adorable”, “fuerte”. Este nombre por lo general está en plural o se usa con adjuntos plurales. Según los Padres de la iglesia, esto indicaba pluralidad de personas en la Deidad, una creencia que parece estar bien fundada.
 - 2) *Jehová* (o *Yahvé*), “Señor”, “existente por sí mismo”, “el Ser”, “Yo soy”, “Yo soy el que soy” (Éxodo 3:14). Este nombre sólo se usa en relación con el Ser divino.
 - 3) *El-Shaddai* o *Shaddai*, “el Fuerte”, “el Poderoso”, “Todopoderoso”, “Todo suficiente”.
 - 4) *Adoni* o *Adon*, “Señor”, “Sustentador”, “Juez”, “Amo”.
 - 5) *El-Elyon*, “el Altísimo”, “el Supremo”.
 - 6) *Elyeh*, “Yo soy”, “Yo seré”.
3. “Este nombre doble expresa lo que el panteísmo ha procurado en vano expresar en el curso de sus muchas evoluciones, pero impide el error en el que ha caído aquel. Afirma que en la esencia eterna existe una plenitud infinita de vida y posibilidad, pero lo asigna todo a la voluntad controladora de una Persona. La Biblia rara vez aborda la idea de una entidad abstracta; invariablemente presenta a *Elohim* y *Jehová* como sujetos de interminables predicados y atribuciones predicativas: ‘En él vivimos, nos movemos y somos’ (Hechos 17:28); en *Él*, una Persona a quien se debe buscar y encontrar. De hecho, la personalidad de Dios como Espíritu de individualidad autoconsciente, autodeterminante e independiente se halla estampada tan profundamente en su revelación de sí mismo como lo está su existencia. Somos creados a su imagen; nuestro Arquetipo tiene, en la realidad eterna, el ser que poseemos como sombras suyas; Él posee en verdad eterna la personalidad que nosotros sabemos que es característica nuestra, aunque la mantenemos por su fidelidad. *Tu Dios* es la Palabra divina; *mi Dios*, la respuesta humana a través de las páginas de la revelación. Ninguna sutileza de la filosofía moderna ha igualado jamás la definición del absoluto YO SOY; en nuestro idioma, las palabras comunican el significado correcto del original sólo cuando recalca el SOY respecto al ser esencial, y el YO como la personalidad de ese ser” (Pope, *Compendium*, I:253-254).
4. Los atributos de Dios son aquellas características distintivas de la naturaleza divina que son inseparables de la idea de Dios, y que constituyen la base y el fundamento de sus diversas manifestaciones a las criaturas. Las llamamos atributos porque somos compelidos a

LOS NOMBRES Y PREDICADOS DIVINOS

atribuirlas a Dios como cualidades o capacidades fundamentales de su ser, a fin de dar una explicación racional de ciertos hechos constantes de la revelación de Dios mismo (Strong, *Syst. Th.*, I:244).

CAPÍTULO 11

DIOS COMO REALIDAD ABSOLUTA

En el estudio inicial de las definiciones teológicas y filosóficas de Dios dijimos, en forma preliminar, que Jesucristo es la expresión suprema de la Personalidad última de la religión y del Absoluto de la filosofía; y que en su Persona y obra hallamos el conocimiento más profundo posible de la naturaleza y propósito de Dios. Como se indicó también, el concepto cristiano —visto históricamente— combina el concepto hebreo expresado por los profetas del Antiguo Testamento, y el concepto de los griegos expresado en su idioma. En el idioma griego, por la providencia de Dios, se dio a la iglesia cristiana la mayoría de los libros del Nuevo Testamento, si no todos. Esto causó un conflicto de ideas respecto a la naturaleza de Dios como Absoluto, ya que se intentaba expresar los conceptos más elevados de la revelación divina por medio de conceptos inferiores de un lenguaje incapaz de comunicar todo el contenido cristiano. El concepto hebreo de Dios era el de un ser trascendente, poderoso, santo, justo y, por consiguiente, personal. Consideraban que era el Creador de todas las cosas, que era uno y perfecto. El judaísmo desarrolló un monoteísmo verdadero. El concepto cristiano tomó el elemento monoteísta judío, agregando el concepto de la revelación adicional a través de Cristo y el Espíritu Santo. El concepto griego de Dios tuvo un largo período de desarrollo antes de entrar en contacto con el cristianismo, y en ese tiempo no había unidad. Adorando a dioses de la naturaleza y a la naturaleza misma, llegó a ser un teísmo filosófico. El concepto de Platón era dinámico, mientras que el

de Aristóteles era estático. Para Platón, Dios era la *idea del bien*, o como se expresa en terminología moderna, el *ideal* que constituía la suprema *realidad del universo*. Para Aristóteles, Dios era el *primer motor* del universo, siendo Él mismo el *motor inmóvil*. Los estoicos consideraban a Dios de manera panteísta, como una especie cuasi material, el *alma del universo*. Para los epicúreos, los dioses eran trascendentes y ajenos a los asuntos de los humanos. Los neoplatonistas siguieron una idea agnóstica que ha sido la base de mucho del agnosticismo moderno. Para ellos Dios era absolutamente trascendente y, por tanto, impasible, más allá de todo predicado, pero mediado a través de su Mente en una serie de emanaciones. Cada religión de misterio tenía su propio *Kyrios* o Señor, pero lo consideraban más como el Señor de una religión o secta en vez del Dios del universo. Eran seres finitos, no el Infinito.

El cristianismo arribó al mundo en un tiempo cuando éste se encontraba bajo el influjo del deísmo, por un lado, y del panteísmo por el otro; y éstos requerían que se considerara el problema de la inmanencia y la trascendencia. Además, estaban las preguntas éticas sobre el pecado y la gracia, relacionadas fundamentalmente con las de la inmanencia y trascendencia, ya sea que se refirieran a la creación o la providencia. Las filosofías griega y romana entraron en conflicto con el concepto cristiano desde sus inicios. “Algunos filósofos de los epicúreos y de los estoicos disentían” con el apóstol Pablo (Hechos 17:18) en la plaza de Atenas, dando ocasión para su gran discurso en el Areópago (Hechos 17:22-31). De estas falsas filosofías surgió la herejía de Colosas, una forma de gnosticismo contra la cual Pablo dirigió su epístola a los Colosenses. También Juan, en su primera epístola, ataca esa herejía. La doctrina cristiana quizá nunca sería sometida a una prueba más severa que la de los primeros siglos de la iglesia, en especial en el período inmediatamente antes del tiempo de Agustín. El mitraísmo, el gnosticismo, el maniqueísmo y el neoplatonismo se combinaron para robarle a la iglesia la sencillez de su concepto de Dios como el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por ello Pablo advirtió a los colosenses en cuanto a “filosofías y huecas sutilezas” (Colosenses 2:8), y le aconsejó a Timoteo que evitara “los argumentos de la falsamente llamada ciencia” (1 Timoteo 6:20). No obstante, los apologistas de la iglesia conocían profundamente los fundamentos de la fe y se dedicaron a propagar la idea correcta de Dios, comprendiendo que de ella dependían todas las demás doctrinas. Sostuvieron que Dios estaba relacionado históricamente

con el pueblo del pacto del Antiguo Testamento; espiritualmente, con la iglesia del Nuevo Testamento; y por la creación, con el mundo fuera de la iglesia. Además, eliminaron los elementos mitológicos adheridos a los conceptos arios de Dios, sostuvieron la idea cristiana de que Dios es sólo espíritu, y negaron que las deidades paganas fueran reales. El concepto cristiano de Dios, por tanto, era de unidad, espiritualidad y absolutidad, y los apologistas lo mantuvieron firmemente contra la filosofía pagana fuera de la iglesia y las opiniones herejes dentro de ella.

EL ORIGEN DEL ABSOLUTO

El término *absoluto* es creación de la filosofía moderna, pero el hecho de la absolutidad es un problema antiguo. Ningún capítulo de la filosofía antigua conlleva mayor patetismo que el de la búsqueda de la verdad —una búsqueda sincera pero ciega— que realizaron hombres diligentes pero mal informados. Los jonios buscaron un primer principio, una *materia prima* que explicara el origen y la unidad del universo creado. El filósofo Tales la encontró en el agua; Anaxímenes, en el aire; y Anaximandro, alcanzando un plano más sublime, lo encontró en el Infinito. Luego siguieron el *Ser* de Parménides, los *átomos* de Demócrito, y un destello anticipado del *nous* o *razón* que propondría después Anaxágoras. En el plano del materialismo, el pensamiento antiguo no pudo elevarse más, por lo que hubo un período de escepticismo. De esta confusión, Sócrates guió el pensamiento griego a un nivel más elevado, el de la naturaleza moral del universo. En este nuevo plano, la filosofía griega alcanzó alturas supremas con el misticismo de Platón y la lógica de Aristóteles. Pero, cuando no pudo avanzar más, cayó de nuevo en la decadencia. En el tiempo de Cristo, la filosofía griega andaba a tientas en el plano de la religión primitiva, expresada en términos filosóficos. Al parecer, Pablo tenía esto en mente cuando dirigió su discurso a los atenienses. Después de referirse al “dios no conocido”, declaró que Dios, siendo soberano sobre las naciones, había señalado los límites de la habitación de los hombres “para que busquen a Dios”, entendiéndolo como una búsqueda intelectual de la verdad; “si en alguna manera, palpando”, es decir, por la presión moral sobre sus conciencias, “puedan hallarlo, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: ‘Porque linaje suyo somos’” (Hechos 17:24-28). “Al que vosotros adoráis, pues, sin

conocerlo”, exclama Pablo triunfalmente, “es a quien yo os anuncio” (Hechos 17:23). Así, a la búsqueda intelectual a tientas de hombres mal informados, y a la presión moral sobre la conciencia, Pablo añade otro factor: la iluminación espiritual; ésta se recibe mediante la religión redentora del Señor Jesucristo, y trae la búsqueda y las presiones de los hombres a la plena realización cumplir su objetivo de encontrar a Dios. De este modo, en una declaración divinamente inspirada e iluminada, Pablo combina los aspectos de *creatura* y *natura* de Dios —tanto la trascendencia personal que sostenían los hebreos, como la inmanencia que sostenían los griegos. En este discurso autoritativo se presenta el concepto cristiano de Dios. El intento de armonizar los diversos elementos originó graves problemas que en cada época ha desconcertado a la teología, pero aun más a la ciencia y a la filosofía. El Apóstol conocía las diferentes actitudes mentales de los judíos y los griegos cuando escribió: “Nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos”, con su mentalidad científica, “ciertamente tropezadero”; y “para los gentiles”, con su mentalidad filosófica, “locura. En cambio para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder y sabiduría de Dios” (1 Corintios 1:23-24).

Realmente amplía nuestro entendimiento y nos alienta pensar que Dios, quien se reveló a los judíos en forma más objetiva, se reveló en cierta medida también a los gentiles a través de su búsqueda de la verdad. El apóstol Pablo parece haber establecido el límite de esa búsqueda como el conocimiento de “su eterno poder y su deidad” (Romanos 1:20). Más allá no puede ir, porque el verdadero conocimiento de Dios es a la vez ético y espiritual. Incluye el aspecto redentor. Como se ha indicado, en el tiempo de Cristo el pensamiento griego atravesaba por un período de escepticismo. El cumplimiento del tiempo en el que vino Jesús parece haberse aplicado no sólo a los judíos, sino también al mundo de los gentiles. Es significativo que un grupo de griegos se acercara a los discípulos, y les dijeran: “Señor, queremos ver a Jesús” (Juan 12:21). El pensamiento griego, con su búsqueda de la verdad mediante la agudeza intelectual y la presión moral, se había rendido, y los anhelos vagos e insatisfechos de su corazón, en conexión con la providencia de Dios, los había llevado a Jesús. La respuesta que Él les dio también es significativa, y se tratará a fondo al hablar del conocimiento de Dios. “Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere”, les dijo, “queda solo, pero si muere, lleva mucho fruto” (Juan 12:24). Les explicó que el

obstáculo no era la falta de comprensión intelectual ni de presión moral, sino el pecado, por el cual no hay semejanza moral y ética a Dios, destruyéndose la verdadera base del conocimiento personal y espiritual. Por tanto, se debe morir a la naturaleza pecaminosa y ser infundido de vida nueva para que exista comprensión espiritual. En el Cristo redentor todas las aparentes contradicciones de la vida encuentran su principio de unidad. La idea judía del pecado como transgresión encuentra perdón, y de esa manera se cumple la misión judía. El concepto griego de pecado como “errar al blanco” o fallar, culmina en Jesús. Esta es, entonces, la visión profética de Cristo: “luz para revelación a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel” (Lucas 2:32).

En este breve bosquejo histórico hemos repasado los diferentes conceptos filosóficos de Dios como el Absoluto. Los judíos sostenían la idea de un Dios trascendente. Puesto que creían que la creación se realizó por medio de la Palabra divina, nunca consideraron que Dios estaba ajeno a toda relación, lo cual los preservó de la posición agnóstica. Sin embargo, cuando la idea de trascendencia entró en contacto con la filosofía griega en Alejandría, Filón y los neoplatonistas la llevaron a tales extremos que desembocó en el agnosticismo.¹ Por tanto, se vieron obligados a desechar la idea de la creación y postularon una serie de emanaciones a fin de explicar el mundo. De esta filosofía falsa surgieron las diversas sectas gnósticas que influyeron de modo perjudicial en la iglesia. Pero, la filosofía griega en general era panteísta. Es decir, consideraba a Dios como el Absoluto, no ajeno a las relaciones sino que las incluía a todas. El problema de la posición agnóstica respecto al Absoluto era que no relacionaba a Dios con el universo; la debilidad del panteísmo era que no distinguía a Dios del universo. El cristianismo, y por consiguiente la filosofía cristiana, asumió una posición mediadora. Sostenía que Dios, como Absoluto, ni está ajeno a las relaciones ni incluye a todas. Afirmaba que el Absoluto es autoexistencia independiente. Como tal es capaz de existir aparte de toda relación externa, o de entrar en una relación libre con los seres creados, ya sea de manera externa y trascendente, o interna e inmanente. La filosofía cristiana sostiene que negar esto es limitar, y por tanto destruir, todo concepto verdadero del Absoluto. Veamos ahora una investigación, desde el punto de vista cristiano, de las distintas teorías del Absoluto en la filosofía moderna.

CONCEPTOS FILOSÓFICOS MODERNOS DEL ABSOLUTO

En la filosofía moderna vemos tres interpretaciones del término *absoluto*. *Primero*, lo ha interpretado como aquello que está totalmente ajeno a toda relación. Esta posición en forma inevitable desemboca en agnosticismo, el cual afirma que el Absoluto es incognoscible. *Segundo*, en el otro extremo, lo ha interpretado como la totalidad de todas las cosas, o el Ser que abarca el universo como un todo. Esto es panteísmo. Fue contra estas ideas, en su forma antigua, que el apóstol Pablo argumentó en el Areópago, y sus formas filosóficas modernas no son menos anticristianas. *Tercero*, lo ha interpretado como aquello que es independiente o existe por sí mismo. En esta teoría el Absoluto no está ajeno necesariamente a toda relación, pero las relaciones son libres y la existencia del absoluto no depende de ellas. Esta es la posición del teísmo. El cristianismo es teísta, y sólo en esta tercera clasificación se encuentra el punto de vista cristiano. La característica distintiva del sistema cristiano es que la revelación se lleva a cabo por medio de una Persona, no a través de las áridas abstracciones de la filosofía.

Aunque el cristianismo se basa en el concepto teísta del Absoluto, procura proteger las verdades que se encuentran en la primera y en la segunda clasificación, evitando caer en el agnosticismo por un lado, y en el panteísmo por el otro. En la primera se halla la idea de la trascendencia. El cristianismo siempre ha sostenido que a Dios no se le puede comprender porque trasciende los límites del conocimiento humano, pero niega el agnosticismo al insistir que su conocimiento de Dios es verdadero dentro de los límites de la concepción finita. En la segunda se halla la idea de la inmanencia divina, la que jamás será panteísta si se mantiene persistentemente la idea de la personalidad. Tanto la inmanencia como la trascendencia pertenecen al concepto cristiano de Dios, pero éste niega tanto el panteísmo como el agnosticismo. Puesto que estas formas de filosofía moderna presentan conceptos no bíblicos de Dios, debemos examinarlos y refutarlos. El teísmo también ha sido atacado por las “teorías antiteístas”, las cuales mencionaremos después.

Agnosticismo. Esta es la teoría negativa de lo Incognoscible, y aunque Herbert Spencer la aplicó al hecho fundamental de la ciencia y al de la religión, la teoría adquirió su forma más definida al negar la posibilidad de todo conocimiento verdadero de Dios. Se deriva del fenomenalismo y está muy vinculado con el escepticismo de Hume; pero,

en algunos casos, también lo han aceptado aquellos que basan sus doctrinas del Infinito y el Absoluto en la limitación de la inteligencia humana. En el desarrollo del agnosticismo se observan tres etapas previas a su culminación plena y quizá final: la teoría de la evolución naturalista. Generalmente se le atribuye la primera etapa a Kant, cuya filosofía, sabemos, le debe a Locke y a Hume su inspiración, si no su contenido. La *filosofía crítica* de Kant intentó determinar hasta qué punto se obtiene conocimiento de la experiencia, y cuánto se debe a la contribución de la mente misma. Él no hablaba de esto en el sentido de conocimiento real, sino de las formas necesarias que determinan las posibilidades de conocimiento. Por tanto, Kant atribuyó todo conocimiento a tres facultades cognoscitivas: la sensación, el juicio y la razón. La sensación nos permite percibir los fenómenos del juicio, un conocimiento más elaborado que se agrupa bajo las categorías de cantidad, calidad, relación y modalidad; mientras que la razón nos da aquellas ideas que regulan el sistema del conocimiento: el alma, el universo y Dios. Cuando Kant dice que el conocimiento termina con la razón, considera a ésta como la facultad o el principio que regula el juicio, y consecuentemente, como la capacidad máxima de la inteligencia humana. La materia del conocimiento son los fenómenos y se perciben por medio de los sentidos; la mente misma proporciona la forma; por tanto, las categorías y las ideas, el espacio y el tiempo, el alma, el universo y Dios sólo regulan el procedimiento mental pero no proveen el conocimiento de existencias reales. La base para el agnosticismo, sin embargo, sólo se encuentra en su *Crítica de la razón pura*. En su *Crítica de la razón práctica* destaca el imperativo categórico de la ley moral y establece su doctrina de la existencia de Dios, basada en la fe antes que en la razón.

La segunda etapa se encuentra en las filosofías de William Hamilton y Henry Longueville Mansel. Hamilton sostenía que “la mente puede concebir, y por consiguiente conocer, sólo lo limitado y lo condicionalmente limitado. Lo incondicionalmente limitado, ya sea el Infinito o el Absoluto, no puede ser interpretado de modo positivo por la mente; sólo se puede concebir mediante abstracciones o alejándose de las condiciones bajo las cuales se realiza el pensamiento; por tanto, la idea de lo incondicionado es negativa —la negación de lo concebible” (Hamilton, *Discussions on Philosophy*, 13). El deán Mansel, de la Catedral de San Pablo (1820-1871), aceptó la filosofía de Hamilton y procuró aplicarla como apologetica en la teología. Lo hizo en sus famosas

Conferencias Bampton, dictadas en Oxford bajo el título de *The Limits of Religious Thought* (Los límites del pensamiento religioso). Sin embargo, en lugar de apelar a los teólogos, sus conferencias proporcionaron un estímulo al agnosticismo. Su argumento, prestado de Hamilton, planteó que pensar es condicionar; por tanto, lo incondicionado no puede ser objeto del pensamiento, excluyendo así toda la verdad revelada respecto a Dios porque trasciende el límite de la lógica. La tercera etapa se encuentra en la filosofía de John Stuart Mill quien, en su *Examination of Hamilton's Philosophy* (Examen de la filosofía de Hamilton), siguió las enseñanzas de Hamilton y negó que tuviéramos “conocimiento intuitivo de Dios”. “Considero que todo lo que se relacione con Dios”, dijo, “es asunto de inferencia; añadiría, de inferencia *a posteriori*”. Aunque aceptaba la filosofía de Hamilton, lo criticaba por no poner en práctica estrictamente sus principios agnósticos y tratar el Absoluto como una abstracción sin sentido. Esto nos lleva a considerar el agnosticismo de Huxley y Spencer, los precursores inmediatos de la doctrina de la evolución propuesta por Darwin.

Thomas E. Huxley (1825-1895) basó su filosofía agnóstica en Hume y Kant, mientras que Herbert Spencer (1820-1903) partió de *Philosophy of The Unconditioned* (Filosofía de lo incondicionado) de Hamilton, y *Limits of Religious Thought* (Límites del pensamiento religioso) de Mansel. Huxley se jactaba de haber inventado el término “agnóstico” para denotar su actitud mental hacia los muchos problemas que aún permanecían sin solución para él. Samuel Harris declara: “Es un invento de mal agüero porque la palabra, etimológicamente, denota negación de todo conocimiento y es sinónimo de escepticismo universal. Quizá ni él mismo se dio cuenta de las implicaciones de su decisión, puesto que el escepticismo es necesariamente el resultado último y lógico de la forma de pensar a la que aplicó el término”. Hume fue el gran protagonista de la filosofía de Huxley, y éste declara que sus ideas son tan solo la aplicación de la teoría del conocimiento que sostenía Hume. “En el negocio de la vida”, dice Huxley, “en forma constante tomamos la acción más severa basados en una evidencia de carácter totalmente insuficiente. Pero está muy claro que la fe no tiene derecho de ignorar el raciocinio porque éste no puede ignorar la fe como punto de partida; y, aunque por la presión de los eventos, con frecuencia nos vemos obligados a actuar en base a muy mala evidencia, eso no implica que sea apropiado actuar basados en tal evidencia cuando no exista

presión”. Aquí se dirige el principio agnóstico hacia la destrucción de toda creencia religiosa. Rishell declara que en el curso de la investigación, esta forma de agnosticismo cambia por completo. Sustituye calladamente el “no creo” por el “no sé”. ¿Qué derecho tiene el agnosticismo en el campo de la fe? No obstante, deriva una conclusión práctica del “no creo” y dice “no actuaré”. Si hubiera permanecido como agnosticismo podría haber actuado a pesar de su falta de conocimiento. Pero el “no creo” aniquila completamente todo impulso para la acción. La diferencia entre el agnosticismo en esta forma y el ateísmo es casi, si no totalmente, de nombre (Rishell, *Foundations of the Christian Faith*, 62). El agnosticismo de Huxley difiere del de Spencer y concuerda más con los principios del positivismo de Comte.

Como evolucionista, Herbert Spencer llevó la doctrina de Hamilton y Mansel un paso más adelante, profesando creer en “un Absoluto que trasciende no sólo el conocimiento humano, sino la concepción humana de ideas”. Escribió *First Principles of a New System of Philosophy* (Primeros principios de un nuevo sistema de filosofía), intentando hallar una base para reconciliar a la ciencia y a la religión. Por tanto, procuró demostrar que las ideas fundamentales de la ciencia y la religión constituyen un gran misterio detrás de las cosas y son idénticas. Dijo: “Si la religión y la ciencia se han de reconciliar, la base de la reconciliación tiene que ser el hecho más profundo, más amplio y más cierto: que el Poder que el universo nos manifiesta es totalmente inescrutable” (*First Princ.*, cc. 2 y 3). El agnosticismo de Spencer no niega por completo todo conocimiento, ya que reconoce no sólo el conocimiento que el ser humano tiene del universo, sino a un Ser absoluto que, como poder omnipresente, se revela a través de los fenómenos del universo. La falacia de este tipo de agnosticismo se ve más claramente en su tratamiento de los conceptos simbólicos y la relatividad del conocimiento, y, podemos añadir, también en su carácter antiteísta. Dice: “Cuando, en vez de tratar con cosas cuyos atributos pueden unirse tolerablemente en un estado singular de consciencia, tenemos que tratar con cosas cuyos atributos son demasiado vastos o numerosos para poder unirlos, debemos eliminar del pensamiento parte de sus atributos o no pensar en ellos en absoluto; formar un concepto más o menos simbólico o no formar ninguno”. Luego declara: “Se nos lleva a tratar con nuestros conceptos simbólicos como si fueran reales, no sólo porque no podemos separarlos claramente, sino porque en la mayoría de los casos, los

primeros sirven para nuestros propósitos casi igual o tan bien como los últimos —son simplemente señales abreviadas que sustituimos en vez de las más elaboradas, que son nuestro equivalente de los objetos reales... Así abrimos la puerta a algunos que profesan apoyar cosas conocidas, pero que en realidad apoyan lo que no es posible conocer de ninguna manera” (*First Princ.*, 28-29). Luego, sin ninguna base científica ni religiosa, incluye todas las ideas fundamentales de la ciencia y la religión en la clase de lo Desconocido, y, mediante el análisis, intenta demostrar que la Realidad tras las apariencias es desconocida y siempre debe serlo. Todo conocimiento para él es relativo, es decir, un conocimiento de relaciones, pero sin llegar jamás a la finalidad de las cosas. Desde esta perspectiva, no se puede conocer el fundamento del mundo del cual dependen todas las cosas finitas, ni se puede conocer a Dios como el Absoluto, el Infinito o la Primera Causa.² En oposición a esta teoría agnóstica, el teísmo sostiene que aunque sea inadecuado el conocimiento que el ser humano tiene de Dios, aun así es positivo y no tan solo una abstracción negativa.

¿En qué radica la falacia del agnosticismo? *Primero*, intenta definir el Absoluto a partir de una mera idea *a priori*. De la presuposición de que el Absoluto es enteramente no-relacionado, de que es el ilimitado, el incondicionado o el independiente, nada se puede desarrollar sino una serie de negaciones sin contenido positivo. Hamilton y Mansel representan este tipo de pensamiento. *Segundo*, no sólo es imposible formular una doctrina del Absoluto a partir de una idea *a priori*, sino que en algunos tipos de agnosticismo existe un falso concepto de esa idea *a priori*. Se le define como aquello que está ajeno a toda relación y, por tanto, es “incognoscible”. El error consiste en suponer que el Absoluto no se relaciona. El Absoluto ciertamente no está condicionado por el universo como una relación necesaria, pero sí condiciona al universo; por tanto, no está ajeno a toda relación. En ocasiones esto adopta la forma de la “cosa en sí misma” que propuso Kant, y a veces es un intento de resolver lo universal en cualidades indeterminadas, pero ambos llevan directamente al agnosticismo. *Tercero*, supone que toda definición limita; por tanto, si se conoce y define al Absoluto, cesa de ser el Absoluto y el Infinito se vuelve finito. Contra esta posición, tan dominante en la filosofía moderna, Harris presenta un argumento que consideramos incontestable: “La máxima de que toda definición limita es pertinente para una idea lógica general o para el total de una suma ma-

temática, pero no para un ser concreto. Los argumentos de los agnósticos son concluyentes respecto a las falsas ideas que sostienen acerca del Absoluto, pero no poseen fuerza contra nuestro conocimiento del verdadero Absoluto o Ser incondicionado, cuya existencia es revelada por el universo. Pero, entre más poderes revela, más determinado está. Existen pocos seres como él; pocos en la clase designada por el nombre general. El creciente estado determinado, que limita la idea lógica general a unos pocos seres, engrandece a éstos. Y cuando llegamos al Ser absoluto, que es uno solo y se revela en todos los poderes del universo, Él es a la vez el Ser más determinado y el mayor de todos. No es necesario que el Absoluto lo sea todo para evitar que lo limite aquello que no es. La existencia de seres finitos que dependan del Ser absoluto no limita al Absoluto. Por el contrario, si el Ser absoluto no pudiera manifestarse en seres finitos dependientes de él, esa incapacidad sería una limitación de este Ser” (Harris, *Self-Rev. of God*, 175-176).

Panteísmo. Como teoría filosófica del universo, el panteísmo reduce toda existencia a una sola esencia o sustancia. Deriva su nombre de *έν και παν*, o el Uno y el Todo, que al parecer fue utilizado primero por el filósofo griego Jenófanes en el siglo VI a.C. Ha aparecido en muchas formas. La sustancia común que compone el universo se puede considerar como materia; por tanto, tenemos el panteísmo materialista. O, la sustancia universal o base del universo puede considerarse como pensamiento, en cuyo caso tenemos el panteísmo idealista, que filosóficamente es su forma más común. Sin embargo, el panteísmo adquiere el significado que su nombre implica sólo cuando habla de Dios como la sustancia única. Como tal, la teoría sostiene que Dios no está afuera y más allá del universo, sino que Él es el universo. Él tan solo existe en éste, y aparte de éste no tiene existencia. Él es el Alma, la Razón y el Espíritu del mundo. El mundo natural es su cuerpo, a través del cual se expresa. Dios es todo: la suma total de todo ser. Es evidente que el panteísmo ocupa un lugar intermedio entre el materialismo, que identifica a Dios con la naturaleza, y el teísmo, que sostiene la creencia en Dios como un Ser autoconsciente, una Persona infinita y eterna, que creó el mundo y lo sostiene con su poder.

El panteísmo está estrechamente relacionado con el politeísmo de las religiones étnicas. Ambos parecen tan disímiles que con frecuencia se pasa por alto dicha relación. Así como la religión griega sostenía que, además de los dioses del Olimpo, había un sinnúmero de semidioses

como las ninfas y las náyades que poblaban la naturaleza entera, también el filósofo griego veía en toda la naturaleza una manifestación de la Deidad. Por lo tanto, el panteísmo y el politeísmo son dos formas de la misma creencia fundamental; el primero busca de manera filosófica la unidad entre los fenómenos individuales, y el último casi los personifica. Por esta razón el panteísmo, tanto religioso como filosófico, siempre se encuentra asociado con las formas politeístas de religión.

Sin tomar en cuenta las falacias religiosas del panteísmo que veremos después, es imposible sustentar científicamente al panteísmo como una teoría del Absoluto en relación con el fundamento del mundo. *Primero*, se basa en presuposiciones que no han sido demostradas y que no se pueden demostrar. Así como el materialismo se basa en la suposición de la eternidad de la materia, también Spinoza —el modelo del panteísmo moderno— usa como fundamento la suposición de una sustancia universal que él identifica con Dios. Él no investiga esta idea de Dios. Más bien usa una proposición universal lógica que abarca todas las ideas individuales; pero no comprende que es tan solo una idea subjetiva, no una existencia real. Esta confusión del pensamiento con la existencia, esta imaginaria unidad de ideas en nuestra consciencia con el orden objetivo existente, es la falacia en la que se basa la mayor parte del pensamiento moderno respecto a la naturaleza del Absoluto. Dice Spinoza: “Mis opiniones respecto a Dios y la naturaleza son enteramente diferentes de aquellas que los cristianos modernos acostumbran vindicar. En mi mente, Dios es inmanente, no la Causa trascendente de todas las cosas; es decir, la totalidad de los objetos finitos se sitúa en la esencia de Dios, no en su voluntad. La naturaleza, considerada *per se*, es una con la esencia de Dios”. *Segundo*, el panteísmo no explica el origen de la materia cósmica. Al afirmar que el mundo y Dios poseen una esencia idéntica, es inconcebible que Él pueda crearla de la nada anterior. Spinoza intenta explicarlo en base a una *natura naturans*, o una “naturaleza que engendra”, la cual desde la eternidad constantemente está engendrando y produciendo los fenómenos del mundo (*natura naturata*).³ Para explicar esta eterna plenitud de vida, Spinoza sostiene que la naturaleza engendrada reacciona ante la naturaleza engendradora, estableciéndose así la armonía. Frente a tales absurdos, la idea bíblica de la creación como milagro tiene que parecer mucho más razonable. *Tercero*, el panteísmo no alcanza a realizar totalmente su idea del Infinito, porque la realidad del Infinito siempre se encuentra en lo

finito. La acción del universo es una perpetua evolución de la Sustancia absoluta en sus diversos modos de existencia, sin producir jamás efectos *ad extra*, fuera o más allá de sí misma. Por tanto, es un proceso eterno de llegar a ser, y el Dios que revelaría está perpetuamente escondido. *Cuarto*, el panteísmo niega la personalidad de Dios. Por tanto, tiene que explicar cómo la personalidad puede proceder de una Sustancia impersonal. El panteísmo sostiene que Dios es libre en el sentido de que no hay restricciones externas. Pero se le niega la libertad de escoger, ya que tiene que desarrollarse de acuerdo con la naturaleza de su ser esencial. Él hace lo que hace por lo que Él es, no porque desea hacerlo. Así pues, se niega que Dios posea inteligencia, en el único sentido de la palabra que conocemos. El panteísmo considera al ser humano y a otros seres finitos tan solo como un modo de la existencia de Dios, abarcando los únicos dos atributos conocidos: pensamiento y extensión. La mente humana es esencialmente una porción del pensamiento divino, mientras que el cuerpo es el objeto de la mente. Estos están relacionados entre sí, no por su unidad esencial, sino porque se les considera como dos aspectos de la misma sustancia. Pero, aunque Spinoza declara que el ser humano no posee autodeterminación ni libre albedrío, no niega que éste posee conciencia de sí mismo. Entonces surge la pregunta: “¿Cómo puede esta conciencia de sí mismo proceder del Alma del mundo, si Dios mismo no la posee? ¿Cómo puede Dios crear o comunicar lo que no tiene? Aquí el panteísmo siempre se resquebraja por su debilidad inherente. El Absoluto del panteísmo no es verdadero debido a su deficiencia en el punto de la personalidad. Es esta restricción la que le niega al panteísmo, por sus propias suposiciones, el uso del término Absoluto.⁴

Ya se ha mencionado la relación del panteísmo y la religión. La religión presupone un Dios personal, investido no sólo de inteligencia y poder sino de toda excelencia moral. El panteísmo identifica a Dios con el universo. Niega que tenga personalidad, libre albedrío y atributos morales. Él es el Alma o la Razón del mundo y toda la naturaleza es su cuerpo, que debe desarrollarse conforme a la ley de la necesidad. Por tanto, hay que abandonar la idea de la creación como un acto libre de la voluntad y, en su lugar, sustituirla por la emanación. También se tiene que abandonar la creencia en los milagros y en una providencia que supervisa. Puesto que el panteísmo ve al ser humano sólo como fenómeno o un modo de lo infinito, no puede haber en él libre albe-

drío y, por lo mismo, ningún sentido de responsabilidad. El pecado y la culpa, por tanto, se vuelven meros productos de la imaginación. Además, ya que Dios es todo, lo que parece ser malo debe considerarse como bueno. Las pasiones y los actos pecaminosos de los humanos, según esta teoría, son los actos y estados de Dios, tanto como los que son justos y santos. Como vimos, el panteísmo destruye la creencia en la inmortalidad individual al integrarla con la vida del universo. Sin un Dios personal no puede haber un objeto digno de reverencia o adoración, ni lugar para la oración y la providencia, ni objeto de adoración y amor. Al identificar a Dios con el universo, el panteísmo excluye toda relación personal y, por ende, destruye los fundamentos de la moralidad y de la religión.⁵

Teísmo. La tercera forma en que la filosofía concibe al Absoluto es la teísta, contraria a las posiciones agnóstica y panteísta. Esta forma no concibe al Absoluto como totalmente carente de relaciones ni como la suma total de toda existencia, sino como independiente o que existe por sí mismo. En esta tercera clase también han surgido ideas erróneas, tales como el *materialismo*, que considera la materia como el fundamento último del mundo; o el *idealismo* en algunas de sus muchas formas que consideran el pensamiento como lo último, pero éstos pertenecen propiamente al tema de las “teorías antiteístas”. El aspecto distintivo del teísmo, en lo que respecta a estas teorías, es que cree que el fundamento del mundo es personal.⁶ Pero, ¿puede el Absoluto de la filosofía identificarse con el concepto cristiano de Dios? El cristianismo afirma que sí. Insiste en que la filosofía que lo impida, es falsa; pero reconoce también que el teísmo con frecuencia ha interpretado mal la idea cristiana de Dios. Para el pensamiento maduro, ambos conceptos deben ser idénticos. Sin embargo, no estamos tratando primordialmente de la personalidad de Dios —que veremos después—, sino de Dios como el Absoluto en el sentido del fundamento del mundo.⁷ El cristianismo sostiene que el fundamento del mundo es personal y que Dios es la base de todo ser finito e inteligencia racional. Se afirma que la razón es universal, y el Absoluto llega a ser lo fundamental en el pensamiento y las relaciones. Todas las realidades últimas, como lo verdadero, justo, perfecto y bueno, se centran en el Absoluto, en quien está el fundamento de todas las relaciones y más allá del cual no pueden ir. Si se ve de otra manera, Harris afirma que “ninguna conclusión racional sería posible, ninguna observación científica sería digna de confianza, ningún

sistema científico podría verificarse, la ciencia se desintegraría y todo el conocimiento se derrumbaría en impresiones aisladas e ilusorias. Por tanto, Dios es esencial para la realidad de todo conocimiento y de todo ser. No podemos eliminarlo con el pensamiento porque, sin la suposición explícita o implícita de su existencia, todo pensamiento racional se vuelve vacío y no puede culminar en conocimiento. Si el pensamiento se basa fundamentalmente en cero, todas sus creaciones y conclusiones tienen que ser cero” (Harris, *Self-Rev. of God*, 227).

EL ABSOLUTO Y LA IDEA DE DIOS

Hemos visto que el teísmo tiene que basarse en el concepto del Absoluto como independiente o de existencia autónoma, y que esta posición lo distingue del agnosticismo y del panteísmo. Pero el teísmo también es personal,⁸ a diferencia de otras teorías filosóficas que ven el fundamento del mundo como algo impersonal. Tal es la filosofía del materialismo, que sostiene que la materia es la realidad última, o la de algunas formas de monismo o idealismo, que piensan que el fundamento del mundo se encuentra en el pensamiento. A éstas, así como al agnosticismo y panteísmo, debemos considerarlas antiteístas. Sin embargo, ya que los argumentos contra ellas pueden ser los mismos que refuten al panteísmo, aquí veremos brevemente las teorías antiteístas.

Teorías antiteístas. En tiempos modernos se han presentado tres teorías contrarias al teísmo que, en especial, han tratado de destruir el concepto cristiano de Dios. 1) *El ateísmo*. Este es un término negativo y una negación directa del concepto de Dios que sostiene el teísmo.⁹ Sin embargo, al aplicarlo, siempre se ha usado en un sentido más o menos relativo. La palabra griega originalmente significaba la negación del concepto griego de Dios. Por ello los paganos acusaban a los cristianos de ser ateos, y los atenienses condenaron a Sócrates por la misma acusación. Para los antiguos griegos el ateísmo era una deshonra, considerándolo como sinónimo de maldad. Christlieb señala que este punto de vista, después de aparecer esporádicamente durante siglos, por primera vez asumió el carácter de sistema —si acaso es digno de ese nombre— en la escuela del materialismo francés. La Mettrie, por ejemplo, declaró que la creencia en la existencia de Dios era infundada e inútil. Esta tendencia penetró en el pueblo francés durante el “reinado del terror” de la Convención, cuando los “herbertistas” establecieron el principio de “que el Rey del cielo tiene que ser destronado al igual que los reyes

de la tierra”.¹⁰ Tiempo después Feuerbach defendió el ateísmo diciendo: “Dios no existe; es tan claro como el sol y tan evidente como el día que no hay Dios, y aun más, que no puede existir uno, porque si hubiera Dios, entonces tiene que haber uno; Él sería necesario. Pero, si no hay Dios, entonces no puede haber Dios; por tanto, no hay Dios. No hay Dios porque no puede haber ninguno”. Este es el tipo de razonamiento que se ha empleado para sustentar las declaraciones del ateísmo.¹¹ La refutación más simple y directa de esta posición falsa e indigna, dice un apologista moderno, es que en nuestra mente existe una certeza directa de Dios. “Nosotros no sólo creemos que hay un Dios; lo sabemos por una cognición ideal consistente en un acto inmediato de fe en la consciencia humana”. 2) *El materialismo*. Esta es una forma de filosofía que da prioridad a la materia como fundamento del universo, e ignora la distinción entre la mente y la materia. Según esta teoría todos los fenómenos del universo, sean físicos o mentales, deben considerarse como funciones de la materia. Epicúreo (342-271 a.C.) fue el primero en darle forma sistemática al materialismo. En la historia de la filosofía moderna, los representantes del materialismo son La Mettrie y Von Holback, a quienes Buchner, Voght, Mollschott, Strechner, Feuerbach y otros generalmente clasifican como ateos materialistas. Esta teoría declara: (1) que la materia es eterna; (2) que la materia y la fuerza han formado el universo sin ningún Creador personal; (3) que el alma es material y mortal; (4) que es imposible seguir un código establecido de principios morales; y (5) que la religión como se entiende comúnmente no es esencial. La debilidad del materialismo es que no puede explicar la mente y sus manifestaciones. 3) *El idealismo*. Este término se refiere a las filosofías monistas que tomaron el lugar antes ocupado por el antiguo materialismo, tales como el monismo idealista y el monismo materialista. Éstos afirman que la materia es producto de la fuerza, no que la fuerza es una propiedad de la materia. El monismo materialista fue defendido por August Florel y Ernst Haeckel. Florel enseñaba que el cerebro y el alma eran uno, y que el alma tenía el aspecto material, y el cerebro, el aspecto físico. La psicología y la fisiología del cerebro, por tanto, eran dos aspectos del mismo asunto. Haeckel, de manera similar, sostenía que lo que llamamos alma es tan solo la suma del proceso fisiológico del cerebro. El monismo idealista, representado por Hoffding, sostiene que existe una sola sustancia que trabaja tanto en el espíritu como en la materia, pero niega toda interacción entre ellos. Defiende

más bien un paralelismo entre la actividad de la consciencia y las funciones del sistema nervioso. Además de estas teorías hay un idealismo extremo, el cual afirma que sólo la mente sensitiva y cognitiva es real, y que los fenómenos del mundo material son simplemente modificaciones de la mente. Ya sea que se presente el ateísmo, el materialismo o el monismo como explicación del universo, todos fracasan por igual ante la convicción intuitiva y universal de la humanidad: que existe un Dios y que sólo Él es el Creador y Preservador de todas las cosas.

Desintegración moderna de la idea de Dios. Desde el tiempo de Agustín hasta el de Descartes y Spinoza, el concepto común acerca de Dios cambió muy poco. Principiando con Descartes, y en especial con Spinoza, vemos un nuevo ciclo de pensamiento que resaltó los conceptos filosóficos de Dios y, por consecuencia, afectó las creencias religiosas. Aunque cada una de las definiciones filosóficas modernas contiene alguna verdad fundamental, ninguna alcanza las alturas sublimes del concepto cristiano de Dios. (1) Descartes sostenía la idea de Dios como Sustancia suprema; (2) Spinoza, como Sustancia total; (3) Leibniz, como la Mónada primordial en un universo de mónadas; (4) Kant, como Gobernador moral; (5) Herbert Spencer, como la Realidad última incognoscible, en ocasiones llamada “la Energía infinita y eterna de la que proceden todas las cosas”; (6) Hegel, como la Mente absoluta; (7) Fichte, como el Ego social; (8) H. G. Wells, como el Ser velado; (9) Hoffding, como el Principio de la conservación del valor; (10) Bergson, como la Fuerza de vida, siendo su término favorito el Ímpetu vital; (11) A. N. Whitehead, como el “Ímpetu integral” o el Principio de concreción; mientras que (12) William James, H. G. Wells y otros propusieron de nuevo la idea de un Dios finito. Se verá que estos conceptos filosóficos son sólo parciales, y de ninguna manera podrán satisfacer la naturaleza religiosa del hombre, que demanda un objeto de adoración así como una explicación del universo.

Ideas básicas de Dios. Podemos clasificar en tres grupos principales las numerosas ideas de Dios propuestas por filósofos modernos, según destaquen alguno de los siguientes elementos básicos: *Primero*, la idea de Dios como el origen de toda Realidad, expresada generalmente en términos de Creador. Se le puede llamar la idea cósmica de Dios. *Segundo*, la idea de Dios como el Ideal o la suma de todos los valores, toda bondad y toda perfección. Murray llama a esta teoría “el foco de todos los valores hipostáticos”, mientras que Galsworthy la considera

como “la suma del altruismo del ser humano”. Este es el aspecto idealista de Dios. *Tercero*, la idea de Dios como Ser supremo o Entidad independiente. Este es principalmente el concepto religioso, en contraste con los conceptos filosóficos antes mencionados. Puede abarcar desde el concepto más bajo de Dios que mantienen las religiones primitivas, hasta el más alto concepto cristiano del Dios trino y uno.

Según el primer aspecto, el cósmico, para nosotros Dios tiene que ser al menos tan real como las cosas físicas o las personas humanas. Este argumento se fundamenta en la naturaleza de la consciencia, en la cual debe encontrarse la idea de dependencia. No importa qué tan libres seamos como personas morales, estamos conscientes de que esta libertad es limitada. Por tanto, fundamentalmente dependemos de un Ser independiente a quien los filósofos cósmicos llaman Dios. Sin embargo, la idea es escueta porque no define el contenido de ese Ser. Hoffding comprendió que la religión no sólo incluye el sentido de dependencia, sino también el de los valores. Estos valores se encuentran en una personalidad moral. Dios, pues, es el protector de los valores y, por consiguiente, de las personas. En el segundo aspecto de Dios, el idealista, se ve al Ser supremo como el Ideal o aquello que incluye la verdad, la belleza y la bondad. Se afirma que estos ideales tienen autoridad absoluta o divina, de manera que la verdad es la palabra divina, y el deber es la ley divina. Cuando se considera la religión como aspiración, el Ideal adquiere nuevo significado. Los filósofos idealistas sostienen que este ideal no existe como necesidad, sino que subsiste de manera trascendente como una Realidad progresivamente permanente. Pero, como se ha visto, sin el concepto unificador de la voluntad moral, es difícil armonizar la Realidad absoluta con una Idea trascendente que está en eterno devenir. Esto nos lleva al tercer aspecto de Dios como Entidad independiente, un Ser personal. Si Dios se distingue por la personalidad, su carácter puede ser absolutamente Ideal pero su voluntad perfecta quizá aún no se realice en el mundo objetivo. Como Ser personal, es posible confiar en Él y adorarle, dejando lugar al mismo tiempo para el imperativo moral, que llama al ser humano a compartir la tarea y la oración que nuestro Señor enseñó a sus discípulos: “Venga tu Reino. Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra” (Mateo 6:10).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Los neoplatonistas enseñaban que el fundamento y la fuente original de todas las cosas era un ser simple, sin vida ni consciencia, del que nada se podía conocer excepto que existe. Daban por hecho una cantidad desconocida, de la cual nada podía afirmarse. El seudo Dionisio llamó Dios a este fundamento original de todas las cosas, enseñando que él era tan solo un ser sin atributos de ninguna clase; que no sólo era incognoscible para el hombre sino que no había nada que conocer de él; como ser absoluto en el lenguaje de la filosofía moderna, era *Nada*; nada en sí mismo, y sin embargo era el *δύναμις τῶν πάντων* (causa de todas las cosas). El universo procede del ser original, no por algún ejercicio de poder o voluntad consciente, sino por un proceso de emanación... A las emanaciones primarias del fundamento de todo ser, que los paganos llamaban dioses; los neoplatonistas, espíritus o inteligencias; y los gnósticos, eones, el seudo Dionisio los llamó ángeles. A éstos los dividió en tres tríadas: (1) tronos, querubines y serafines; (2) potestades, señoríos y autoridades; (3) ángeles, arcángeles y principados” (Hodge, *Syst. Th.*, I:71-72; véase Colossenses 1:16).
2. Spencer rechaza la posición de Hamilton y Mansel, considerando que cuestiona la imposibilidad de afirmar la existencia positiva de cualquier cosa fuera de los fenómenos, mientras que para él existe lo que define como “un Poder, la Primera Causa, absoluta e infinita, y capaz de manifestarse por sí misma”; insiste en que “su existencia positiva es un dato necesario de la consciencia y, mientras ésta perdure, no podemos librarla por un instante de este dato; así, la creencia que este dato constituye, tiene una garantía mayor que cualquier otra” (*First Princ.*, 98).
3. “Si demandamos el origen del mundo real, es decir, de la ‘naturaleza engendrada’, se nos dice que la ‘naturaleza engendradora’ es la causa última; y si demandamos el origen de ésta, de nuevo se nos refiere a la ‘naturaleza engendrada’, es decir, al hecho mismo del cual buscamos explicación” (Christlieb, *Modern Doubt and Christian Belief*, 116).

Lo totalmente erróneo del panteísmo se manifiesta en esto: El monismo que sostiene determina que todas las existencias finitas son sólo modos de la sustancia infinita única, sólo fenómenos sin ninguna existencia real en sí mismos. El universo físico se vuelve insustancial, como en la forma extrema del idealismo. La mente se vuelve igualmente irreal. Así, no se puede eliminar ninguno del campo de la existencia sustancial. En el universo físico hay un ser muy real. No todo es mera apariencia. Y cada mente personal tiene su propia consciencia, la prueba absoluta de que existe en sí misma. La mente personal no es un simple fenómeno. El monismo del panteísmo constituye una doctrina totalmente falsa (Miley, *Syst. Th.*, I:115-116).

El panteísmo, al igual que el materialismo, llevado a sus consecuencias lógicas, destruiría todo pensamiento. Empieza con la contradicción de los hechos fundamentales de la consciencia. Si no sabemos que existimos como agentes personales y libres, no sabemos nada. Porque negar esto es negar el ego, en contraste con el cual sólo conocemos el no-ego. Así que, tanto el ser como el no-ser son eliminados a la vez. Pero si estamos tan terriblemente engañados en cuanto a los hechos primordiales de la consciencia, en aquello que está más accesible al pensamiento, cómo podemos confiar en nuestras conclusiones respecto a asuntos más remotos (Rishell, *Found. of Chr. Faith*, 102).
4. Existe incluso una forma de panteísmo, o más bien de semipanteísmo, que preserva hasta cierto punto la personalidad de Dios y ve el mundo como un flujo de la Deidad; por tanto, considera que tiene su esencia aunque no es una coextensión de Él. Un ejemplo es la doctrina de las emanaciones de los Vedas de la India. Pero aquí, también, la personalidad

de Dios incluye peligrosamente la necesidad del proceso natural en el que se realizan esas emanaciones (Christlieb, *Mod. Doubt and Chr. Belief*, 163).

5. Al pensar en Dios, el panteísta tiene que escoger entre alternativas de las que ningún genio ha encontrado escape aún. El panteísta debe afirmar que Dios es, literalmente, todas las cosas; Dios es todo el universo material y espiritual; es la humanidad en todas sus manifestaciones; por inclusión, es cada agente moral e inmoral; toda forma y exageración de mal moral, así como toda variedad de excelencia y belleza moral, forman parte del movimiento de su vida universal que todo lo penetra y abarca. Si se deja de lado la horrenda blasfemia, el Dios del panteísmo tiene que ser la abstracción más vacía del ser abstracto; como en el caso de los pensadores alejandrinos, ese Dios es una abstracción tan exagerada que trasciende la existencia misma; debe imaginarse totalmente irreal, sin vida e inexistente; mientras que los únicos seres reales son estas formas finitas y determinadas de existencia de las que se compone la “naturaleza”. Este dilema surge continuamente en todas las transformaciones históricas del panteísmo, en Europa como en el oriente, hoy al igual que hace dos mil años. El panteísmo tiene que afirmar que su Dios es el único ser cuya existencia absorbe el universo y la humanidad y se identifica con ellos; de lo contrario, debe admitir que Él es la abstracción más extraña e irreal que se pueda concebir; dicho sin rodeos, que no existe en absoluto (Liddon, *Bampton Lectures*).

6. Con el término “fundamento del mundo” nos referimos a la realidad básica del mundo. El materialismo ve esta realidad básica como “materia”; el idealismo, como “pensamiento”; y las filosofías personalistas modernas, como “personal”.

El teísmo significa la existencia de un Dios personal, creador, preservador y gobernante de todas las cosas. El deísmo igualmente significa la personalidad de Dios y su obra creadora, pero niega su providencia en el sentido del teísmo. Estos términos se utilizaban más o menos como sinónimos; no obstante, desde principios del siglo XIX, se ha denominado *deísmo* mayormente a la corriente que no acepta la providencia divina ni a la Biblia como revelación de Dios. Eso lo distingue ahora del teísmo. El panteísmo difiere del teísmo porque niega la personalidad divina. Con esta negación, el panteísmo no puede referirse propiamente a la obra de creación o providencia. El agnosticismo filosófico, que propone al Infinito como el fundamento de la existencia finita pero niega su personalidad, participa de tal negación con el panteísmo. Distinguir el teísmo de estos términos opuestos muestra su propio significado con más claridad (Miley, *Syst. Th.*, I:57).

7. Julius Kaftan favorece el uso del término *Absoluto* en teología. Sin embargo, sostiene que debe emplearse, no meramente en el sentido etimológico, sino con el significado que ha adquirido por su uso en el lenguaje. Dice: “Nunca debemos olvidar que con la expresión, ‘Dios es el absoluto’, no pretendemos hacer una afirmación fundamental respecto a la esencia de Dios, sino tan solo expresar la importancia que tiene para nosotros la idea de Dios” (Kaftan, *Dogmatics*, 162).
8. La enseñanza bíblica respecto a Dios se basa en el concepto teísta, es decir, el que mantiene a la vez su carácter supramundano y el intramundano; uno por su naturaleza y esencia, el otro por su voluntad y poder. Porque, aunque el teísmo por un lado considera al *Theos* como un Ser personal —por tanto, esencialmente distinto del universo creado y del hombre—, por el otro, lo presenta como Aquél que siempre vive y opera en su relación personal inmediata con el hombre y el universo, por la doctrina de la providencia divina universal (Christlieb, *Mod. Doubt and Chr. Belief*, 210).
9. “Si el ateísmo es verdadero, entonces el hombre no está de acuerdo con la verdad”. Esta es una anomalía, ¿y cómo podemos explicarla? El ateísmo dice que no hay Dios, que no hay una primera causa sobrenatural; pero el ser humano tiene dentro de sí la convicción intuitiva de que hay un Dios, y esta convicción es tan universal como la familia humana. Si el

hombre es producto de la casualidad, o si evolucionó de algún orden inferior de existencia, es extraño que no esté de acuerdo “con la verdad”. Parece mucho más razonable que aquello que lo hizo existir imprima la verdad en su naturaleza. Pero si el ateísmo es verdad, entonces aquello que hizo que el hombre exista no es digno de confianza, ya que imprimió en su consciencia la convicción de que hay un Dios —algún ser o seres superiores a él (Weaver, *Chr. Th.*, 11).

10. En el siguiente párrafo gráfico Christlieb describe el reino del terror durante la Revolución Francesa, cuando predominó el ateísmo: “Animados por la abjuración del cristianismo de parte del obispo de París y sus sacerdotes, presentaron ante la Convención la petición de que se abrogara el cristianismo y se instituyera la adoración de la razón, presentando a la esposa de uno de sus colegas como la diosa de la Razón. Vestida en traje blanco y manto celeste, con un gorro rojo sobre la cabeza y una lanza en la mano, la pusieron en un carro fantásticamente ornamentado y, rodeada de multitudes de danzadores báquicos, la condujeron al “Templo de la razón”, como renombraron a la catedral de Notre Dame. Allí, sentada en el altar mayor, en medio de profundas genuflexiones, discursos frenéticos y cánticos frívolos, le rindieron honores divinos —un escándalo que fue imitado de inmediato en miles de iglesias en el país. ¡Quién no percibe con esto qué abismos se abren ante una nación cuando el ateísmo gana terreno!” (Christlieb, *Mod. Doubt and Chr. Belief*, 139).
11. Foster menciona tres tipos de ateísmo: (1) el ateísmo dogmático, que niega que exista algún Dios; (2) el ateísmo escéptico, que duda que exista algún Dios; y (3) el ateísmo crítico, que dice que si existe un Dios, no hay evidencia de ello. Es dudoso que alguna vez haya habido ateos totales de la primera clase. El tercer tipo es estrechamente afín al agnosticismo.

CAPÍTULO 12

DIOS COMO EFICIENCIA INFINITA

Hemos señalado que el Absoluto, como fundamento del mundo, tiene que ser idéntico con el Dios de la religión. Pero, al ver a Dios como el Absoluto, hemos visto que lo finito, ya sea en existencia o conocimiento, tiene que descansar en Él. ¿Qué, entonces, es el carácter de las relaciones que Él sostiene con el universo de las cosas finitas? ¿Dependen de él en un mero orden lógico, o emanan de su ser, como sostenían los neoplatónicos? La concepción teísta de Dios como persona necesita una creencia en la voluntad así como en el intelecto, y tiene, por tanto, que dar cuentas de la eficiencia así como de la absolutidad. Tiene que considerar a Dios tanto la fuente como la base de la realidad. Aunque generalmente se asume la posición de Dios en relación al mundo como Creador, a esta verdad se le necesita dar su debido énfasis como aspecto necesario y característico de la idea cristiana del universo. A menos que el universo dependa de Dios como fundamento del mundo, no puede ser el dócil instrumento de su infinita eficiencia.

El teísmo especulativo moderno. La necesidad de las relaciones causales de Dios al universo se demuestra por las varias teorías de la especulación teísta moderna. Este tipo de teísmo difiere del antiguo deísmo en su concepción de la relación de Dios al mundo, principalmente en su énfasis sobre la inmanencia antes que la trascendencia. Se desarrolló como una reacción a la aridez de las especulaciones respecto al Absoluto como trascendente e incognoscible, y está representado por escritores tales como Theodore Parker y James Martineau. Específicamente di-

cho, Dios no debe identificarse con el mundo, como en el panteísmo, pero, por ser a tal punto uno con el mundo, su actividad está rígidamente confinada dentro de ese mundo, y el curso de la naturaleza lo limita. La energía desplazada en el mundo es la inmanencia divina revelándose a sí misma en la esfera tanto de la materia como de la mente, pero en cada una de acuerdo con sus propias leyes. La teoría tiene todo el efecto, por tanto, en sus consecuencias, que la que tuvo el antiguo estoicismo. Le niega la actividad creadora a Dios en el sentido de un acto volitivo y limita la libertad humana a una mera expresión de la actividad divina interna. Sin embargo, estos teístas se protegen cuidadosamente del panteísmo al insistir en lo distinto que es Dios del mundo. Theodore Parker dice: “Si Dios es infinito, entonces tiene que ser inmanente, perfecta y totalmente presente en la naturaleza y en el espíritu. Así que no hay punto ni átomo en la materia en el que Dios no esté; no hay punto del espíritu ni átomo del alma en el que Dios no esté. Y sin embargo, la materia finita y el espíritu finito no dan fin a Dios. Él trasciende al mundo de la materia y del espíritu, y, en virtud de esa trascendencia, hace continuamente al mundo de la materia más justo, y al mundo del espíritu más sabio. Así que, realmente hay un progreso en la manifestación de Dios, no un progreso en el Dios que se manifiesta. En el pensamiento uno podría aniquilar el mundo de la materia y del hombre; pero al hacerlo no aniquilaría en el pensamiento al Dios Infinito, ni sustraería nada de la existencia de Dios. En el pensamiento uno podría duplicar al mundo de la materia y del hombre; pero, al hacerlo, no duplicaría en el pensamiento el Ser del Dios infinito; este permanece igual que antes. Eso es lo que quiero decir cuando digo que Dios es infinito, y que trasciende la materia y el espíritu, y es diferente en clase del universo finito” (Parker, *Works*, XI:108). Esta forma de teísmo, aunque estrechamente relacionado al panteísmo, tiene que clasificarse con el antiguo deísmo. Franz Delitzsch resume las dos posiciones en esta declaración: “Aunque el teísmo especulativo, de manera parcializada, subraya la inmanencia de Dios, el antiguo deísmo subraya de manera igualmente parcializada su trascendencia. El primero hace a Dios el fundamento activo del desarrollo del mundo de acuerdo con la ley natural, la cual depende de Él, y Él a su vez de ella; el último, lo coloca por encima del *perpetuum mobile* del universo, y le hace un mero espectador de la historia humana; ambos están de acuerdo en la opinión de que no hay necesidad o lugar para una incursión

sobrenatural de Dios en el curso natural del desarrollo, y rehúsan reconocer en Cristo un nuevo comienzo creador y todo lo que esto conlleva” (Delitzsch, *Christian Apologetics* , 157). A. B. Bruce dice que se puede hacer la distinción más vívida para la imaginación si se representa la deidad immanente como *encarcelada* dentro del mundo, y la deidad trascendente como *exiliada* fuera del mundo (compárese con Bruce, *Apologetics* , 135). Por lo cual, al pretender que la declaración anterior tenga un sentido verdaderamente cristiano, Theodore Parker procura que las implicaciones de su teoría nieguen lo milagroso. “No hay capricho en Dios, por tanto no hay milagros en la naturaleza. La ley de la naturaleza representa los modos de Dios mismo, que es la única causa verdadera y el único verdadero poder, y como Él es infinito, inmutablemente perfecto y perfectamente inmutable, su modo de acción es por tanto constante y universal, de manera que no puede haber tal cosa como una violación del modo constante de acción de Dios” (Parker, *Works* , XI:114). Se puede ver de inmediato, pues, que es posible considerar al Dios personal como el Absoluto en el sentido del fundamento del mundo, y negarle la concepción cristiana de la actividad voluntaria en el mundo según afecta tanto la creación como la providencia. Es por esta razón que tenemos que destacar la eficiencia infinita del Espíritu si es que hemos de retener la concepción cristiana de la personalidad de Dios.¹

LA IDEA DE UN DIOS FINITO

El intento de armonizar al Absoluto de la filosofía con el Dios de la religión ha dado origen a varias teorías que tienen como base la idea de un Dios finito. Se asume con frecuencia que tal reconciliación de pensamiento es imposible, y que la creencia religiosa tiene que descansar sobre la base de los sentimientos éticos y religiosos. El superior Eckhart (1260-1329), el notable místico alemán, hizo una distinción entre la deidad y Dios; y el deán W. R. Inge, quien lo sigue en este particular, asegura que “el Dios de la religión no es el Absoluto, sino la forma más alta en que el Absoluto puede manifestarse a sí mismo a las criaturas finitas” (Inge, *Personal Idealism and Mysticism* , 13-14). La teoría de un Dios finito no es un producto del pensamiento moderno, sino que encuentra sus profundas raíces tanto en la filosofía griega como en la religión griega. Los griegos tenían en su panteón un dios que, aunque

supremo, era solo uno entre muchos. Platón identificó a Dios con la Idea del Bien, pero al mismo tiempo admitió otras ideas igualmente existentes por sí mismas y eternas. Para Aristóteles, Dios era el “Motor inmóvil”, absolutamente independiente del mundo, pero, para él, el mundo era igualmente autoexistente y eterno.² En tiempos modernos, la idea de un Dios finito está estrechamente asociada con el escepticismo de David Hume, pero se le dio una forma más definida en la filosofía de John Stuart Mill. Aquí la idea no es tanto ontológica como ética, y surge del intento de armonizar la creencia en la bondad infinita de Dios con el problema de la existencia del mal. Hume sostuvo que es imposible “reconciliar mezcla alguna de mal en el universo, con atributos infinitos”. Adopta, por tanto, la idea de un Dios finito con el propósito de explicar el mal, que piensa está afuera y más allá del Dios de la religión como lo conocemos. En esta teoría, la infinitud no es necesaria para crear, sino que “la benevolencia regulada por la sabiduría, y limitada por la necesidad, puede producir un mundo tal como el presente”. Mill es igualmente específico en negar la posibilidad de “reconciliar la benevolencia y la justicia infinitas con el poder infinito en el Creador de un mundo como éste”. La idea de finitud ha asumido diferentes formas. *Primero*, está la idea agnóstica representada en tiempos modernos por Samuel Butler y H. G. Wells, quienes sostienen que existe una Realidad no revelada detrás del Dios de la religión que lo llamó a existencia. Esta teoría está estrechamente relacionada con el gnosticismo y el neoplatonismo del primer siglo cristiano, contra los cuales San Pablo advirtió a los colosenses, y San Juan escribió su Primera Epístola. *Segundo*, está la idea de un Dios finito, la cual está contenida en la teoría comunitaria del Absoluto. Tanto el doctor Rashdall como A. E. Taylor sostienen que el Absoluto no debe identificarse con Dios, sino que debe incluir a Dios en una más amplia comunidad de otras consciencias. “El Ser Último es un poder singular,” dice Rashdall, “manifestado en una pluralidad de consciencias, una consciencia que es omnisciente y eterna, y muchas consciencias que tienen un conocimiento limitado, las cuales tienen un principio, y algunas de las cuales, es posible, o probable, tienen un fin”. *Tercero*, y estrechamente relacionada a la anterior, está la idea de un Dios que crece o se desarrolla. La misma está representada en la filosofía de Henri Bergson y sus seguidores, y también por William James en su *Pluralistic Universe* [Universo pluralista] y su *Varieties of Religious Experience* [Variedad de experien-

cias religiosas]. Con Bergson, los filósofos parecen indecisos de si él cree en el crecimiento de la totalidad del universo, o si lo restringe a esa porción conocida como la esfera fenomenal. William James, sin embargo, hace muy claro que él considera el crecimiento del universo como un todo, el cual, para él, con su concepción pluralista, es un agregado en lugar de un organismo. Siendo que los individuos finitos crecen por extraer de su ambiente, él considera a Dios como “teniendo un ambiente, estando en el tiempo, y trabajando una historia idéntica a la nuestra”. *Cuarto*, podemos mencionar la teoría de Horace Bushnell, que se presenta en su obra titulada: “Dios en Cristo”, la cual generalmente se considera como uno de los primeros intentos en este país de demostrar la finitud de Dios. La teoría está directamente relacionada al agnosticismo de Hume, y es un intento de cerrar la brecha entre el Absoluto, inconcebible y no revelado, y el Dios de la religión, no por argumento razonado, sino por el sentido de la necesidad religiosa. “¡Mi corazón quiere al Padre”, dice, “mi corazón quiere al Hijo, mi corazón quiere al Espíritu Santo!” De aquí que Bushnell conciba al Absoluto filosófico como poseyendo un poder generativo interno que se expresa en una dramática personificación, dándonos el Dios de la religión, y presentándose a sí mismo bajo un triple aspecto, aquel del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno de los cuales es finito. Sostiene que, en tanto el Absoluto no es revelado, es totalmente prescindible, y sólo tiene el valor de Cero. *Quinto*, podemos mencionar lo que generalmente se clasifica como una teoría de un Dios finito, pero que en realidad equivale a volver a definir el Absoluto para conformarlo a la doctrina teísta de Dios. El obispo Francis J. McConnell argumenta que la así llamada idea “ilimitada” de Dios como se expresa en el Absoluto de la filosofía, es en realidad más limitada que la idea cristiana de Dios. Acusa a los teólogos abstractos de limitar a Dios, ya que ellos tienden a vaciar la idea de todo contenido concreto, empobreciendo así la idea de Dios al limitarlo a escasas abstracciones. En la misma corriente, E. S. Brightman sugiere que hay en Dios aquello que él llama, lo “Dado”, lo cual, como factor retardador, necesita ser superado. Este “Dado” es algo parecido a la sensación en el hombre, y explica los elementos irracionales en la creación y sus consecuencias en el sufrimiento.

DIOS Y EL UNIVERSO

Después de haber indicado las posiciones del teísmo especulativo moderno respecto a la relación causal de Dios al mundo, y habiendo señalado también algunos de los intentos de armonizar al absoluto de la filosofía con el Dios de la religión, ahora tenemos que tratar más directamente la relación volitiva de Dios al mundo, reservando para un capítulo posterior las varias teorías que se han presentado para explicar la naturaleza de la creación.

La iglesia fue forzada desde muy temprano a intentar una explicación del universo en su relación con Dios. La filosofía del momento, de estoicos y neoplatónicos, hizo necesario que la iglesia presentara su punto de vista cristiano de Dios y el mundo. La ocasión inmediata para esto fue el desarrollo de las sectas herejes comúnmente conocidas como gnósticas. Éstas varían ampliamente, pero sus teorías son generalmente clasificadas como gnosticismo oriental o siríaco, y gnosticismo occidental o alejandrino. Los representantes del primero fueron Saturnino de Antioquía, Bardesanes de Edesa, Marción de Sínope y Tatiano de Asiria. Todos ellos pertenecieron al segundo siglo, y se les conoce como los gnósticos antijudaicos. Los representantes de la última clasificación fueron Basílides y Valentino, frecuentemente conocidos como los gnósticos judaizantes. Las varias sectas del gnosticismo tenían estas cosas en común: (1) Todas estaban de acuerdo que el mundo no procedía inmediatamente del Ser upremo. Es este respecto eran agnósticos a pesar de su nombre. Valentino consideraba al ser Supremo como el Abismo insondable, y Basílides como el Innominable. (2) Todas relacionaban el mundo a Dios por el proceso de emanación. (3) El mundo procedente de la esencia de Dios era, por tanto, de la misma esencia que Él. Es este respecto eran panteístas. (4) Ellos creían en la eternidad tanto del espíritu como de la materia, del bien y el mal, de la luz y las tinieblas, y por tanto eran dualistas. La distinción entre el panteísmo y el dualismo se puede expresar así: el panteísmo sostiene que Dios está en todas las cosas en el sentido de que Dios es todo; el dualismo sostiene que Dios se mueve en todas las cosas ya sea como su alma, o como el armonizador de sus discordancias. El agnosticismo y el panteísmo han sido considerados previamente en conexión con la idea de Dios como el absoluto; ahora tiene que darse atención a las teorías dualistas que se han presentado en oposición a la eficiencia infinita de Dios.

El gnosticismo siríaco se caracterizó por su hincapié en la emanación, y en general fue más dualista que el de Alejandría. Era una teoría del universo que sostenía que el mundo no fue creado por un fiat divino, sino que era la consecuencia del fluir de la esencia divina, lo cual, con cada eón subsecuente, se deterioraba gradualmente hasta hacerse materia. Su ilustración favorita era aquella de la luz, que, procediendo del sol, posee su mayor intensidad cuando está más cerca a su fuente, pero decrece en intensidad a medida que se aleja hasta que se pierde en las tinieblas. Los principios duales de luz y tinieblas eran eternos. Los eones en emanación cerraban la brecha entre el Infinito y lo finito, entre el bien y el mal. El gnosticismo bajo el disfraz de una filosofía cristiana dejó sentir su influencia en las iglesias de Asia, especialmente Colosas, y por esta razón en ocasiones se le conoce como la herejía colosense. Por tanto, cuando San Pablo en su epístola a esta iglesia declara que “en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos, y las que hay en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él” (Colosenses 1:16), está utilizando una terminología, si no exacta, semejante a la que los gnósticos aplicaban a los eones en emanación.

El gnosticismo alejandrino era más filosófico en su carácter, y su dualismo más profundamente velado. Con Valentino y Basílides se hicieron esfuerzos por trascender el dualismo, y las ideas tanto de la emanación como de la evolución aparecen con frecuencia extrañamente mezcladas. El gnosticismo era el racionalismo de la iglesia primitiva, y se relacionaba muy estrechamente al neoplatonismo. Dios es lo incognoscible, lo insondable, el Abismo (Βυθός). Con él hay un pleroma (πλήρωμα) o mundo espiritual (κόσμος ο νοήματος), compuesto de un sistema de eones que dan a conocer la profundidad oscura y misteriosa. Además de este mundo espiritual, la materia como un principio eterno existe en la forma de la κένωμα, o hueco vacío, que parece ser un otro lógico, o una existencia no existente. A esta fuerza sin inteligencia, Dios la ha dotado con una porción de su propia inteligencia (νοῦς), y así llega a ser el Demiurgo o alma del mundo. El puente entre el pleroma (πλήρωμα) y kenoma (κένωμα) se logra con la última emanación, o sabiduría (σοφία). De esta manera Dios no es en sí mismo el que da forma al mundo. Este es el trabajo del demiurgo o alma del mundo,

que permea el universo visible y lo constituye en un todo viviente animado.

En contra del gnosticismo en todas sus formas, reaccionó la iglesia y buscó emplear en su lugar el punto de vista ético de una acción creadora libre.³ Se asió firmemente a la idea de la personalidad como perteneciente al Ser Original, y como consecuencia concibió al mundo como procediendo de Dios, no por una necesidad física o lógica del develar de su esencia, sino como un acto de voluntad. Por tanto, lo consideró no como un proceso eterno, sino como un hecho que había ocurrido una vez por todas. También concibió al mundo como mediado a través del Verbo divino (λογος), en quien la trascendencia e inmanencia de Dios como potencias separadas permanecen unidas, el Logos o Dios dentro del mundo, ofreciendo una posada para el Dios sin mundo. Es por esto que San Juan acaba de un solo golpe con todo el pensamiento de las emanaciones y declara: “En el principio era el Verbo (ἐν ἀρχῇν ὁ λόγος), el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). Fue el Verbo el que cerró la brecha entre el Infinito y lo finito, entre Dios y el mundo. Este Verbo era creador. “Todas las cosas por medio de él fueron hechas”. Esta declaración está en la forma enfática —(οὐδε ἐν ὃ γέγονεν) “y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho”. Además, este Verbo es la pleroma (πληρώματος αὐτοῦ). “De su plenitud recibimos todos, y gracia sobre gracia” (χάριν ἀντὶ χάριτος o favor sobre favor, Juan 1:16). Así, el Logos es tanto creador como redentor, y Cristo es el Mediador tanto de la naturaleza como de la gracia. San Pablo de igual manera nos advierte en contra de la vana filosofía (Colosenses 2:8), y de la falsamente llamada ciencia (1 Timoteo 6:20), teniendo en mente, sin duda, las tendencias gnósticas que demandaban reconocimiento en la iglesia. Para él, “Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas... Y él es antes que todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten”, o “Él precede a todas las cosas y en él todas las cosas han sido permanentemente colocadas” (Colosenses 1:15, 17). San Pablo también tiene su doctrina del pleroma, y podemos añadir, su doctrina de la encarnación. El pleroma encuentra su expresión en las palabras: “Porque al Padre agradó que en él habitara toda la plenitud” (πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικήσαι o que toda la plenitud debiera habitar en él, 1:19). A la enseñanza gnóstica respecto a la luz y las tinieblas como principios eternos del bien y del mal, y a todo el intento confuso de

cerrar la brecha entre ellos, tanto filosófica como religiosamente, San Pablo le da una respuesta en un himno de alabanza: “Con gozo, daréis gracias al Padre que nos hizo aptos para participar de la herencia de los santos en luz. Él nos ha librado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su amado Hijo, en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados” (Colosenses 1:12-14).

Hemos considerado este asunto con alguna extensión con el propósito de presentar la idea cristiana de Dios en su aspecto creador. No necesitamos dar atención a aquellas filosofías que desde el tiempo del gnosticismo hasta el presente han buscado explicar la relación de Dios con el mundo sin un Mediador; ni a aquellas que, ignorando el Verbo divino, lo han sustituido por una serie de emanaciones impersonales. El panteísmo sin la mediación del Logos o el Verbo disuelve al mundo en Dios; el materialismo, por el otro lado, reduce a Dios a la esfera de la materia o cae en el ateísmo. Las filosofías monistas más modernas generalmente no son sino un panteísmo velado, y correctamente merecen el nombre de “monismo fácil”. El pluralismo, aparentemente abandona todo intento de unidad. En contra de todas estas teorías el cristianismo propone la eficiencia infinita de la Personalidad absoluta. Ve a la creación como el resultado de un fiat creador, y encuentra su unidad en el *Logos* como el Verbo eterno. Sin embargo, la voluntad, como se utiliza aquí, es algo más que un mero escogimiento o volición; es pensamiento o propósito, es razón o fin.

Esto lo declara específicamente San Pablo en su Epístola a los Efesios. Habla primero del “puro afecto de su voluntad” (τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ o afecto benevolente de su voluntad, Efesios 1:5); luego del “misterio de su voluntad, según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo” (προέθετο ἐν αὐτῷ o según su propio designio benévolo, que anticipadamente se había propuesto en sí mismo, Efesios 1:9); y finalmente del “propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad” (Βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ o quien efectúa u opera según el consejo, propósito o designio de su voluntad, Efesios 1:11). Aquí, entonces, de acuerdo al punto de vista cristiano, el mundo es creado por la infinita eficiencia de Dios, el amor divino siendo la causa que origina, la voluntad divina la causa eficiente, y la Palabra divina la causa instrumental.⁴

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Si “Dios fuera simplemente naturaleza viviente”, dice J. A. Dorner, “y no el amo de sí mismo, y por tanto no verdaderamente todopoderoso, por él ser no otro que él mismo, podría crear, pero sólo alcanzaría trabajarse y producirse a sí mismo por necesidad física. Toda la cosmogonía sería, pues, teogonía. Por el contrario, si su naturaleza es la sierva de su voluntad, entonces, sin perjuicio a su poder original o su omnipotencia, quedaría lugar para el mundo, y para un mundo libre, por virtud solo del cual la acción recíproca sería posible entre Dios y éste, y en donde la Ley de la Causalidad encontraría de nuevo su perfección. Dios no puede, es verdad, estar limitado desde afuera, sino que solo puede condicionarse por sí mismo; pero si él es Todopoderoso, por virtud de su omnipotencia, y sin que nada lo limite, podría libremente determinar la condición de su acción por causalidades en el mundo que él ha formado, sobre el cual otorga la posibilidad de una determinación libre. Una declaración más completa se puede admitir solamente en las categorías más altas de la idea divina, y especialmente de los atributos éticos de Dios” (Dorner, *System of Christian Doctrine*, 261).
2. Qué Dios sea finito en lugar de infinito, tiene sus raíces en la filosofía griega. Para Plátón Dios era la Idea o Bien supremo, pero habían otras ideas igualmente autoexistentes, como los cuerpos celestes en relación al sol; además, Él no es el autor de todas las cosas; Dios no es el autor del mal sino solamente del bien (República, II:380). Aristóteles concebía a Dios como una autoconciencia perfecta; cuyo ser era absolutamente independiente del mundo que era, igualmente con Dios, autoexistente y eterno (Windelband, *History of Philosophy*, 689).
3. La razón demanda para el universo unidad de dependencia en algún fundamento o causa original común, unidad de orden y ley, de inteligibilidad y significado común, y de fin racional; y el teísmo enfrenta y satisface estas demandas. Presenta como el fundamento absoluto o causa de donde todas las cosas se originan, a la Razón absoluta que se ejerce por sí misma y se dirige por sí misma. En el análisis final de la fuerza física, la ciencia siempre encuentra un poder que la trasciende, y que propone el poder de voluntad. En todas sus exploraciones de la naturaleza y las explicaciones de ella según las leyes naturales, la ciencia nos lleva a divisar el misterio del infinito, el cual ninguna ley natural puede explicar... La constitución del sistema físico es el pensamiento que pertenece al arquetipo de Dios expresado en ese sistema. Sus secuencias factuales invariables, llamadas leyes de la naturaleza, las cuales constituyen su uniformidad y continuidad, están de acuerdo con las verdades, leyes, ideales y fines que son eternos en la Razón absoluta (Samuel Harris, *Self-revelation of God*, 288ss).
4. La doctrina sublime de la relación del Hijo eterno a la criatura es el único secreto de la continuidad que se enseña, el único puente entre el Creador y la criatura. Él es el Mediador —si se puede permitir el uso de tal término— entre el Infinito y lo finito, entre Dios y la criatura... San Pablo contradice las especulaciones gnósticas respecto al demiurgo; todo el pleroma de la deidad, y no una emanación, habitó en él, y descendió sobre él corporalmente y no en semblanza. Y Él que fue el “Primogénito de toda la creación”, era el Ἀρχή o Principio, en quien y a través de quién la creación principió. “En él fueron creadas todas las cosas; como si en él, el Dios Absoluto o el Padre, originara la existencia de la criatura, la sostuviera y la administrara; por una encarnación antes de la Encarnación. No podemos concebir cómo el universo creado puede tener esta relación específica con el Hijo, y cómo en Él el Infinito se hizo finito antes de que Dios se hiciera carne; pero tenemos que recibir el misterio y adorarlo. Nuestro Señor fue el Primogénito de la nueva creación cuando la vida de ésta principió en sí mismo; y Él es el Primogénito, o principio de la

creación de Dios que en Él tuvo su origen (William Burton Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:384-385).

CAPÍTULO 13

DIOS COMO PERFECTA PERSONALIDAD

Hemos considerado a Dios como el Absoluto en el sentido del fundamento de toda realidad, y como el Infinito en el sentido de eficiencia; ahora resta que consideremos a Dios como la Perfecta Personalidad, *primero*, en el sentido de completar o perfeccionar los dos aspectos previos; y *segundo*, de proveer la razón o propósito de todas las cosas. La concepción cristiana de Dios tiene, pues, que incluir la idea de la Realidad absoluta como el fundamento de la existencia, su Eficiencia infinita como la causa, y su perfecta Personalidad como la razón o el fin de todas las cosas.

Hemos visto que las concepciones falsas del Absoluto y el Infinito han llevado a graves errores respecto a la verdadera naturaleza de Dios, así como también una falsa concepción de la personalidad ha llevado a muchos a sostener que existe una inconsistencia al atribuirle personalidad y atributos personales al Absoluto y al Infinito. Uno de los problemas sobresalientes de la filosofía y teología moderna, pues, es esta cuestión de la personalidad. Quizá en ningún otro punto la filosofía y la teología han tenido contacto tan directo, ni ha hecho la filosofía más para moldear las concepciones teológicas de Dios, que en estos conflictos que han surgido respecto al ser y naturaleza de Dios.

Origen y significado del término. La idea de la personalidad ha sido dominante en el pensamiento desde los tiempos más primitivos, pero por una extraña coincidencia la palabra misma ha venido a emplearse sólo durante tiempos modernos. Las concepciones griegas más

tempranas de la deidad eran personales, aunque politeístas, pero los atributos de bondad y verdad no se le aplicaban. Mucho más tempranas que estas está la concepción hebrea de un Dios personal, con todos los atributos que atribuimos a la personalidad humana. Fue Boecio, sin embargo, al principio del siglo sexto, quien proveyó la definición de personalidad que ha estado vigente en la iglesia hasta tiempos modernos. Esta definición es: *Persona est naturæ rationalis individua substantia*, o una “persona es la subsistencia individual de una naturaleza racional”. Entonces, una persona fue caracterizada de dos maneras —un individuo como separado y distinto de otros; y una naturaleza racional común de la cual cada individuo es participante.

Tomás Aquino en su *Summa Theologica* define a una persona como “aquello que es más perfecto en toda naturaleza, como subsistiendo en la naturaleza racional”. Entonces argumenta “que el término *persona* se puede aplicar a Dios, siendo que su esencia contiene en sí misma toda perfección, aunque no en el mismo sentido que se le da a sus criaturas, sino de una manera más excelente, como otros nombres que se dan a las criaturas son atribuidos *via eminentiæ* a Dios”. Es evidente que santo Tomás está pensando más de la personalidad como estando *en* Dios que como aplicada *a* Dios. Las controversias trinitarias se habían conducido bajo la influencia prevaleciente del realismo platónico, y la tendencia era a subordinar lo individual a lo universal. Esto es notable en los conceptos griegos primitivos de la religión. Los dioses del panteón politeísta eran demasiado personales, en el sentido de que su finitud subvertía su universalidad. Se pensaba, por tanto, de la palabra “persona” en el sentido que comúnmente la empleamos en su aplicación a la Trinidad, mientras que la unidad de Dios se expresaba por la palabra “sustancia” o “esencia”. Así que, tenemos la palabra griega *hypostasis* y la palabra latina *substantia* que, como equivalente de *hypostasis*, debió, para ser más exactos, haberse traducido *subsistencia*, en lugar de *sustancia*, ya que la primera denota una distinción dentro de la sustancia última antes que la sustancia misma. Así, Dios era personal en el sentido de las distinciones trinitarias, pero al ser último y unitario de Dios se le aplicaba el término más abstracto de *esencia* o *sustancia*. Fracasos en no aplicar el término “persona” a todo el ser de Dios dio ocasión a las controversias modernas entre la filosofía y la teología respecto a la naturaleza de la personalidad; y, todavía más, a controversias dentro de la misma teología respecto a la naturaleza de la Trinidad. De éstas ha

resultado un entendimiento más firme y más amplio del significado de personalidad. Parece ahora que aplica, no sólo a las distinciones hipostáticas de la Trinidad, sino a toda la concepción de Dios tanto como Unidad y Trinidad. Ha demostrado ser la realidad última, a través de la cual solo se puede entender el Absoluto. El fundamento del mundo, por tanto, es personal, y la eficiencia infinita de la primera causa es igualmente personal. Reservaremos la naturaleza trina de Dios para una discusión posterior, mientras que ahora trazaremos el desarrollo de este concepto más amplio de personalidad, presentando, *primero*, el argumento psicológico a partir de la naturaleza de la conciencia propia, y *segundo*, el argumento metafísico a partir de la naturaleza de la personalidad misma. El primer argumento lo declara de la manera más capaz William G. Shedd, en su *Dogmatic Theology* [Teología dogmática]; el segundo es mejor representado por Lotze en su discusión de la naturaleza de la personalidad.

El argumento psicológico para la personalidad. La personalidad está marcada por la conciencia propia y la decisión propia. Olin A. Curtis, en su *Christian Faith* [La fe cristiana], la define como “el poder de captar, estimar y decidir por sí mismo”, o más concisamente “el poder de la decisión autoconsciente”. La conciencia implica la dualidad del sujeto y el objeto —un sujeto que conoce y un objeto que se conoce. Sin esto, la conciencia es imposible. La autoconsciencia es una forma más alta de consciencia en la que el sujeto y el objeto se identifican. La dualidad permanece, pero el espíritu humano, en el acto de cognición propia, provee tanto el sujeto como el objeto en un ser o sustancia. Tiene el poder de colocarse a sí mismo frente a sí mismo, y por tanto duplicar su propia unidad como sujeto y objeto. Por tanto, el hombre no sólo piensa, siente y decide, sino que sabe que piensa, siente y decide. Es este poder de autoconsciencia y determinación lo que lo constituye un ser personal. Shedd establece la posición como sigue: la conciencia propia es (1) el poder que un espíritu racional, o mente, tiene de hacerse a sí mismo su propio objeto; y (2) de saber que lo ha hecho. Si se toma el primer paso, y no el segundo, hay consciencia pero no conciencia propia; porque el sujeto, en este caso, no sabría que el objeto es el yo. Y no se puede tomar el segundo paso, sin que se haya tomado el primero. Estos dos actos de un espíritu racional, o mente, le conllevan tres distinciones o modos. La mente toda, como sujeto, contempla la misma mente toda como un objeto. Aquí hay dos distin-

ciones o modos de mente. Y la misma mente total también percibe que el sujeto contemplador y el objeto contemplador son una y la misma esencia o ser. Aquí hay tres modos de una mente, cada uno distinto de los otros, sin embargo los tres vendrían a formar un único *espíritu autoconsciente*. A menos que haya estos dos actos y las tres distinciones resultantes, no habría conocimiento propio. La mera singularidad, un mero sujeto sin un objeto, es incompatible con la consciencia propia. Y una mera dualidad sólo produciría conciencia, no conciencia propia. La conciencia es dual; la autoconsciencia es trina (compárese con Shedd, *Dogmatic Theology*, I:183ss.). La consciencia propia, siendo la forma más perfecta de conciencia, se aplica a Dios como el Ser supremo o personalidad perfecta. Pero aquí tenemos que hacer una distinción. El hombre tiene conciencia y conciencia propia. Por la conciencia se relaciona al mundo objetivo a través de la sensibilidad. Hay en él la consciencia sensorial del animal y las agencias ciegas del apetito físico. El animal es impresionado por objetos externos que no son parte de él mismo, pero aparentemente nunca es impresionado por él mismo. Experimenta calor y frío, placer y dolor, pero no puede duplicar su propia unidad y hacerse así consciente del sujeto que los experimenta. Un animal no es una persona y no puede tener consciencia propia. El hombre también tiene esta conciencia sensible, pero difiere en este respecto: que es capaz de ser escudriñada y convertida en conciencia propia. En este nivel más bajo, el hombre puede pensar, pero no piensa de lo que piensa; o puede sentir, y no dirigir su atención al carácter y cualidad de esos sentimientos. Dice William G. Shedd: “Es uno de los efectos de la convicción por el Espíritu Santo, convertir la conciencia en autoconsciencia. La convicción de pecado es la conciencia del yo como el autor culpable del pecado. Es forzar al hombre a que diga: ‘Yo sé que me he sentido así, y que así he pensado, y que así he actuado’. La verdad y el Espíritu de Dios traen a los pecadores, de un estado de mera conciencia, al conocimiento propio y a la autoconsciencia” (William G. T. Shedd, *Christian Dogmatics*, I:180). Olin A. Curtis enfatiza este mismo hecho pero da más atención a lo volicional que a los aspectos intelectual y afectivo de la personalidad. Considera la decisión propia como el aspecto más importante del proceso personal entero, porque es la culminación. “Cada vez que queremos alguna cosa, supremamente conscientes del yo, esa volición es decisión propia”. “Cada vez que un hombre se ve a sí mismo allá afuera”, dice, “como un individuo existen-

te, aislado y peculiar, y entonces, en el destello pasajero de esa visión del yo, desea alguna cosa, esa volición es autodecisión. La persona primero se hace a sí misma el objeto claro y completo de su propio pensamiento, y luego hace ese punto definido de su persona la iniciativa original de su escogimiento. Y así, la importancia de la decisión propia se vuelve colosal porque la decisión está cargada con la concepción, con la valuación entera, que el hombre tiene de sí mismo” (Curtis, *Christian Faith*, 23-24).

A Dios le pertenece la autoconsciencia. Es evidente, sin embargo, que Dios, al igual que el hombre, no puede tener conciencia aparte de la conciencia propia. *Primero*, la sensibilidad no puede ser atribuida a Dios. Dios es Espíritu (Juan 4:24). De acuerdo a la declaración del credo, Él es “sin cuerpo, partes o pasiones”. Aquí se hace una aguda distinción entre espíritu y materia. La materia tiene forma corporal, y tiene que tener partes y pasiones. Un cuerpo es divisible, y por tanto, capaz de ser destruido. Un cuerpo es capaz de pasiones en el sentido etimológico del término, esto es, puede ser influido desde afuera por las sustancias materiales. El Espíritu, siendo una unidad, no puede tener partes, y por tanto es indestructible. Dios como el espíritu absoluto es una unidad, y por tanto, no puede estar en relaciones pasivas y orgánicas con aquello que no sea él mismo. Cuando el credo declara que Él no tiene “pasiones”, significa que a Él no se le opera o se le mueve desde afuera, sino que toda su actividad es determinada por sí mismo. El movimiento divino es totalmente desde adentro, esto es, *ab intra* en contraste con *ab extra*. Sus decisiones personales siempre son decisiones propias del tipo más alto posible. Su conocimiento y afectos siempre son la expresión de su dignidad infinita y eterna. *Segundo*, en Dios no puede haber crecimiento o desarrollo de la conciencia. El hombre llega a la conciencia propia gradualmente, a través del aumento de la complejidad de las relaciones que existen entre el yo y el mundo objetivo. A medida que se desarrolla físicamente desde la infancia hasta la virilidad, también lo hará en su vida mental y moral. Como el Verbo encarnado, crece en sabiduría y estatura, y al igual que Él, debe crecer en favor con Dios y el hombre. No podemos pensar de Dios como teniendo procesos mentales ciegos y sin reflexión. Su razón no es discursiva sino intuitiva. Él siempre está “consciente de sí mismo, contemplándose a sí mismo, conociéndose a sí mismo y comunicándose a sí mismo”. En realidad, Él es conocedor del universo que creó, pero este conocimiento

no es mediado a través de los sentidos, como lo es con el hombre, y, como consecuencia, nunca es parcial o imperfecto. Aquí escuchamos el rompimiento del gran abismo en las playas infinitas y eternas de la omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia de Dios.

La naturaleza metafísica de la personalidad. Hemos presentado algunos de los aspectos psicológicos de la personalidad como se encuentran en la naturaleza de la autoconsciencia; ahora tenemos que considerar más cuidadosamente sus características metafísicas. El pensamiento panteísta asegura que no se puede concebir la personalidad sin limitaciones finitas. Por esta razón siempre ha objetado a la aplicación del término personalidad a Dios. La personalidad, de acuerdo con los hegelianos y neohegelianos, consiste en la contraposición del yo a otro objeto, un no-ego por el cual está limitado. Esta limitación del yo por el ego cósmico es la causa de la conciencia que reflexiona sobre sí misma, y que así da origen a la conciencia propia o personalidad. La personalidad infinita, entonces, de acuerdo con este tipo de pensamiento, sería una contradicción de términos. Pero, ¿depende la personalidad de esta limitación? Los teístas responden negativamente. Sostienen que esta limitación pudiera ser la ocasión pero no la causa de la personalidad. La raíz de la personalidad reside en su naturaleza antes que exista contraposición alguna con otros sujetos, y consiste en la constitución peculiar del sujeto como un espíritu finito. La contraposición, por tanto, no es la esencia de la personalidad, sino sólo una consecuencia inherente de su naturaleza.

El argumento filosófico de los hegelianos en contra de la personalidad de Dios ha sido hábilmente contrapuesto, sobre fundamentos filosóficos, por Hermann Lotze (1817-1881), cuyos escritos han influenciado profundamente a la teología. Sus obras principales sobre el tema son el *Microcosmos*, y sus conferencias de aula sobre la *Filosofía de la Religión*. Lotze se acerca al asunto de la personalidad desde el ángulo opuesto, afirmando que la personalidad perfecta le pertenece a Dios solamente, y que la necesidad que tiene la personalidad finita de pensarse a sí misma frente a un no-yo se debe a la limitación de la finitud antes que la de la personalidad. Principia su argumento con un análisis de la personalidad, la cual encuentra que ocasiona dos aspectos, *primero*, que el sujeto posee una imagen de la cognición o representación de lo que es, por cuyo medio se distingue a sí mismo de otros; y *segundo*, que esta imagen es única en que no se puede contrastar con ninguna

otra imagen en el mismo sentido en que la otra imagen se puede contrastar con una tercera. Sostiene que lo único y distintivo de esta imagen es fundamental a la personalidad. Aunque nuestro conocimiento de la personalidad pudiera venir de la experiencia en el sentido del desarrollo mental, no es meramente el arreglo ordenado de ideas de acuerdo con algún sistema, sino el ego colocado en oposición directa a cualquier no-ego. Así, Lotze encuentra que la autoconsciencia propia siempre implica la existencia de un autosenntimiento fundamental que es su elemento más esencial. También niega que la personalidad sea ocasionada por la actividad del ego como proviniendo de lo que “reflexiona” sobre un no-ego. Declara que esto sería un “mero suplemento del pensamiento, vacío de toda base”. Tal proceso, dice, no distinguiría el “yo” del “tú” o “él”, nuestra propia personalidad de la de otros. Esta distinción, sostiene, no es efectuada por medio de pura ideación, sino por el poder del yo para combinar su experiencia de sentimiento con sus ideas. Es esta combinación la que nos capacita para distinguir un estado personal como nuestro. “La capacidad más pequeña para la experiencia del sentimiento”, dice, “es suficiente para que el que lo experimenta se distinga del mundo externo, pero la intelectualidad más alta, aparte de esta capacidad, no sería capaz de comprenderse a sí misma como un ego en contraposición a un no-ego. Con esto se afirma, una vez más, que la personalidad presupone el sentimiento, o el sentimiento propio, y que no puede ser solamente una construcción intelectual subsecuente”.¹

Al negar la limitación como la esencia de la personalidad, Lotze establece un firme fundamento para la creencia en la personalidad de Dios. Pregunta: “¿Qué justificación hay para atribuir el término personalidad a su forma incompleta en el hombre, y luego negársela a la deidad, que está completamente dotada de con ella?” Entonces, la finitud, de acuerdo con Lotze, es la limitación en lugar de la expresión de la personalidad, y sólo en lo infinito existe la personalidad más verdadera y más alta. “Por tanto, la idea de la personalidad de Dios es tan escasamente contradicha por su infinita grandeza y perfección”, dice Christlieb, “que, al contrario, es precisamente por razón de ellas que él tiene que ser personal” (Christlieb, *Modern Doubt and Christian Belief*, 170).

Concluyamos, entonces, nuestro argumento sobre la personalidad de Dios.² Hemos visto que lo infinito de Dios, en lugar de ponerle

fuera del alcance del conocimiento humano, como declara el agnosticismo, o negarle personalidad, como el panteísmo sostiene, más bien es la presuposición misma de su personalidad. Y además, la idea del Absoluto se puede sostener solamente al afirmar un Sujeto absoluto, esto es, la Personalidad absoluta. Así, el Absoluto, en lugar de ser una contradicción de la personalidad, se puede explicar sólo a la luz de la personalidad. La conciencia propia de la Personalidad absoluta no necesita limitarse a sí misma por un no-yo externo. Dios creó el universo y le dio la posición que mantiene, de tal manera que si lo consideráramos una limitación en algún sentido de la palabra, tendría que ser una auto-limitación. Esto necesariamente involucra una creencia en la libertad. Si le negamos a Dios la libertad para crear un mundo de existencia finita aparte de sí mismo, esta misma limitación sería una negación de su ser absoluto. Así que, el concepto cristiano de Dios lo salvaguarda del panteísmo. Por el otro lado, se sostiene que una persona se puede distinguir de la otra sólo por la multiplicidad de poderes que la caracteriza. Por eso el agnosticismo sostiene que el Absoluto, siendo una abstracción fuera de la esfera de los atributos, no se puede conocer. El concepto cristiano de Dios es que estos poderes no son abstraídos de la personalidad, sino que funcionan en ella como una unidad en lugar de una multiplicidad. El conocimiento, el sentimiento y la voluntad se pueden distinguir en la personalidad finita, y se ejercitan con algún grado de independencia, pero esto no es cierto de la Personalidad absoluta. Los poderes personales pueden corresponder a ciertas distinciones objetivas en Dios, pero es su ser total el que conoce y siente y decide, y esto de tal manera que su ejercicio no rompe la unidad absoluta de su ser. Pero aparte de la importancia filosófica del término personalidad aplicado a Dios, existe una importancia religiosa del término. Como un Ser personal, consciente de sí mismo y libre, Dios se sitúa en relaciones éticas y espirituales con la humanidad. Como personal, Dios es la realidad absoluta en relación al fundamento de toda existencia; como Eficiencia Infinita, Él es la causa de toda existencia; así también, como Personalidad perfecta, Él es la razón o propósito de toda existencia.

LA PERSONALIDAD COMO LA CAUSA FINAL DE LA EXISTENCIA FINITA

Hemos demostrado que la Personalidad perfecta es la culminación de un proceso que incluye el concepto del Absoluto como fundamento

de toda realidad, y el Infinito como la causa de toda existencia finita. Ahora debemos demostrar que existe una razón suficiente o causa final del universo, y que esto también lo encontramos en la Personalidad perfecta. Hasta este punto hemos tratado principalmente con los aspectos filosóficos de la absolutidad, infinitud y personalidad. Pero el término personalidad tiene un contenido más rico que aquél que le da la metafísica sola. A la consciencia propia tiene que añadirse determinación propia. La Personalidad perfecta involucra la perfección del intelecto, sentimiento y voluntad. Por tanto, hay dentro del cosmos mismo una teleología o propósito que se deriva de su Autor. J. A. Dorner ha demostrado que el Espíritu expresa algo positivo, un Ser peculiar que trasciende la naturaleza y sus categorías, que no es meramente en grado de dignidad más alto que todas las cosas finitas buenas, sino que también es el fin último absoluto. En este algo más alto, o en Dios como Espíritu, se encontrarán los principios de todas aquellas ideas de las cuales el mundo forma la mera manifestación finita o tipo, los principios de medida, designio y orden, de belleza y armonía. Dios, como Espíritu es el asiento original de las “verdades eternas”; ellas tienen en Él su ser absoluto... Porque, ¿cómo puede el Ser absoluto, del cual se tiene que pensar necesariamente como la posibilidad real y original, tanto de las cosas existentes como del conocimiento, ser tal posibilidad, si no es esencialmente espiritual? (compárese con Dorner, *System of Christian Doctrine*, 284). Dios como Personalidad perfecta satisface, por tanto, la naturaleza religiosa del hombre, no sólo en sus aspectos intelectuales, sino también en sus demandas morales y éticas.

La naturaleza y el espíritu personal. La perfecta Personalidad se halla solamente en la esfera del espíritu. Por tanto, el espíritu tiene que darle significado a la naturaleza. La esfera espiritual es la única suficiente explicación de la naturaleza, sin la cual sus contradicciones para el pensamiento racional siempre permanecerán un enigma insoluble. Dice Dorner: “No es un trágico accidente que, sin excepción, cada cosa individual o todo bien natural pase. Está en la naturaleza del caso”. La naturaleza tiene que ser penetrada por la esfera espiritual para que todos sus procesos sean sujetados y subordinados a fines más altos. Este es el argumento de San Pablo en su Primera Epístola a los Corintios. Dice: “Hay cuerpo animal y hay cuerpo espiritual. Así también está escrito: ‘Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente’; el postrer Adán, espíritu que da vida. Pero lo espiritual no es primero, sino lo animal;

luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo. Conforme al terrenal, así serán los terrenales; y conforme al celestial, así serán los celestiales. Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial” (1 Corintios 15:44-49). Aquí se señala claramente que el fin de la naturaleza es lo espiritual, y que es inherente en el cristianismo como una filosofía de vida que lo natural tiene que espiritualizarse, que la naturaleza tiene que hacerse que sirva a los fines espirituales. La naturaleza transitoria de la existencia finita, o la disipación de la naturaleza, por tanto, no es irracional, ya que sirve a un propósito permanente y llega a una expresión más completa en algo más alto que lo finito, y así sirve a un fin infinito.

La personalidad y su contenido espiritual positivo. Pero la esfera espiritual no sólo trasciende la naturaleza y se vuelve su fin de una manera general; hay un contenido positivo en el término Espíritu. Significa no meramente un grado más alto de dignidad que la naturaleza, sino un ser único, personal, que trasciende la naturaleza y sus categorías, y es en sí mismo la Razón suficiente de la naturaleza, su fin absoluto y final. Fue Atanasio (296-373), el gran defensor de la concepción trinitaria de Dios, quien declaró que “el que contempla la creación correctamente está contemplando el Verbo que la formó, y a través de Él principia a entender al Padre” (Atanasio, *Discourse Against the Arians* [Discurso contra los arrianos], I:12). Aquí nos acercamos al misterio profundo e insondable de la adorable Trinidad. Pero es imposible discutir la cuestión de la Personalidad perfecta sin anticipar la concepción distintivamente cristiana de Dios como Espíritu Trino o Ser Trinitario. ¿Por qué existen los principios de verdad, rectitud, belleza y armonía en el mundo? ¿No nos exigen inmediatamente la creencia de que hay un principio de orden en el mundo? ¿Y puede haber orden sin sabiduría? ¿Y puede la sabiduría ser menos que personal? Aquí hemos llegado a la declaración inspirada del prólogo del Cuarto Evangelio: “En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. Este estaba en el principio con Dios. Todas las cosas por medio de él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho” (Juan 1:1-3). Aquí se declara específicamente que el mundo fue creado por el Verbo, esto es, de acuerdo con un orden racional, y siguiendo principios absolutos en el Verbo personal, que más tarde se hicieron carne en Cristo. Fue solo porque el *Logos* era personal y creador que Cristo vino a ser la

Persona redentora. En Él se manifestó la plenitud de la gracia y la verdad. Entonces, es en Dios como Espíritu que tenemos que encontrar el asiento original de misericordia y verdad, fortaleza y belleza (Salmos 96:6). Es en el *Logos* como el Verbo eterno que todo esto tiene su ser absoluto y no originado. Estos principios no se originan en la voluntad; ellos son verdaderos en sí mismos y son, por tanto, eternos dentro de su esencia como Espíritu. Ellos son las categorías que presuponen la Inteligencia divina. Sea finita o absoluta, no puede haber un verdadero fin aparte de la inteligencia, ni puede haber tampoco sin ella belleza o armonía. Solamente en la medida que haya una síntesis de la mente dentro de la naturaleza, y de la mente dentro del hombre, puede haber algún entendimiento de la naturaleza por el hombre, o cualquier comunicación del hombre con el hombre. Es por causa del *Logos* eterno que precede y subyace la estructura misma de la creación, constituyéndola un cosmos y no un caos, que tenemos nuestro mundo de orden y belleza. Y aún más, es debido a la concepción cristiana del *Logos* como personal y creador que nos da San Juan, que somos salvaguardados del panteísmo, que, por un lado, integraría todo en Dios, o por el otro, consideraría al mundo como una emergencia o emanación de Dios. San Pablo, en su discurso de la colina de Marte, declaró a los atenienses que Dios no “es honrado por manos de hombres, como si necesitara de algo, pues él es quien da a todos vida, aliento y todas las cosas”. Y pasando directamente del aspecto creador, presenta lo ético como la gran meta de la personalidad humana: “para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarlo, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y somos” (Hechos 17:25-28). Un entendimiento firme del hecho de la personalidad evitará para siempre que el pensamiento se vuelva panteísta.³

LOS PRINCIPIOS DE LA INTUICIÓN RACIONAL

¿Cuáles son estos principios absolutos, eternos en la deidad y peculiarmente la propiedad del *Logos* divino, que forman las ideas arquetipos del mundo, los principios racionales de orden en el universo? Los filósofos antiguos expresaron estas normas en la clasificación familiar de lo verdadero, lo hermoso y lo bueno. Samuel Harris, en su *Philosophical Basis of Theism* [Base filosófica del teísmo] (180ss), piensa que esta clasificación es inadecuada. Principiando con las preguntas de Kant:

“¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?”, divide la última en dos, las cuales encuentra que son: “¿Qué puedo llegar a ser?” y “¿Qué puedo adquirir y gozar?” Encuentra, así, cuatro normas en lugar de tres, las cuales considera realidades últimas, conocidas a través de la intuición racional. Éstas son (1) lo *verdadero*, que es el patrón moral o norma de lo que el hombre puede conocer; (2) lo *justo*, que es la norma de la actividad humana; (3) lo *perfecto*, que es la norma de lo que el ser humano puede llegar a ser; y (4) lo *bueno*, que es la norma de lo que un ser humano puede adquirir y gozar. Una breve discusión de éstos nos dará una idea de la riqueza de la Personalidad perfecta, que forma la meta espiritual de los seres humanos finitos y el fin supremo de todas las cosas.

La primera realidad última es lo verdadero. Por lo “verdadero” queremos decir aquellas verdades universales o principios primitivos de la mente que regulan todo conocimiento. Estas verdades de la razón tienen realidad objetiva como principios o leyes de las cosas en el sentido de que son los elementos constitutivos de la razón absoluta. No puede haber verdad aparte de la realidad del fundamento del mundo, así como no puede haber leyes de la naturaleza aparte del Autor o Creador. Dice A. H. Strong: “Por verdad queremos decir ese atributo de la naturaleza divina en virtud del cual el ser de Dios y el conocimiento de Dios eternalmente se conforman uno al otro” (Strong, *Systematic Theology*, I:260). Así que, como una perfección divina, tenemos que considerar la verdad como la correspondencia absoluta de la revelación con la realidad. Samuel Harris aprueba la posición de Platón con respecto a las ideas arquetípicas cuando son tocadas, como dice él, por el teísmo cristiano. Estas ideas arquetípicas de lo verdadero, lo justo, lo perfecto y lo bueno existen eternamente y como arquetipos en el Dios que es la Suprema Razón. Éstas y todas las otras formas e ideales compatibles con ellas estaban en la mente de Dios como un universo ideal antes de que llegaran a existir en el universo físico como nosotros ahora lo percibimos. A éstas Él les da expresión en el tiempo y el espacio, y bajo otras limitaciones de los seres finitos. También creó a los seres humanos como seres racionales finitos que en su desarrollo normal llegan no sólo a conocerse a sí mismos, pero también a conocerse a sí mismos a la luz de Otro, y así surge el sistema moral y ético en el que Dios da expresión a pensamientos arquetípicos aún más altos.

La verdad, cuando se aplica a Dios, generalmente se clasifica como verdad, veracidad y fidelidad. Los dos últimos se pueden considerar como atributos, ya que representan la verdad transitiva manifestada a sus criaturas. La primera tiene que considerarse como verdad inmanente, y no meramente como un atributo activo. Es la correspondencia exacta de la naturaleza divina con el ideal de la perfección absoluta. Mientras que este ideal sólo puede ser comprendido parcialmente por los seres finitos, es plenamente conocido por Dios en toda su excelencia, y a esta excelencia suprema pertenece toda su naturaleza. Es en este aspecto que la Biblia le llama el verdadero Dios, como se indica en las siguientes referencias: “Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado” (Juan 17:3). Siendo que la verdad es la realidad revelada, Jesús es la verdad porque en él están reveladas las cualidades escondidas de Dios. Esto se declara también en 1 Juan 5:20, donde el escritor dice: “Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna”. En ambos pasajes se usa la palabra *ἀληθινόν*, la cual describe a Dios como genuino o real, distinto de *ἀληθής*, un término que se usa para expresar la veracidad o lo verdadero de Dios. Por tanto, cuando nuestro Señor habla de sí mismo como la verdad, Él quiere decir no meramente que es el verdadero pero que es la verdad, y la fuente de la verdad. Su verdad es aquella del ser y no meramente aquella de expresión (compárese con 2 Crónicas 15:3; Jeremías 10:10; 1 Tesalonicenses 1:9; Apocalipsis 3:7).⁴

Con respecto a la veracidad y fidelidad de Dios, la Biblia abunda tanto en referencias como en ilustraciones. Siendo que el conocimiento de Dios es perfecto, Él no puede estar equivocado; siendo que Él es santo no puede haber disposición de engañar; y siendo que sus recursos son infinitos, Él no está bajo necesidad de fracaso. Su ley, por ser un transcrito de su naturaleza, es inmutable y exactamente adaptada al carácter y condición de su pueblo. Por tanto, llega a ser la base de adoración y alabanza. “Tu justicia es justicia eterna, y tu Ley, la verdad... La suma de tu palabra es verdad, y eterno es todo juicio de tu justicia” (Salmos 119:142, 160). Los escritores de la Biblia se deleitan en meditar sobre la fidelidad de Dios como el fundamento de la fe y la esperanza y el amor. Si Dios no fuera verdadero en todas sus promesas y fiel en todos sus compromisos, la religión sería imposible. Por lo cual tenemos

referencias como las siguientes: “Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta. ¿Acaso dice y no hace? ¿Acaso promete y no cumple?” (Números 23:19). “Él es la Roca, cuya obra es perfecta, porque todos sus caminos son rectos. Es un Dios de verdad y no hay maldad en él; es justo y recto” (Deuteronomio 32:4). “Porque más grande que los cielos es tu misericordia y hasta los cielos tu fidelidad” (Salmos 108:4). “Porque ha engrandecido sobre nosotros su misericordia, y la fidelidad de Jehová es para siempre” (Salmos 117:2). “De generación en generación es tu fidelidad” (Salmos 119:90). En el Nuevo Testamento tenemos referencias como las que siguen: “Fiel es Dios, por el cual fuisteis llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor” (1 Corintios 1:9). “Si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo” (2 Timoteo 2:13). “Toda buena dádiva y todo don perfecto descende de lo alto, del Padre de las luces, en el cual no hay mudanza ni sombra de variación” (Santiago 1:17). Otras referencias se tienen que reservar para el estudio en relación a los atributos específicos de Dios.

La segunda realidad última es lo recto. Aquí los principios de la intuición racional son conocidos como leyes, ya que son reguladores de la energía o poder. Éstos se aplican a cada esfera —la física, la moral y la espiritual. El término recto se usa para expresar conformidad de acción a los principios de la razón considerados como ley. Esto es aplicable tanto al intelecto como a la voluntad. Con el término “deber” se quiere decir la acción de un ser racional libre en respuesta a las demandas de la razón. La ley en su simple forma intelectual es meramente secuencias observadas, y cuando ello tiene que ver con el poder físico es conformidad de acción a las leyes de la esfera física. Sin embargo, en el deber se levanta una nueva realidad que tiene que ser considerada en relación a la voluntad libre y así se vuelve en ley moral. Como las otras intuiciones de la razón, esta ley es operativa de una manera práctica antes de que se formule en pensamiento. Mientras reflexiona, el hombre llega a ver que cualquier cosa que conoce como verdadera en la razón se vuelve una ley de acción. De aquí que se desarrolle un sentido de deber, y el deber tome un nuevo e intenso significado. Se ve a sí mismo bajo un amo o Señor, y en consciencia sabe que está junto con, o a la luz de, Otro. Kant, en su *Metafísica de la moral*, representa la consciencia como conduciendo un caso delante de una corte, y da su conclusión en estas palabras: “Ahora, que el acusado por la conciencia

deba representarse como la misma persona que el juez, sería una representación absurda de un tribunal; en un evento tal, por necesidad, el acusador siempre perderá su caso. Por tanto, la conciencia como juez debe representarse a sí misma como alguien que no sea ella, a menos que quiera arribar a una contradicción consigo misma”. También encuentra que la conformidad o falta de conformidad a la ley como lo recto resulta en dos tipos conflictivos de carácter. A uno él le aplica el término virtud, y al otro vicio. Sin embargo, más remotamente, encuentra que una es santa y la otra pecaminosa, y esto en directa relación al Amo, conocido y sentido en la conciencia. Dios como Personalidad perfecta tiene que, por tanto, ser santo y justo, y como tal demanda santidad y justicia de sus súbditos. Dice William Newton Clarke: “La santidad es la plenitud gloriosa de la excelencia moral de Dios, sostenida como un principio de su propia acción y la norma para sus criaturas” (Clarke, *Outline of Christian Theology*, 89).

La tercera realidad última es lo perfecto. Por perfección se quiere decir la correspondencia de la acción externa con la norma racional interna. Cuando la mente se imagina un objeto perfecto, esa creación de la imaginación se llama un ideal. Por tanto, los ideales no se obtienen por imitación, o por copiar objetos observados, sino que son creaciones de la mente misma. La belleza y la armonía no dependen de material alguno, sino que pueden ser imágenes espirituales puras. La belleza es, principal y originalmente, forma pura. No surge de la materia, sino que es una forma impresa sobre la materia. Las cosas materiales como las encontramos en la naturaleza se vuelven hermosas a través del entrelace de estas formas. Además, este principio formativo tiene que ser capaz de fijarse en el pensamiento, no meramente como una ley externa de belleza o armonía, sino como un principio de la Esencia misma. La ley de lo bello, de armonía y orden, de perfección, tiene que, por tanto, pertenecer a la naturaleza de Dios y ser parte de la Esencia absoluta. Si como Dios es el Ser supremo, o el Ser de seres, así su perfección es una suprema perfección, o una perfección de todas las perfecciones. Por tanto, pertenece a Dios imprimir el cuño de su propio ser sobre todas las obras divinas, y consecuentemente sus obras son perfectas. Fue por esta razón que Agustín se deleitaba en pensar de Dios como belleza y armonía principalmente. Dice: “Dios es amable como lo bello, porque nosotros solamente podemos amar lo bello; pero lo verdaderamente hermoso es lo suprasensible, es la verdad inmuta-

ble”. Al aplicarse a Dios, la perfección es generalmente considerada en teología como el principio de la armonía que unifica y consuma todos los atributos divinos, evitando así el sacrificio de un atributo por el otro, y trayendo cada uno a su suprema manifestación. La perfección en Dios no es la combinación de muchas cualidades, sino solamente, “la gloria indivisa de los varios rayos del carácter divino”. Es la armonía de la absoluta libertad de contradicciones internas. Por tanto, la belleza está directamente conectada con la santidad, y se nos ordena adorar “a Jehová en la hermosura de la santidad” (Salmos 96:9; compárese con 1 Crónicas 16:29; Salmos 29:2; 2 Crónicas 20:21; Salmos 110:3).

Pero la Vida divina como perfecta, no es meramente una de libertad de contradicciones internas, sino también de contenido positivo. Está llena con las potencialidades divinas internas, y todas estas potencias están en equilibrio armonioso. Por tanto, la Vida divina se vuelve esencialmente Propósito en sí misma. La Biblia reconoce esta belleza y armonía que caracterizan la perfección divina al reconocer la verdad y la justicia como pertenecientes a la naturaleza divina. El salmista declara: “Desde Sión, perfección de hermosura, Dios ha resplandecido” (Salmos 50:2); y también: “Te has vestido de gloria y de magnificencia: el que se cubre de luz como de vestidura, que extiende los cielos como una cortina” (Salmos 104:1-3). Cuando Jesús, en su Sermón del Monte, ordena a sus discípulos los principios de la perfección, diciendo: “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (Mateo 5:48), no podía haberse referido a nada menos que esa libertad de contradicciones internas que constituye un ser santo, y la posesión de aquellas potencias positivas que, en armonía con la naturaleza divina, se estamparon a sí mismas en belleza sobre todas sus obras. La perfección que Él prescribe para sus discípulos no es la perfección absoluta del Ser divino, sino aquella de la personalidad humana que corresponde a la naturaleza divina. Es la liberación del alma de las contradicciones internas ocasionadas por el pecado o la depravación heredada, y su restauración a la pureza de corazón y sencillez de propósito. Y, además, esta perfección implica en el ser humano como en Dios, una correspondencia entre las actividades externas de la vida y la armonía interna del ser. La perfección en este sentido es intensamente ética por cuanto incluye tanto la santidad interna como la justicia externa. Es el cumplimiento “del juramento que hizo a Abraham, nuestro padre, que nos había de conceder que, librados de nuestros enemigos,

sin temor lo serviríamos en santidad y en justicia delante de él todos nuestros días” (Lucas 1:73-75).

La cuarta realidad última es el bien. El bien es el último y el más elevado en la serie de últimos que constituyen las normas de la existencia humana finita. En su sentido último y absoluto, nuestro Señor aplica el término a Dios solamente: “Nadie es bueno sino uno: Dios” (Mateo 19:17). En este sentido debe interpretarse como el sentimiento divino que desea el bien de todas las criaturas como tales. Así que, parece haber una distinción entre lo perfecto en el sentido de una conformidad a las normas de la verdad y la rectitud, y el bien en el sentido de lo útil. Una cosa puede ser un medio para algo más, o puede ser un fin en sí misma. En el primer sentido, su valor se estima solamente en relación a aquella otra cosa y no por sus propios méritos. Esto la determina como útil. “Lo adecuado, lo útil, lo conveniente, dependen de algo más”, dice Agustín, y “no se pueden juzgar por sí mismo sino solamente de acuerdo con esa relación a algo más”. Por el otro lado, una cosa puede desearse por sus propios méritos en lugar de otra, y por causa de su propia armonía y belleza interna volverse un fin en sí mismo, o un bien. Debe observarse que el bien como lo más alto en la serie de normas involucra cada una de las otras en un orden de precedencia y dependencia. La verdad en sí misma parece ser primordial y no presupone verdad, y la rectitud es tal, sólo por la conformidad a la verdad como una ley de acción. Lo perfecto presupone tanto la idea de verdad como de rectitud; mientras que el bien no sólo involucra la experiencia de gozo y tristeza, sino que presupone lo verdadero, lo recto y lo perfecto como la norma o regla por la cual discriminar las fuentes del gozo y la búsqueda de los placeres dignos de un ser racional. El bien, entonces, es lo racional.

Por tanto, el bien es el fin racional u objeto de adquisición, posesión y disfrute. Presupone lo verdadero, lo recto y lo perfecto; es aquello en lo cual culminan. Aquí venimos a la provincia de la ética, y la necesaria investigación del ámbito de los fines, que constituirá una razón completa y suficiente para la vida misma. Es esta realidad conocida por la razón la que abre al conocimiento la esfera total de la teleología o las causas finales. Pero mientras que el bien se puede definir como aquello que tiene valor racional, la pregunta surge inmediatamente: “¿Qué es este bien? ¿Qué es aquello que en sí mismo tiene algún valor estimado por la razón, que está en todas partes y siempre es digno de adquisición

y posesión humana, y en todas partes y siempre digno de ser la fuente de la felicidad de un ser racional?” Samuel Harris define esto como “la perfección de su ser; su consecuente armonía consigo mismo, con Dios la razón suprema, y con la constitución del universo; y la felicidad que necesariamente resulta” (Harris, *Self-revelation of God*, 271).⁵

Entonces, se verá que la personalidad perfecta no es solamente el más alto concepto filosófico del Ser divino, sino que se vuelve también el fin supremo de la existencia finita. El bien esencial es principalmente la perfección del ser en la personalidad. El bien es en sí mismo la realización de las verdades, leyes e ideales de la razón. En tanto que el hombre alcanza la perfección de su propio ser obtendrá el fin que la razón declare de verdadero valor. Este es un fin digno de buscarse y adquirirse, no sólo para nosotros sino para todos los seres morales. Los pasos en este proceso de desarrollo tienen que principiar en la adquisición del carácter moral correcto. El carácter principia en el escogimiento, y de allí en adelante la voluntad es una voluntad con carácter. Cada escogimiento subsecuente desarrolla, confirma o modifica este carácter. La ley moral requiere de sus sujetos el amor a Dios como lo supremo, y el amor a nuestro prójimo igual que a nosotros mismos. El amor, por tanto, es el cumplimiento de la ley. Es el germen esencial de todo carácter recto.

Pero el bien no sólo incluye la armonía dentro de la persona individual, en el sentido de un carácter unificado y motivado por el amor perfecto, sino que también incluye la perfección de todos los poderes y susceptibilidades de la persona, los cuales se desarrollan progresivamente de acuerdo con la ley del amor. Esto tiende hacia la disciplina, desarrollo y depuración del individuo, pero implica también una correspondencia de la razón finita con la Razón suprema, la voluntad finita con la voluntad infinita de Dios. La santidad, como hemos señalado, es “la plenitud gloriosa de la excelencia moral de Dios, sostenida como el principio de su propia acción y la norma para sus criaturas”, y, por tanto, el supremo bien para todas las criaturas de Dios. Además, tenemos que considerar la armonía con el universo de Dios como contenida en este supremo bien. El universo, tanto físico como espiritual, es la expresión de las ideas arquetípicas de Dios, y fue traído a existencia a través del Verbo divino o Logos (Juan 1:3). El individuo no puede obrar su propio bien aparte del universo. Pertenece a un sistema universal del cual Dios es el Autor, y en el cual su sabiduría y su amor es-

tán siempre dándose en expresión armoniosa. Su bienestar consiste en un ajuste propio y armonioso con el sistema del cuál él es parte, y que fue diseñado por la Razón suprema para su bien progresivo. Ahí está el significado hondo y profundo de las palabras: “Sabemos, además, que a los que aman a Dios, todas las cosas los ayudan a bien, esto es, a los que conforme a su propósito son llamados” (Romanos 8:28). Luego, de nuevo, el bien tiene que incluir la felicidad. Esto sigue como consecuencia de la perfección de la persona y su armonía con Dios y el universo. La felicidad no puede tener existencia separada. Siempre es inseparable de aquella en donde tiene su fuente. Así, el gozo brota del carácter y acciones justas, y les son inseparables. Este es el significado de lo que Jesús dijo a sus abatidos discípulos: “También vosotros ahora tenéis tristeza, pero os volveré a ver y se gozará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo” (Juan 16:22). Por tanto, lo personal siempre tiene que ser el verdadero fin u objeto de adquisición, posesión o disfrute. Es sólo en la personalidad que las ideas de lo verdadero, lo recto y lo perfecto culminan. Dios como personalidad perfecta es el único objeto digno del escogimiento humano, y el amor a Dios, el cumplimiento de la ley. El alma, con amor perfecto a Dios y al hombre, por siempre se irá descubriendo a la luz de este Supremo Bien, y en cada etapa de su progreso abrazará concepciones ampliadas de lo verdadero y lo justo, lo perfecto y lo bueno.

LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE DIOS

En nuestra discusión de los nombres y predicados divinos, hemos señalado de una manera preliminar algo de lo que la Biblia afirma de Dios según nuestro Señor y sus apóstoles. Entre éstos estaban los términos *espíritu*, *vida*, *luz* y *amor*. Después de presentar los aspectos filosóficos de Dios como el Absoluto, el Infinito y lo Personal, y habiendo demostrado la necesidad de un Dios personal que llene las demandas éticas y religiosas de la personalidad finita, abandonaremos lo filosófico para discutir lo religioso del concepto de Dios. El cristianismo sostiene que el verdadero concepto de Dios es aquel que Cristo reveló, o más específicamente, que Dios mismo reveló a través de Cristo. Por tanto, nos esforzaremos en completar de alguna manera el bosquejo que ya hemos presentado, y lo haremos por medio de una discusión adicional del concepto que Cristo tuvo de Dios, aumentado e interpretado por

aquellos conceptos agregados dados por Él a los apóstoles a través de la inspiración del Espíritu Santo.

Dios es Espíritu. En una afirmación reveladora nuestro Señor declara que “Dios es Espíritu, y los que lo adoran, en espíritu y en verdad es necesario que lo adoren” (Juan 4:24). Sin lugar a dudas, la declaración tiene como intención afirmar la personalidad y el valor religioso de Dios, y no principalmente la esencia meramente filosófica, como se acostumbra en algunas ocasiones. Dios es Espíritu, un Espíritu infinito; el hombre es espíritu, un espíritu finito, pero existe una relación común de tal manera que “Espíritu pueda encontrarse con espíritu”; y esta posibilidad de comunión espiritual es la base de la verdadera adoración. San Pablo enfatiza el aspecto del espíritu en su Primera Epístola a los Corintios. Del Espíritu de Dios afirma: “Porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios” (1 Corintios 2:10). Del espíritu humano dice: “Porque ¿quién de entre los hombres conoce las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido” (1 Corintios 2:11-12).

En ocasiones se objeta que la declaración de nuestro Señor respecto a la naturaleza de Dios no se le pueda llamar una definición de Dios. Sin embargo, Christlieb afirma que aquí tenemos “la definición más profunda de la Biblia respecto a la naturaleza de Dios, una definición cuya sublimidad los presentimientos y anhelos de ningún pueblo pagano jamás alcanzaron, aunque la verdad de estos se precise directamente sobre la razón y la conciencia... El ser humano tiene espíritu, Dios es Espíritu. En Él, el Espíritu no forma meramente una porción de su ser; antes, la totalidad de la sustancia de su naturaleza, su yo peculiar, es Espíritu. Aquí tenemos la idea de Dios en su perfección interna, así como los nombres Elohim y Jehová nos informan principalmente de su posición externa. Como Espíritu, Dios es el resplandor y la verdad autodependiente y eterna, el conocimiento absoluto, el principio inteligente de todas las fuerzas cuya mirada penetra en todo, y produce luz y verdad en todas las direcciones” (Christlieb, *Modern Doubt and Christian Belief*, 221).

Dios como Espíritu es vida. De Dios, la Biblia afirma no sólo que Él existe sino que Él vive. “Como el Padre tiene vida en sí mismo, así

también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo” (Juan 5:26). De sí mismo Jesús declaró: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Juan 14:6). Esta vida que existe absolutamente en el Padre, es mediada a la iglesia a través de Jesús como el pan del cielo. “Así como me envió el Padre viviente y yo vivo por el Padre, también el que me come vivirá por mí. Este es el pan que descendió del cielo; no como vuestros padres, que comieron el maná y murieron; el que come este pan vivirá eternamente” (Juan 6:57-58). San Juan también afirma del eterno Logos, que “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres” (Juan 1:4); mientras que San Pablo, en su discusión de la misión redentora de Cristo, testifica que “la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte” (Romanos 8:2). Debemos entender por el término “vida” como aquí se usa, no sólo el *ens* que denota simple realidad o ser, sino vida organizada, un organismo que incluye la plenitud de la verdad, orden, proporción, armonía y belleza. La Biblia no nos ofrece garantía para pensar de Dios como un mero Ser en reposo. Tampoco debe considerársele como meramente pensamiento o ideal. Dice J. A. Dorner: “Como vida absoluta, Él posee un pleroma (πλήρωμα), un mundo de fuerzas reales en sí mismo. Lleva dentro de sí una fuente inagotable, por virtud de la cual Él es vida que brota eternamente, pero que también eternamente retorna a sí mismo. Sin embargo, Él no ha de definirse como vida transitoria; Él es, antes de cualquier cosa, esencialmente vida absoluta; ni se vacía ni se pierde a sí mismo en su actividad vital. Él es un mar de vida que retorna a sí mismo; una plenitud infinita de fuerza se mueve, por decirlo así, y ondula en él... La vida de Dios se expresa de una manera especialmente pintoresca en aquella visión de Ezequiel (Ezequiel 1; compárese con Apocalipsis 4), donde el tema son los “seres vivientes”, que no son ángeles, pero pertenecen al trono de Dios o a su manifestación. Están unidos con los símbolos de ruedas que se elevan a sí mismas y se mueven libremente hacia todos lados, porque en ellas hay un espíritu de vida, de vida inevitablemente rotativa, que resplandecía de un lado a otro. Las ruedas apuntan al movimiento circular de la vida (compárese con Santiago 3:6, el curso o ‘rueda’ de la naturaleza); están llenas de miles de ojos, para expresar que el espacio les está igualmente presente en todas partes; mientras que las alas significan la vida que se mueve libremente en todos lados. Pero se ha de considerar que en Ezequiel esta vida, y el movimiento de los poderes de la vida, no agotan la des-

cripción de la teofanía. El querubín con las ruedas vivientes, meramente formas, por decirlo así, el carruaje, el trono para el Dios viviente, todo esto es la mera antesala de la esfera divina —el círculo más íntimo se reserva para Dios como Espíritu viviente (Ezequiel 1:26). Si lo vemos desde el lado del mundo, esta plenitud celestial de vida ya parecería ser la deidad o Dios. Pero más tarde, cuando estamos en posesión de la Personalidad divina, esa plenitud será un predicado de Dios, un mero substrato, por decirlo así, de su Personalidad. Como vida absoluta, Él es absolutamente exaltado por encima de la pasividad o disminución y transitoriedad, así como por encima de cualquier acrecentamiento. Él tiene absoluta suficiencia en sí mismo, porque Él tiene vida en sí mismo” (Juan 5:26; compárese con 1:3) (Dorner, *System of Christian Doctrine*, I:259-260). Como vida absoluta, Dios es personalidad perfecta. La vida, en un sentido es el substrato al que los atributos se adhieren. Los poderes necesarios del espíritu personal no son atributos, sino la esencia del Ser que posee los atributos. La vida, pues, pudiera en algún sentido ser indefinible, pero es conocida en la conciencia como pensamiento, sentimiento y voluntad, y, por tanto, la fuente de toda razón, emoción y actividad autodirigida. En Dios, el pensamiento es creador, sus afectos perfectos, y su actividad infinitamente libre y poderosa.⁶

Dios como Espíritu es luz. Otra propiedad fundamental del Espíritu, como lo presenta San Juan, es aquella de la luz o verdad absoluta. El apóstol utiliza el término en su sentido más general, no “una luz”, sino “luz”. Dice Meyer: “Dios es luz, así que toda luz fuera de Él es la radiación de su naturaleza”. Dios como personalidad absoluta se alumbraba de la verdad. En Él no hay tinieblas ninguna. Por tanto, la posibilidad de falsedad y error está excluida. La luz revela, y la revelación suprema de Dios en Cristo se torna en la base firme de la religión cristiana, tanto en su subsistencia objetiva como subjetiva. Pero el contraste entre la luz natural y las tinieblas es sólo el símbolo de un contraste más profundo entre la santidad y el pecado. Isaías utiliza ambos términos en un sentido proféticamente relacionado: “Y la luz de Israel será por fuego, y su Santo por llama que abrase y consuma en un día sus cardos y sus espinos” (Isaías 10:17). La luz es, pues, el fulgor o resplandor de la naturaleza intrínsecamente santa del Padre, ya que lo natural y lo moral en Dios tienen que considerarse como uno. Un escritor lo expresa así: “La santidad es la gloria escondida” y “la gloria es la santidad manifestada de Dios”. Esta es la concepción de Dios como se reveló en Cristo de

acuerdo al autor de la Epístola a los Hebreos. “Él, que es el resplandor de su gloria, la imagen misma de su sustancia”, afirma que Cristo es la objetivación de la gloria interna de Dios; “y quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder”, lo relaciona, como el Hijo Divino, a todo el proceso creador; mientras, la última cláusula lo identifica con el propósito redentor de Dios: “habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas” (Hebreos 1:3). San Pablo, también en un solo versículo de gran profundidad y comprensión, usa el término luz como una consecuencia milagrosa del Verbo divino, para expresar la transformación espiritual en los corazones de los hombres: “Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciera la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo” (2 Corintios 4:6). Aquí los términos luz, conocimiento y gloria se identifican, o a lo menos se emplean en un sentido estrechamente relacionado, y todos resplandecen en la faz de Jesucristo como la revelación suprema que Dios hace de sí mismo al mundo.

Hay dos doctrinas de importancia primaria en el sistema cristiano que surgen inmediatamente de la concepción de la luz como santidad y verdad absolutas. *Primero*, está la concepción negativa de la depravación moral como la ausencia de luz espiritual. Esto resulta en la ignorancia de Dios y de sus relaciones con el mundo y el ser humano. Pero esta ausencia de luz es tal por causa de la libertad personal que se afirma a sí misma en contradicción a Dios. Es un apagar voluntario de la luz y sus influencias iluminadoras y sanadoras. Pero esta contradicción de Dios también es contradicción de sí mismo, esto es, es una violación de la ley inmanente de Dios en la naturaleza y constitución del ser humano. Esta actividad pervertida de libertad personal trae una actitud falsa de parte del espíritu humano, y permite que surja una esfera de contradicciones internas caracterizadas por la falsedad y la ignorancia. El estado autocontradictorio que sigue en la vida intelectual y ética es uno donde reina el engaño del pecado como personalidad autoperversa. Por tanto, es un estado de oscuridad moral. Es la consecuencia de una “privación” de luz, y por tanto un estado de depravación moral. El pecado original como un estado se debe al pecado original como un acto, y se hace a su vez el estado o condición del hombre natural del cual brota la transgresión de la ley de Dios. San Pablo declara de los

paganos que, “Como ellos no quisieron tener en cuenta a Dios, Dios los entregó a una mente depravada, para hacer cosas que no deben” (Romanos 1:28), un estado que en la misma epístola le llama “la mente carnal” que es “enemistad contra Dios, porque no se sujetan a la Ley de Dios, ni tampoco pueden” (Romanos 8:7). Detrás de esto, sostiene el Apóstol, está el “Dios de este mundo”, quien no es meramente la personificación de las tinieblas, sino una personalidad, un espíritu que abarca dentro de sí esas tinieblas morales y espirituales ocasionadas por la ausencia de todo rayo de luz espiritual. Por tanto, Satanás como “el dios de este mundo les cegó el entendimiento, para que no les resplandezca la luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios” (2 Corintios 4:4).

Segundo, existe el contenido positivo de la luz que brota de la santidad de Dios, en contraste con el concepto negativo de la depravación moral, consecuente con la ausencia de la luz espiritual. La Biblia afirma que “Dios es luz y no hay ningunas tinieblas en él” (1 Juan 1:5). Hemos visto que el Espíritu implica no sólo la conciencia propia sino la determinación propia, y las libres y eternas determinaciones propias de Dios tienen que estar de acuerdo con su naturaleza divina. Su bondad y su santidad son absolutas, su autoconocimiento y su autodeterminación tienen que conmensurarse a la infinitud de su Ser. Como consecuencia, allá en las profundidades de su infinito Ser, no hay tinieblas, nada que no esté descubierto, nada que no esté cumplido, nada que necesite ser traído al cumplimiento o la perfección. Él es el “Padre de las luces, en el cual no hay mudanza ni sombra de variación” (Santiago 1:17). Dios como luz es la fuente inagotable de verdad. “El único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible y a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver. A él sea la honra y el imperio sempiterno. Amén” (1 Timoteo 6:16).

Dios como Espíritu es amor. La tercera propiedad fundamental del Espíritu es amor. Aquí, de nuevo, estamos endeudados con San Juan por sus claras y enérgicas expresiones sobre esta fase de la naturaleza de Dios. “El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor”. También dice: “Dios es amor, y el que permanece en amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Juan 4:8, 16). La personalidad, como hemos visto, para poder conocer demanda un sujeto y un objeto, y en la conciencia propia este sujeto y objeto se identifican. Así también, en el amor existe una igual necesidad de un sujeto y un objeto, y también

una relación libre y recíproca entre ellos. En el amor, el sujeto y el objeto se identifican uno con el otro, y sin embargo cada uno afirma y mantiene una personalidad distinta. Aquí, de nuevo, tenemos que anticipar la naturaleza trina del Espíritu y las distinciones trinitarias en la deidad. Al Padre le pertenece principalmente la vida; al Hijo, la luz, y al Espíritu, el amor, que es “el vínculo perfecto” (Colosenses 3:14). Del Padre, el Hijo declaró: “Me has amado desde antes de la fundación del mundo” (Juan 17:24), y en una declaración inmediatamente anterior, afirma el mismo amor hacia los discípulos con estas palabras: “Y que los has amado a ellos como también a mí me has amado” (Juan 17:23). Aquí la comunión es personal. No sólo los términos Padre e Hijo son personales, sino que el órgano de este amor recíproco, el vínculo perfecto, es igualmente personal. Dice E. V. Gerhart: “Esta unidad, esta comunión absoluta de amor con amor, del sujeto personal con el objeto personal, en la gloria de la Vida divina, es el Espíritu Santo” (Gerhart, *Institutes*, I:447). Pero el amor pertenece tanto a la naturaleza como a los atributos de Dios. Aquí tenemos que considerar al amor como la esencia de Dios solamente, dejando la discusión del atributo del amor que forma un eslabón entre la deidad absoluta, y su manifestación a sus criaturas, para un capítulo posterior.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Existen dos factores en el autoconocimiento humano: (1) un sentimiento directo del yo de uno; y (2) una concepción del yo o de los poderes y propiedades del yo. Esta concepción del yo de uno es desarrollada, pero el sentimiento del yo está presente desde el principio. El niño tiene poca o ninguna concepción de sí mismo, pero tiene la experiencia más vívida de sí mismo. Esta experiencia del yo es muy independiente de toda antítesis del sujeto y objeto, y no es derivada. Pero, permitiendo todo lo que puede reclamarse para el desarrollo de nuestra autoconsciencia, no está en la noción de la autoconsciencia que ésta tenga que desarrollarse. Un yo eterno es metafísicamente tan posible como un no-yo eterno. Decir que porque nuestra autoconsciencia se desarrolla toda autoconsciencia tiene que ser desarrollada, es tan racional como decir que todo ser tiene que tener un principio porque nosotros lo tenemos. Es transferir a lo independiente todas las limitaciones de lo finito, que es exactamente lo que el panteísmo reclama aborrecer (Borden Parker Bowne, *Studies in Theism*, 274).

Se nos dan no pocas pistas en el rango humano de que la mente es intrínsecamente el poder de iniciación, el resorte original de la energía. De igual manera, no es una temeridad especulativa concebir que la mente infinita, a pesar de la ausencia de estímulo externo, puede estar viva, enérgica, inclusiva de todos los sentimientos y propósitos sublimes, y así tener medios abundantes de consciencia propia. En realidad, existe buena razón para concluir con Lotze que la autoconsciencia completa, o la personalidad en el sentido

más alto, se puede predicar solamente del infinito (Henry C. Sheldon, *System of Christian Doctrine*, 37).

2. Lotze reúne los resultados de esta investigación en las siguientes propuestas: (1) El yo, la esencia de toda personalidad, no depende de ninguna oposición que haya presentado o esté presentando el Ego al No-Ego, sino que consiste en una existencia propia inmediata que constituye la base de la posibilidad de ese contraste en dondequiera que aparezca. La autoconsciencia es la elucidación de esta autoexistencia que se da por medio del conocimiento, y ello, incluso, de ninguna manera está necesariamente atado a la distinción del Ego del No-Ego, a lo cual se le opone sustancialmente. (2) En la naturaleza de la mente finita como tal se encuentra la razón de por qué el desarrollo de su consciencia personal puede tomar lugar sólo a través de las influencias de esa totalidad cósmica que el ser finito mismo no es, esto es, a través de la estimulación que viene del No-Ego, no porque necesite el contraste con algo ajeno para tener existencia propia, sino porque, en este respecto, como en todo otro, no contiene en sí mismo las condiciones de su existencia. No encontramos esta limitación en el ir del Infinito: por lo cual, para él solo existe la posibilidad de la existencia propia, que ni necesita ser iniciada ni ser continuamente desarrollada por algo que no sea él mismo, pero que se mantiene a sí mismo dentro de sí mismo con acción espontánea que es eterna y no tiene principio. (3) La Personalidad Perfecta está en Dios solamente; a todas las mentes finitas se les dota sólo de una pálida copia; la finitud de lo finito no es una condición productora de esta Personalidad, sino un límite y un estorbo de su desarrollo (Para estudio adicional, compárese con Herbert M. Relton, *Christology*, 116, 167).

Si no estoy equivocado, todo el sistema de este razonamiento descansa sobre un error común del escepticismo y el panteísmo, que anteriormente desvió, y todavía engaña, muchas mentes superiores. Este error consiste en sostener que toda determinación es una negación. *Omnis determinatio negatio est*, dice Hamilton siguiendo a Spinoza. Nada puede ser más falso o más arbitrario que este principio. Surge de la confusión de dos cosas esencialmente diferentes, es decir, los límites de un ser, y sus características determinadas y constitutivas. Yo soy un ser inteligente, y mi inteligencia es limitada; estos son dos factores igualmente ciertos. La posesión de inteligencia es la característica constitutiva de mi ser, que me distingue del ser bruto. La limitación impuesta sobre mi intelecto, que puede ver solo un número pequeño de verdades a la vez, es mi límite, y esto es lo que me distingue del Ser absoluto, de la Inteligencia perfecta que ve toda verdad a la vez. Lo que constituye mi imperfección no es, ciertamente, el que sea inteligente; al contrario, ahí precisamente está la fortaleza, la riqueza y la dignidad de mi ser. Lo que constituye mi debilidad y mi nada es que esta inteligencia se encuentra encerrada en un círculo estrecho. Así, en cuanto soy inteligente, participo en el ser y la perfección; en cuanto soy inteligente sólo dentro de ciertos límites, soy imperfecto (Saisset, *Modern Pantheism*, II:69-72).

3. Que la meta del universo es espiritual y que se encuentra en la Personalidad perfecta se le ha dado expresión definitiva y hermosa en estas palabras de San Pablo: "Luego el fin, cuando entregue el Reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y todo poder. Preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies. Y el postrer enemigo que será destruido es la muerte, porque todas las cosas las sujetó debajo de sus pies. Y cuando dice que todas las cosas han sido sujetadas a él, claramente se exceptúa aquel que sujetó a él todas las cosas. Pero, luego que todas las cosas le estén sujetas, entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Corintios 15:24-28). "Os digo un misterio: No todos moriremos; pero todos seremos transformados, en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta, porque se tocará la trompeta, y los muertos serán

DIOS COMO PERFECTA PERSONALIDAD

resucitados incorruptibles y nosotros seremos transformados, pues es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción y que esto mortal se vista de inmortalidad” (1 Corintios 15:51-53). Esta es la esperanza viva a la que se nos ha hecho renacer por la resurrección de Jesucristo de los muertos (1 Pedro 1:3).

4. Toda verdad entre los seres humanos, sea matemática, lógica, moral o religiosa, debe considerarse como que tiene su fundamento en esta verdad inmanente de la naturaleza divina y como que revela hechos en el ser de Dios (A. H. Strong, *Syst. Th.*, I:261).
5. Harris usa el término *bueno* como sinónimo de bienestar. La ocasión en la experiencia sobre la cual la idea del bien y del mal surge, es la de algún sentimiento que impele a ejercitarse hacia algún fin o a reaccionar con gozo o tristeza, placer o dolor. Si el ser humano nunca fuera impelido por ningún motivo a la acción y fuera incapaz de gozo o sufrimiento, no tendría idea del bien y del mal. Si fuera posible concebir de un ser como pura razón y nada más, no podríamos concebir que ese ser fuera un sujeto del bien y del mal; porque el ser nunca experimentaría el impulso de ningún motivo ni sería afectado por ningún sentimiento (Samuel Harris, *Philosophical Basis of Theism*, 256).
6. Las referencias al “Dios viviente” son muchas, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. La siguiente es una lista parcial: 1 Samuel 17:36; 2 Reyes 19:4; Salmos 42:2; 84:2; Jeremías 10:10; 23:36; Hechos 14:3; 1 Timoteo 6:16; 3:15; 4:10; 2 Corintios 3:3; 6:16; Romanos 9:26; Hebreos 10:31; Apocalipsis 2:8; 7:2; 22:13; compárese también con Juan 6:63, 69; Mateo 22:32.

CAPÍTULO 14

LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Previamente hemos señalado en nuestro análisis de términos que hay dos grupos de definiciones aplicadas a los atributos —uno más general y popular, el otro más técnico y filosófico. El primero, bien puede estar representado por la definición de Henry B. Smith quien sostiene que “un atributo es cualquier concepción que es necesaria a la idea explícita de Dios, cualquier concepción distintiva que no se puede resolver en ninguna otra”. En este sentido, los atributos se pueden considerar como las cualidades que pertenecen a la naturaleza divina, y que la constituyen. William Burton Pope los llama “el agregado completo de aquellas perfecciones que Dios se atribuye a sí mismo en su Palabra, en parte como la expansión más completa de sus nombres, y en parte como una designación para regular nuestra concepción de su carácter. Deben distinguirse de las propiedades de la Esencia Trina por un lado, y por el otro de los actos por los cuales la relación con sus criaturas es conocida. De aquí que la teología dogmática los considere, primero, en su unidad como perfecciones que manifiestan la naturaleza divina, y segundo, en su variedad como atributos capaces de arreglo sistemático” (Pope, *Compend. Chr. Th.* , I:287). Quenstedt, el teólogo luterano (1617-1686), dice que los *atributos* fueron así llamados porque eran atribuidos a Dios por nuestra inteligencia; y *perfecciones* porque componían la esencia divina. Por tanto, la teología adopta la palabra *perfecciones* para estas cualidades cuando son aplicadas a Dios por Dios mismo; *atributos*, cuando son asignados a Él por sus criaturas.

En el otro extremo está la definición más técnica y filosófica de William G. T. Shedd, quien considera los atributos “como modos ya sean

de la relación o la operación de la esencia divina”. Por tanto, son meramente una descripción analítica y más estrecha de la esencia. En apoyo de su posición, que es tan evidentemente platónica, cita la posición de Nitzsch, quien dice que “todo atributo divino es una concepción de la idea de Dios”. Aquí los términos “concepto” e “idea” se usan en el sentido de la filosofía de Schelling. A la medida que la idea general e indefinida se reduce a la forma de una concepción particular y definida, así la esencia divina general se contempla en el atributo particular. Los atributos no son partes de la esencia, de los cuales esta última está compuesta. Toda la esencia está en cada atributo, y el atributo en la esencia. No debemos concebir la esencia como existiendo en sí misma, y anterior a los atributos, y los atributos como añadidos a la esencia. Dios no es esencia y atributos, sino *en* los atributos. Los atributos son cualidades esenciales de Dios” (Shedd, *Dogm. Th.*, I:334). Aquí también vale la pena señalar la distinción entre hipóstasis y atributo. La *Hipóstasis* o “Persona”, como se usa el término en referencia a la Santísima Trinidad, es un modo de *existencia* de la esencia; mientras que un *atributo* es un modo lo mismo de la *relación* que de la *operación externa* de la esencia. En contraste a esta operación *externa* está la operación *interna* de la esencia que se refiere necesariamente a las personas o hipóstasis y no a los atributos.

Hay dos preguntas que tienen que responderse respecto a los atributos, y al responderlas, la Iglesia ha tenido que protegerse en contra de dos errores prevalecientes. *Primero*, ¿son los atributos realidades en la naturaleza divina, o son meramente modos humanos de concebir a Dios sin que nada en la esencia divina corresponda a estas concepciones humanas? *Segundo*, ¿cómo llegamos a conocer los atributos? Como un corolario de esta pregunta, ¿conocemos a Dios a través de sus atributos, o, conociendo a Dios, son los atributos meramente una descripción analítica y más estrecha de la esencia como se sugirió anteriormente?

El primer problema tiene que ver con la relación de los atributos a la naturaleza de Dios —¿son realidades en la esencia divina, o meramente modos humanos de concepción? A lo cual tenemos que responder que son objetivos y reales. No son meramente concepciones humanas subjetivas, sin que nada objetivo les corresponda en la naturaleza de Dios. Sin embargo, esta pregunta ha sido discutida extensamente por teólogos de temple filosófico como Agustín, Tomás de Aquino, Guillermo de Occam, y en tiempos modernos por Nitzsch y Dorner. Agustín en-

señó que “Dios es ciertamente llamado de múltiples maneras: grande, bueno, sabio, bendito, verdadero, y de cualesquiera otras cosas que no resulte indigno decirlas de Él; pero su grandeza es lo mismo que su sabiduría; porque no es grande por su tamaño, sino por su poder; y su bondad es lo mismo que su sabiduría y su grandeza, y su verdad es lo mismo que todas estas cosas; y en él no es una cosa ser bendito y otra ser grande, o sabio, o verdadero, o bueno, o, en una palabra, ser Él mismo” (*De Trinitate*, VII:7). Los escolásticos nominalistas de la Edad Media, Guillermo de Occam (c. 1270-1347) y Gabriel Biel (m. 1495), sostuvieron que Dios tenía y podía tener sólo una cualidad o atributo, una posición que creció de un intento de justificar al ser de Dios como *ens simplicissimum*, y por tanto sin distinción de cualidades y poderes. Tomás de Aquino (1227-1274), por el otro lado, señala cuidadosamente la distinción entre lo que Dios es en sí mismo, y lo que es en relación con el ser finito, definiendo los atributos como relaciones que no corresponden a nada en Dios visto en sí mismo, sino como algo que no es meramente pensado sino objetivamente real en la relación de Él con el mundo. Esta posición preserva suficientemente la unidad de Dios en contra del peligro que surge al atribuirle una variedad de atributos, ya que éstos representan solamente la esencia indivisa en su relación al mundo. Schleiermacher (1768-1834) sigue a Agustín (354-430), y expresa su posición de una manera similar. “Todos los atributos que adscribimos a Dios deben tomarse como denotando, no algo especial en Dios, sino solamente algo especial en la manera en que el sentimiento de dependencia se ha de relacionar con Él. . . el pensamiento divino es lo mismo que la divina voluntad, y la omnipotencia y omnisciencia son una y la misma” (*Der Christliche Glaube*, trad. inglesa, 474). Este énfasis exagerado sobre el Absoluto ha sido el veneno tanto de la filosofía como de la teología, y si se lleva lógicamente a su conclusión, llevaría directamente al agnosticismo. El obispo Martensen expresa acertadamente la posición cuando declara que los atributos “no son modos humanos de comprender a Dios, sino el modo de Dios de revelarse a sí mismo”. Olin A. Curtis toma prácticamente la misma posición cuando define un atributo como “cualquier característica que tenemos que atribuir a Dios para expresar lo que Él realmente es”.

El segundo problema se preocupa con la manera en que llegamos a conocer los atributos de Dios. Como con la cuestión anterior, mucho de los errores hay que asociarlos a las soluciones pretendidas del pro-

blema. Estrechamente vinculado con éste se encuentra el problema del conocimiento de Dios. ¿Conocemos a Dios por medio de sus atributos? ¿O, conociendo a Dios, conocemos los atributos como análisis más estrecho y explícito de este conocimiento personal primario? Las dos posiciones están en extremos opuestos, una haciendo el elemento místico más prominente en el conocimiento, la otra el racional. Aquí, de nuevo, muchos de los teólogos antiguos tomaron la posición de que conocemos a Dios por conocer sus atributos. El racionalista en filosofía y teología busca llegar a un conocimiento de Dios a través de pruebas teístas. Esto lo hace de una manera atomista al organizarlas en una unidad. El espíritu racionalista se ve también en ciertos tipos de estudio bíblico, especialmente aquel que meramente combina las enseñanzas de la Biblia respecto a los atributos de Dios y las mezcla para formar una totalidad. En ambas instancias el que busca a Dios no puede obtener más que un “conocimiento sobre Dios”, nunca un “conocimiento de Dios”. Tenemos que sostener que venimos a un conocimiento personal de Dios de la misma manera como llegamos al conocimiento de una personalidad humana finita. No importa qué tanto lleguemos a saber sobre una persona, jamás podemos decir que tenemos conocimiento personal hasta que haya contacto espiritual. Pero una vez que se haya tenido este contacto espiritual, todo lo que aprendemos o descubrimos a través de la asociación personal se puede considerar como cualidades personales o atributos humanos.

Así también es con nuestro conocimiento de Dios. Obtenemos nuestra idea de los atributos solamente al analizar el conocimiento personal de Dios que se nos ha revelado en Cristo a través del Espíritu. Teniendo este conocimiento personal podemos analizarlo de formas más definidas y específicas. Consecuentemente, podemos sostener que conocemos a Dios personalmente en la unidad de su Ser, no importa qué tan imperfecto esto pudiera ser; y los atributos son los análisis de este conocimiento total de Dios por el cual se manifiesta a sí mismo en la naturaleza y en la gracia. En otras palabras, es nuestro conocimiento personal de Dios lo que hace posible un verdadero conocimiento de sus atributos, y no una suma meramente racionalista de los atributos la que nos da nuestro conocimiento de Dios.

Sigue, entonces, que un arreglo propio de estos atributos es de gran importancia para traer los aspectos distintivos de la naturaleza divina a una expresión más clara. Así como en cada persona finita, alguna carac-

terística del carácter parece central y dominante, también en nuestras concepciones finitas de Dios, aunque demostraremos más tarde que no puede haber desunión o falta de armonía en los atributos de Dios. La filosofía generalmente ha hecho la omnisciencia o la sabiduría el atributo central, aunque la voluntad divina en ocasiones se ha presentado como de primera importancia. El agustinianismo consideró como central la gracia o el amor condescendiente. El calvinismo hace de la justicia el atributo central. Pero ninguno reproduce plenamente la concepción que Cristo tuvo de Dios como Padre. Si Dios es Padre, el amor santo tiene que ser supremo y central. En realidad, el amor es tan central que los otros atributos de la personalidad se pueden considerar como el amor dando energía en ciertas direcciones. La justicia es amor en relación con la ley moral, la omnisciencia es amor ejemplificando la sabiduría, y la omnipresencia es amor en su presencia universal. El amor santo tiene que ocupar el lugar central en nuestro conocimiento de Dios. Pero estamos anticipando nuestra discusión de los atributos morales.

Se puede admitir que la doctrina de los atributos no es muy afín con la simplicidad de la idea cristiana de Dios, y nos hemos referido previamente al intento de parte de los teólogos de preservar esta sencillez de la desunión lógica. Por el otro lado, siempre existe el constante peligro de mirar a Dios como un montón de atributos. Las tendencias actuales de la psicología son hacia formas más simples de clasificación. La psicología no está ya tan segura como antes de lo aconsejable de colocar a la mente humana en departamentos claramente definidos y separados. Es la mente como un todo la que actúa en la unidad de la personalidad, por lo cual los aspectos intelectual, volicional y emocional tienen que considerarse en relación con la mente como un todo. Es mejor, por tanto, protegerse de la multiplicación de los atributos, y centrar el interés en unas cuantas características fundamentales. Esta es la posición de Carl Knudson, quien principia su estudio con una investigación respecto a la existencia de Dios, y arregla el material que sigue en tres capítulos que tratan, *primero*, con la absolutidad; *segundo*, la personalidad, y *tercero*, la bondad de Dios.

Quizá el valor supremo del estudio de los atributos está en el hecho que tiende a preservar la idea de Dios de lo indefinido y de la corrupción. Pero tiene que mantenerse constantemente en mente que los atributos no pueden tener existencia aparte de la naturaleza de Dios, ni el

ser de Dios tener realidad aparte de sus atributos. Los atributos son simplemente las cualidades que se nos han revelado, y como tal pertenecen a la personalidad de Dios, y le son inseparables.

PRINCIPIOS DE CLASIFICACIÓN

Una de las formas más simples de clasificación es la doble división en atributos absolutos y relativos, o los *attributa absoluta* y *attributa relativa* de los teólogos antiguos. Esta doble división en ocasiones se expresa en otros términos, como comunicables e incommunicables, transitivos e inmanentes, positivos y negativos, morales y naturales, éticos y metafísicos. No importa el término que se utilice, el principio de clasificación es el mismo. El obispo Martensen adopta la doble clasificación, pero rechaza los términos absoluto y relativo por asistírles dificultades, ya que no hay atributos que no sean relativos o transitivos, esto es, que no expresen una relación con el mundo; ni hay ninguno que no sea reflexivo, esto es, que no regrese de nuevo a Dios. “Obtenemos un principio más determinado de división”, dice, “cuando consideramos la doble relación que Dios sostiene con el mundo. Es decir, una relación de Dios con el mundo que, por un lado, es relación de *unidad*, y por el otro, relación de diversidad o *antítesis*. Ciertamente, nuestra vida religiosa, con todas las moralidades y estados, se mueve entre estos dos polos —el de unidad y el de diversidad, el de libertad y el de dependencia, el de reconciliación y el de separación” (Martensen, *Christian Dogmatics*, , 93). En su consideración de los atributos, por tanto, encuentra necesario dar una consideración a la *momenta* tanto de unidad como de diversidad. Por el otro lado, William Burton Pope objeta a los términos incommunicable y comunicable sobre la base que aquellos nombrados comunicables pueden ser semejantes a los atributos de Dios, pero considerados estrictamente como atributos, no son comunicables. Puede haber similitud, pero uno le pertenece a Dios, y el otro a la personalidad humana finita.¹

Otro método de clasificación sigue la analogía de la personalidad humana. Ésta, de acuerdo con John Miley, es la verdadera clasificación, ya que el método de la ciencia siempre da atención al factor más determinado, que en esta instancia es la personalidad. “La personalidad es la concepción más determinada de Dios”, dice, y por tanto, “el sentido más verdadero y más profundo en el que se lo puede ver como sujeto de sus propios atributos”. Siendo que el hombre está consciente de la

sustancialidad de su ser, y sabe que tiene un ser que no es afectado en su identidad por cambio alguno, de igual manera concibe la subsistencia de Dios como aparte de todo fenómeno. Pero el hombre es una persona con intelecto, sentimiento y voluntad, y en su consciencia está al tanto de estos tres modos de manifestaciones del ser. Bajo esta clasificación Dios como personalidad absoluta es *primero*, razón absoluta u omnisciencia; *segundo*, sentimiento absoluto o bondad, la cual el doctor Miley interpreta como santidad, justicia, amor, misericordia y verdad; y *tercero*, absoluta voluntad u omnipotencia.

Pero el hombre está también consciente de su propia existencia sustancial a través de los cambios del tiempo y el espacio, y esto da lugar al pensamiento de la existencia absoluta, y los atributos consecuentes de aseidad o subsistencia propia, e inmutabilidad o impermutabilidad; por lo cual existe la omnipresencia con relación al espacio, y la eternidad con relación al tiempo. Estos últimos dan expresión a lo que es primario y fundamental en el concepto cristiano de Dios, y a éstos la previa clasificación no parece hacer justicia plena. Tanto William Newton Clarke como William Adams Brown toman esto en consideración y, por tanto, arreglan los atributos como sigue: (a) atributos de personalidad: espiritualidad, vida y unidad; (b) atributos de carácter: sabiduría, amor y santidad; (c) atributos de absolutismo: omnipresencia, omnipotencia, omnisciencia e inmutabilidad. Los que encabezan la lista son primarios, los otros secundarios. Con este mismo énfasis sobre la personalidad como un factor determinante, otra clase de teólogos piensa que la verdad se puede alcanzar de una manera más directa y simple por seguir un doble bosquejo o clasificación: (a) atributos de personalidad absoluta, incluyendo lo que comúnmente se presenta bajo el término atributos absolutos y relativos; y (b) atributos del amor santo, o los atributos morales. En esta clase podemos mencionar a Luthardt (1823-1902), Haering y Dickie.

Difiriendo de éstos y sin embargo con el principio determinante de la personalidad como la base de la clasificación, está otra clase de teólogos que, siguiendo a Schleiermacher, han enfatizado más especialmente las demandas religiosas sobre la naturaleza del hombre. Aquí tenemos (a) el sentido de dependencia que hace surgir la necesidad de los atributos esenciales; (b) el sentido de pecado del hombre, los atributos morales; y (c) el todo consumado por la revelación del amor a través de Jesucristo. McPherson piensa que la clasificación bajo el ser,

entendimiento, sentimiento y voluntad no es suficientemente exacta, y que da lugar a una división confusa y entrecruzada. Piensa que el principio correcto de clasificación es aquel que sigue los momentos sobresalientes en el desarrollo histórico de la revelación cristiana. Los atributos de Dios, entonces, son sus maneras de manifestarse a sí mismo en el mundo y a los hombres. Por tanto, deben clasificarse de acuerdo con la relación de Dios, (a) al mundo natural; (b) al mundo moral aparte de la redención; y (c) al mundo de la gracia, o al mundo moral incluyendo la redención. Aquí se pueden clasificar a Alexander Schweizer (1808-1888), Herman Schultz (1836-1903) y F. A. B. Nitzsch (1832-1898).²

Habiendo repasado los varios principios de clasificación, nos volvemos al triple método como el método más simple y más práctico para nuestra discusión de los varios atributos de Dios. Si el doble método de los atributos absolutos y relativos se adopta, estamos bajo la necesidad de clasificar tales atributos como la omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia, que implican la relación creadora de Dios con el mundo, junto a los atributos morales como la sabiduría, justicia, amor y bondad, por los cuales administra su gobierno de seres morales y responsables. Si, por el otro lado, aceptamos una clasificación doble, según lo natural y moral, o lo incomunicable y comunicable, estamos compelidos a clasificar juntos los así llamados atributos absolutos y relativos. Esto es confuso, ya que tendríamos que ignorar la distinción entre el modo de existencia de Dios y su modo de operación. Por tanto, adoptamos el método triple de clasificación como el método lógico de más simple arreglo y al mismo tiempo la forma más clara de presentación desde el punto de vista pedagógico. Nuestro bosquejo es como sigue:

1. Los atributos absolutos, o aquellas cualidades que pertenecen a Dios aparte de su obra creadora.
2. Los atributos relativos, o aquellos que brotan de la relación que existe entre el Creador y lo creado, y que necesariamente requieren a la criatura para su manifestación.
3. Los atributos morales, o aquellos que pertenecen a la relación entre Dios y los seres morales bajo su gobierno, y especialmente lo que conciernen a la humanidad.³

LOS ATRIBUTOS ABSOLUTOS

Por atributos absolutos o inmanentes queremos decir aquellas cualidades que tienen relación al modo de existencia de Dios, en contraste

con aquellas que se refieren a su modo de operación o actividad. Tienen que concebirse, en cuanto sea posible, aparte de cualquier relación a la criatura. Son absolutos porque son ilimitados por el tiempo o espacio, son independientes de toda otra existencia, y perfectos en sí mismos. Tienen su base en el hecho de que Dios es, en sí mismo, el Ser absoluto. Son inmanentes porque pertenecen al espíritu, y son esenciales para cualquier concepción correcta de la naturaleza divina. Son los atributos de un Ser personal, y se pueden resumir así: espiritualidad, infinitud, eternidad, inmensidad, inmutabilidad y perfección.

Espiritualidad. Con frecuencia se la ha considerado como que pertenece a la esencia de Dios antes que un atributo de esa esencia. Esto sería verdad si estuviéramos usando el término en el sentido de espíritu puro. Pero aún ello tiene que ser conocido por sus efectos, como se implica en el término *pneuma*, que significa respirar hacia afuera. Como consecuencia, usamos el término que más estrechamente se acerca al espíritu puro; y como se analizó previamente, ello sería la aseidad o la subsistencia en sí misma, que en ocasiones se amplía para incluir unidad, sencillez e idealidad. Si se ve la espiritualidad desde el punto de subsistencia propia, no puede objetarse que se la considere un atributo.⁴

Por “aseidad” (*aseitas*) queremos decir subsistencia propia, o la posesión de la vida que Dios tiene en sí mismo, que es independiente de toda otra existencia. El hombre tiene vida en sí mismo, pero sólo en comunión con el Hijo (Juan 6:53); el Hijo tiene vida en sí mismo, pero aún esta se le ha dado del Padre (Juan 5:26); pero solo el Padre la tiene de nadie. La tiene en sí mismo precisamente porque Él es la Persona absoluta. La aseidad, por tanto, denota que el fundamento del ser está en sí mismo. “El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas ni es honrado por manos de hombres, como si necesitara de algo, pues él es quien da a todos vida, aliento y todas las cosas” (Hechos 17:24-25).

Es evidente que esta verdad respecto a la independencia y la subsistencia de Dios en sí mismo no era conocida de los paganos, pero fue entendida por Israel, y declarada con claridad y poder por la iglesia primitiva. Por esta razón J. J. Van Oosterzee la considera, hasta cierto punto, la prueba de la pureza de nuestra concepción de Dios —si reconoce o no esta independencia sin límites. Aquella filosofía que sostiene que la creación es necesaria a la personalidad de Dios como un sujeto, y

el mundo como su objeto, necesariamente tiene que resultar en pan-teísmo. Sin embargo, desde el punto de vista del teísmo, tiene que reconocerse que mientras el mundo no es necesario para la existencia de Dios como Personalidad absoluta, como Amor supremo tendrá criaturas que le pertenezcan. Esto no es la autosuficiencia del estoicismo, sino la plenitud de vida inagotable del Amor que da sin necesidad de recibir.⁵

Al término “simplicidad”, cuando se aplica al espíritu puro y sin composición, en ocasiones se le denomina atributo. James Petrigu Boyce, por ejemplo, trata el primer atributo bajo este encabezado, y afirma que “significa más que la espiritualidad de Dios, ya que la misma incluye solamente que Él debe ser espiritual”. Sin embargo, los espíritus creados pueden tener una naturaleza espiritual compuesta que incluye un cuerpo espiritual así como un alma espiritual, y en esto no hay contradicción. Pero en Dios la naturaleza espiritual tiene que ser no compuesta, y sus atributos y su naturaleza son de tal manera uno que son inseparables unos de la otra. La simplicidad, por tanto, es la unidad de la naturaleza espiritual opuesta a la forma y la limitación. La dificultad de este concepto para la mente finita, que está bajo la necesidad de pensar en términos de tiempo y espacio, con frecuencia da lugar al antropomorfismo, aunque la iglesia siempre lo ha rechazado. Se dice que Melitón (162 d.C.) ha sido el primer escritor cristiano en atribuirle un cuerpo a Dios. Tertuliano también atribuyó un cuerpo o *corpus* a Dios, y consideró el alma como material, pero esta materialidad no era la del cuerpo humano. Como él la veía, era un *tertium quid* o una sustancia diferente de aquella que nosotros llamamos materia, y era considerada la forma necesaria de toda existencia. Orígenes se opuso a esto como lo hizo toda la Escuela Alejandrina. Su tendencia a la idealización, como se ha señalado, resultó en un concepto de la deidad como mera negación. Ireneo sostuvo que Dios no debe compararse a hombres frágiles, y sin embargo su amor justifica que usemos fraseología humana cuando hablamos de Él. En tiempos modernos la iglesia ha expresado claramente su creencia en la espiritualidad y simplicidad de Dios. Esta declaración se encuentra en el *Artículo I* de los *Treinta y Nueve Artículos*, según fueron revisados por Juan Wesley para las iglesias americanas, y en general conocidos como los *Veinticinco Artículos* del Metodismo. La porción del artículo que se refiere a la espiritualidad de Dios lee como

sigue: “Solo hay un Dios vivo y verdadero, eterno, sin cuerpo, partes o pasiones”.⁶

El término “pasiones” en la declaración anterior se hizo muy temprano causa de desacuerdo en la iglesia, y los obispos de la Conferencia de 1787 la eliminaron. Originalmente, la palabra pasión se refería a pasividad, y por lo tanto, no siendo Dios una criatura del ambiente, ni una sobre la que se actúa desde afuera, el credo le negaba una naturaleza pasiva. Pero con el tiempo la palabra llegó a significar una emoción o una manifestación de sentimiento. Negar el término pasión, entonces, parecía dar la idea que Dios estaba desprovisto de una naturaleza afectiva. Aquellos que sostenían el primer punto de vista, insistieron que las referencias a Dios como poseído de emociones eran puramente metafóricas. Richard Watson, el teólogo del metodismo temprano, se opuso a este punto de vista. Dice: “Se asume que la naturaleza de Dios es esencialmente diferente de la naturaleza espiritual del hombre. Esta no es la doctrina de la Biblia. . . La naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre, no son la misma; pero son similares porque conllevan muchos atributos en común, aunque en la parte de la naturaleza divina, en un grado de perfección que excede infinitamente” (Watson, *Institutes*, I:389). Por tanto, debemos concebir el conocimiento y el amor como siendo lo mismo en Dios que en el hombre, solo que en Dios se encuentran libres de todas las imperfecciones.

Infinidad. Por infinidad queremos decir que no hay bardas o límites a la Naturaleza Divina. El término aplica solamente a Dios, y es peculiarmente aplicable a los atributos personales de la sabiduría, el poder y la bondad. Es por esta razón que las declaraciones del credo que se encuentran en los *Treinta y Nueve Artículos* de la Iglesia Anglicana y los *Veinticinco Artículos* del metodismo, incluyen las palabras “de infinito poder, sabiduría y bondad”. Los teólogos modernos del tipo arminiano han tendido a absorber la doctrina de la infinidad en los otros atributos. Richard Watson, Samuel Wakefield, Miner Raymond, Thomas N. Ralston ni Thomas O. Summers lo mencionan entre los atributos. Field lo menciona brevemente, y Banks lo trata como sabiduría infinita. Solo William Burton Pope le da un trato extenso. Por el otro lado, el Catecismo de Westminster define a Dios como “Un Espíritu, infinito, eterno e inmutable en su ser, poder, santidad, justicia, bondad y verdad”. Como consecuencia, encontramos a los teólogos reformados tendiendo al extremo opuesto de absorber los otros atribu-

tos en el de la infinidad. A. H. Strong hace de la infinidad algo básico para la existencia propia, para la inmutabilidad y para la unidad, mientras que Foster la considera el fundamento de la eternidad y la inmensidad u omnipresencia. Charles Hodge declara que la infinitud de Dios relativa al espacio es la inmensidad u omnipresencia; relativa al tiempo, es la eternidad. Además considera la inmensidad como aquel aspecto de la infinidad por el cual Dios llena todo con su presencia, mientras que la omnipresencia es su infinidad vista con relación a sus criaturas (compárese con Hodge, *Systematic Theology*, I:383ss.).

El término “infinidad”, siendo negativo en forma, en ocasiones ha sido interpretado como siendo negativo en contenido. Esto lleva directamente al agnosticismo, como lo hemos demostrado en nuestra consideración de ese asunto. Por tanto, tenemos que considerar el término infinito como un concepto positivo en forma negativa, y como tal aplica solamente al Espíritu personal. No tiene significado cuando se aplica extensivamente al tiempo y al espacio, y su aplicación en este sentido lleva directamente al panteísmo. Por esta razón no debemos de considerar la trascendencia como mera externalidad sino como una fuente ilimitada desde adentro. En las palabras de Agustín: “Él sabe cómo estar en todas partes en todo su Ser y no estar limitado por lugar alguno. Sabe cómo venir sin partir del lugar donde estaba; sabe cómo irse sin dejar el lugar al que ha venido” (*Ep.* cxxxvii, 4); y de nuevo: “Él está en todo lugar en todo su Ser, sin ser contenido por ningún lugar, limitado por ningún límite, sin ser divisible en parte alguna ni en manera alguna mutable, llenando el cielo y la tierra con la presencia de su poder (*De Civ. Dei*, vii, 30). Los teólogos generalmente han reconocido tres modos de presencia en el espacio. Los cuerpos están en el espacio *circunscriptivamente*, es decir, limitados por este espacio. Los espíritus están en el espacio *definitivamente*, como teniendo un *ubi*, i.e., no están en todas partes sino sólo en alguna. Dios está en el espacio *repletivamente*, llenando todo el espacio. Sin embargo, esto no se puede considerar desde el punto de vista de la extensión, ya que esta propiedad aplica sólo a la materia. Dios está por encima de las limitaciones del espacio, puesto que estas no le aplican. No está ausente de ninguna porción del espacio ni tampoco está presente en una porción más que otra. El hombre y la naturaleza están dondequiera presentes delante de él, porque “todas las cosas están desnudas y abiertas a los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta” (Hebreos 4:13). Sin embargo, el concepto cristiano de un

Dios personal evita cualquier tendencia hacia el panteísmo, y claramente distingue a Dios de todas las cosas tanto en hecho como en pensamiento. Si se insiste que el Ser infinito tiene que incluir todas las cosas, sólo podemos referirnos de nuevo a nuestra discusión del Absoluto. El Espíritu infinito, a quien únicamente aplica el término, tiene que ser, si es infinito en cualquier sentido verdadero del término, capaz de crear existencias finitas y dotarlas de voluntad libre.

Eternidad. Por eternidad como un atributo de Dios, sólo podemos significar que Él está por encima del tiempo, libre de las distinciones temporales del pasado y el futuro, y en cuya vida no puede existir sucesión. Este es el sentido de aquellas referencias bíblicas que hablan de la eternidad de Dios, ninguna de las cuales lo hace más explícito que la revelación del nombre YO SOY EL QUE SOY. Desde su primera declaración hecha a Moisés (Éxodo 3:14) hasta la revelación final hecha a Juan en Apocalipsis, como “el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (Apocalipsis 1:8), este nombre no sólo declara la aseidad o autosuficiencia de Dios, sino su eternidad. Anterior a la revelación a Moisés se nos dice que Abraham “invocó allí el nombre de Jehová, Dios eterno”, o como también se puede traducir, el Dios de la eternidad (Génesis 21:33). En Deuteronomio leemos: “El eterno Dios es tu refugio y sus brazos eternos son tu apoyo” (Deuteronomio 33:27). El salmista declara: “Antes que nacieran los montes y formarás la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios” (Salmos 90:2), y “tú eres el mismo y tus años no se acabarán” (Salmos 102:27). El profeta Isaías es específico en su referencia a este atributo: “Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios” (Isaías 44:6), y “Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita la eternidad y cuyo nombre es el Santo” (Isaías 57:15; compárese con 40:28).⁷

En el Nuevo Testamento se expresa la misma idea, pero de una manera más o menos negativa. San Pablo habla de “su eterno poder y su deidad” (Romanos 1:20). Y estrechamente relacionado a este pensamiento menciona “la gloria del Dios incorruptible” (Romanos 1:23). En la Primera Epístola a Timoteo, el atributo de la eternidad se expresa por una adscripción de alabanza: “Por tanto, al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al único y sabio Dios, sea honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén” (1 Timoteo 1:17). Aparte del augustísimo nombre YO SOY, es evidente que las referencias apenas citadas conllevan el pensamiento de duración extendida indefinidamente, pero esto se debe al

hecho de que los seres finitos no tienen otro modo de concepción. La eternidad, por tanto, tiene que expresarse en términos finitos aunque la noción de un ser sin tiempo no deje de estar presente. Más aún, la pura idea de la eternidad fue demasiado abstracta para encontrar expresión en las épocas tempranas del mundo, y Georg Christian Knapp señala que no hay palabras para expresarla en ninguno de los lenguajes antiguos. Los hebreos, como las demás naciones, se vieron bajo obligación de recurrir a la circunlocución. Para expresar la eternidad *a parte ante*, usaron la expresión: *antes que el mundo fuera*; y para la eternidad *a parte post*, dijeron: *cuando el mundo ya no sea más*.⁸

Existen tres sentidos diferentes en los que los teólogos han entendido la eternidad en su relación al tiempo. *Primero*, como una duración perpetua, de acuerdo con lo cual el tiempo es una cierta existencia externa a Dios que condiciona su existencia. Pero esto destruiría su unidad, y, de igual manera, resultaría contradictorio a su atributo de invariación o inmutabilidad. *Segundo*, está la idea de tiempo sin fin. Como teoría filosófica, data desde Platón y su fluir de ideas sin fin. Pero ya sea en la filosofía o en la teología, los pensadores más profundos de todas las épocas han visto la imposibilidad de atribuir a Dios las ideas de tiempo y sucesión como las condiciones bajo las cuales los seres finitos tienen que pensar y actuar. Hacer esto indicaría que la vida de Dios fue en partes sucesivas, las cuales serían finitas o infinitas; si infinitas, entonces cada parte sería igual al todo, y cada una sería igual que la otra. Por el otro lado, si las partes sucesivas son finitas, entonces el infinito sería la suma de las cosas finitas, y en cualquiera de los casos la conclusión sería un *reductio ad absurdum*. *Tercero*, existe la posición que tanto el tiempo como la eternidad están combinadas en la conciencia divina. Una de dos posiciones generalmente se han sostenido respecto a esta relación en la Mente divina: o que el tiempo no tiene significado para Dios y, por tanto, no tiene ninguna relación al orden temporal; o que la superioridad de Dios sobre el tiempo está de alguna manera vinculada con su intervención en el tiempo.⁹ Así como el ser finito está por encima de la corriente de lo consciente, sin la cual no podría haber conocimiento del fluir temporal, así Dios como el Eterno está por encima de todas las limitaciones del tiempo; y es exactamente a causa de esto que el tiempo existe o tiene algún significado. Las dos ideas del tiempo y la eternidad no son exclusivas. Están, por el otro lado, objetivamente conectadas. Lo temporal, por necesidad presupone lo eterno; y

lo eterno es a la misma vez la base positiva y la perpetua posibilidad de lo temporal. El movimiento del mundo en el tiempo, por el cual el futuro llega a ser el presente y el presente el pasado, inmediatamente cesaría si no fuera por lo eterno.¹⁰ Dice Rothe: “Lo temporal y lo eterno de ninguna manera se excluyen uno al otro. Lo opuesto de lo temporal es lo que no tiene fin, y por tanto no tiene origen; lo opuesto de lo eterno es lo que no existe” (Rothe, *Still Hours*, 99). En lugar de oponerse uno al otro, tenemos que considerar lo eterno como la garantía de la continuidad. Desde el punto de vista negativo, la eternidad es meramente la negación del tiempo, pero en el sentido positivo es un modo de ser por el cual Dios sostiene el tiempo. La verdad de la eternidad en el sentido positivo está de alguna manera misteriosa conectada con la idea intuitiva de Dios, mientras que lo temporal pertenece a la idea intuitiva del hombre. Por tanto, tenemos que sostener firme la verdad de que, así como en la autoconsciencia el yo trasciende el fluir del tiempo y a la misma vez reconoce este fluir, también Dios, como el Eterno, trasciende el tiempo, pero, como el Dios de las criaturas, obra sus propósitos para ellas bajo la ley del tiempo que Él mismo ha creado. Hay una sucesión en el orden de las cosas como existen; no puede haber sucesión en el conocimiento que Dios tiene de ellas. Al tratar con sus criaturas, por tanto, Dios las reconoce como pasado, presente y futuro en esta sucesión de la existencia; o como un teólogo tan aptamente lo declara: Dios conoce el pasado como pasado, el presente como presente y el futuro como futuro.

Inmensidad. Así como la eternidad expresa el contraste entre el mundo temporal y el modo de existencia de Dios, así la inmensidad expresa el mismo contraste con referencia al mundo espacial. En ocasiones se identifica con la infinidad en oposición a las limitaciones del espacio, y se relaciona a la omnipresencia como la trascendencia se relaciona a la inmanencia. Así como el tiempo nace de la eternidad, así el espacio nace de la inmensidad. El espacio es objetivo, porque es un modo de existencia del hombre, y subjetivo, porque es un modo de pensamiento de la razón humana. Así también la inmensidad de la infinidad es objetiva como el modo de la existencia divina; y subjetiva como el orden de la razón divina. No se puede concebir la inmensidad como extensión de espacio, como tampoco se puede concebir la eternidad como la extensión de la duración. Dios como Espíritu está por

encima de todas las limitaciones espaciales, y es a causa de esto que tales relaciones tienen validez.

Este atributo se menciona directamente sólo una vez en la Biblia en dos pasajes paralelos que se encuentran en 1 Reyes 8:27 y 2 Crónicas 6:18: “Si los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener, ¿cuánto menos esta Casa que he edificado?” Sin embargo, hay otros pasajes que indirectamente enseñan la misma verdad. “Jehová ha dicho: El cielo es mi trono y la tierra el estrado de mis pies” (Isaías 66:1). “¿Se ocultará alguno, dice Jehová, en escondrijos donde yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?” (Jeremías 23:24). “Jehová miró desde los cielos sobre los hijos de los hombres, para ver si había algún entendido que buscara a Dios” (Salmos 14:2). Como con los otros atributos, la apelación de la Biblia es principalmente religiosa y devocional; y en esta ocasión se dirige especialmente a evitar el peligro de localizar inadecuadamente nuestro pensamiento de Dios.¹¹

Inmutabilidad. Por la inmutabilidad de Dios se quiere decir que no cambia en esencia o atributo, propósito o consciencia. John Dickie piensa que este atributo debe incluirse bajo eternidad, y el doctor McPherson señala, también, que la eternidad se asocia generalmente con la inmutabilidad. Los dos están relacionados de la misma manera que la omnipresencia se relaciona a la inmensidad. Cuando se ve *ad intra* la inmutabilidad excluye todo desarrollo, el proceso de llegar a ser, cualquier cambio o posibilidad de cambio; cuando se ve *ad extra*, Dios es el mismo después de la creación como antes, la plenitud de la vida, la luz y el amor, sin menguar por el libre fluir en la creación. Por tanto, se opone al panteísmo, o a cualquier otra forma de emanación. Dice Rothe: “Dios es inmutable debido a que su ser, en todos sus cambios y modificaciones, permanece constantemente fiel a su propia concepción. ... Viendo que Dios, en todo tiempo y en toda relación con el mundo, corresponde perfectamente a su propia idea. Él es en todo tiempo como es, y consecuentemente inmutable” (Rothe, *Still Hours*, 102). Pero hay algunas limitaciones. El hecho de que lo divino no cambia, no debe interpretarse como que excluya todo movimiento en la vida divina. La inmutabilidad no es una mismidad rígida de ser, sino una característica de la libre inteligencia. Se refiere a la esencia o atributos de Dios, y no a sus operaciones en la creación y providencia, en tanto que éstas siempre estén en armonía con la inmutabilidad de la naturaleza divina. Él ama la justicia y aborrece la iniquidad. Como consecuencia, su gobierno

moral siempre está en armonía con su naturaleza de amor santo. Él considera a una persona ahora con desprecio y ahora con complacencia, según esa persona sea desobediente o justa. La divina inmutabilidad es, pues, vital tanto a la moralidad como a la religión.¹²

Las referencias de la Biblia a la inmutabilidad de Dios son peculiarmente ricas y satisfactorias. El salmista declara: “pero tú eres el mismo y tus años no se acabarán” (Salmos 102:27) y el autor de la Epístola a los Hebreos lo declara así: “Pero tú eres el mismo, y tus años no acabarán” (Hebreos 1:12). En el último libro del Antiguo Testamento el profeta Malaquías da voz a este atributo con las palabras: “Porque yo, Jehová, no cambio” (Malaquías 3:6). Santiago dice: “Toda buena dádiva y todo don perfecto desciende de lo alto, del Padre de las luces, en el cual no hay mudanza ni sombra de variación” (Santiago 1:17). En Hebreos de nuevo se declara: “Por lo cual, queriendo Dios mostrar más abundantemente a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su consejo, interpuso juramento, para que por dos cosas inmutables, en las cuales es imposible que Dios mienta, tengamos un fortísimo consuelo los que hemos acudido para asirnos de la esperanza puesta delante de nosotros” (Hebreos 6:17-18). El doctor Blair dice: “Esta es la perfección que quizá, más que cualquier otra, distingue la naturaleza divina de la humana, le da completa energía a todos sus atributos, y la hace acreedora de la más alta adoración. Porque de aquí se derivan el orden regular de la naturaleza y la firmeza del universo”. El Dios Eterno que se revela a sí mismo como el YO SOY a Moisés, es el YO SOY de hoy, “infinito, eterno e inmutable en su ser, sabiduría, poder, santidad, justicia, bondad y verdad”.¹³

Perfección. Con el término perfección se quiere decir ese atributo que consuma y armoniza todas las otras perfecciones. Es por virtud de este atributo que Dios es suficiente en sí mismo.¹⁴ Por tanto, nada falta a su ser que sea necesario a su bienaventuranza. Su conocimiento, voluntad y amor no dependen de la existencia de la criatura, sino que encuentran sus relaciones y alcance infinito de su actividad en las Personas del Dios Trino. Tenemos que considerar esta perfección también como una unidad, singular y absoluta. No es la combinación de las perfecciones individuales, no es la culminación de un proceso, es el fundamento y origen de toda otra perfección, y excluye toda posibilidad de defecto. La perfección de Dios es simple y única, excluye toda pluralidad, y le es peculiar a sí mismo. Por tanto, cuando nuestro Señor

le dijo a sus discípulos: “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (Mateo 5:48), presentó al Padre como el *Summum Bonum*, de todo bien espiritual y el fin principal del disfrute y devoción del hombre; porque como el Perfecto, comprende en su propio ser todo lo que es necesario para nuestra propia bienaventuranza.

LOS ATRIBUTOS RELATIVOS O CAUSALES

Al pasar de una consideración de los atributos absolutos a los relativos o causales, debe tenerse en mente que no estamos presentando una nueva clase de atributos, sino las mismas perfecciones en otra forma y aplicación. Ya hemos sentido la dificultad de intentar expresar los atributos absolutos aparte de los relativos, que es el caso, por ejemplo, cuando hablamos de la inmensidad o inmutabilidad, aplicando en realidad a las cualidades espirituales el lenguaje de cosas materiales. Es esta pobreza de lenguaje la que crea mucha de la dificultad tanto en la filosofía como en la teología. Si, como sugiere William Burton Pope, cambiamos nuestros términos y hablamos de Dios como un Espíritu personal, infinito y eterno, siempre el mismo en naturaleza y modo de ser, y que no piensa o actúa por necesidad bajo las limitaciones del tiempo y el espacio, eliminamos esta anomalía. Pero al hacerlo, creamos otra, esta vez la de la relación de la personalidad y la infinidad. Al ponderar sobre los atributos absolutos, como ahora intentamos hacerlo, trayéndolos dentro del orden de la operación finita respecto a la criatura, tenemos que mantener firme en nuestro pensamiento el hecho de que ellos forman el trasfondo de toda representación. Esto evitará cualquier dificultad que pudiera surgir del uso del lenguaje antropomórfico, y nos asegurará la verdad de que si Dios no le habla al hombre en términos que pueda comprender, no puede haber ciencia de la teología, ni religión. Al cambiar de una consideración de los atributos como absolutos a los mismos atributos como relativos o causales, cambiamos nuestro punto de vista de la absolutidad a la eficiencia, del ser al poder. Así la aseidad divina o suficiencia propia encuentra expresión en la omnipotencia o el todo poder de Dios; mientras, la inmensidad divina considerada en relación al espacio, y la eternidad en relación al tiempo, con sus cualidades estrechamente relacionadas de la inmutabilidad, encuentra expresión en la omnipresencia de Dios. Sin embargo, la omnisciencia no parece estar estrechamente relacionada a los atributos

absolutos como los hemos considerado, excepto en lo que hemos resumido como Perfección. Le pertenece más especialmente a la personalidad como la entendemos en el sentido finito, y por tanto se vuelve el punto de transición lógico entre los atributos metafísicos como un todo, y los atributos éticos que pertenecen a Dios en sus relaciones con la personalidad humana. Así que, presentaremos los atributos relativos o causales en este orden: *primero*, omnipresencia, *segundo*, omnipotencia, *tercero*, omnisciencia, y *cuarto*, la suma de éstos en la cualidad moral de la bondad como se relaciona a la perfección por un lado, y a los atributos éticos por el otro.¹⁵

Omnipresencia. La inmensidad divina como se consideró previamente es la presuposición de la omnipresencia divina. En la primera, Dios fue considerado en un aspecto transcendental como siendo superior a todas las relaciones espaciales, aquí Dios es considerado en un aspecto inmanente, que está presente en todo el espacio así como por encima de él. Por omnipresencia queremos decir que Dios no está excluido de nada por un lado, o incluido en nada por el otro.¹⁶ Pero esta inmanencia tiene que considerarse como libre y no como necesaria. El error del panteísmo está en esto, que falla en reconocer la verdad de que la presencia de Dios no está restringida a los límites del espacio; y más aún, que su inmanencia en el espacio se puede entender sólo sobre la presuposición de su trascendencia sobre el espacio. “Por tanto, cuando en armonía con la Biblia, hablamos de Dios como conmensurable y presente en todas partes”, dice J. J. Van Oosterzee, “tenemos que entender esta última expresión, no en el sentido extensivo, sino dinámico, y ser cuidadosos de salvaguardarnos de la levadura panteísta. Se tiene que atribuir a Dios, no una presencia sustancial, sino operativa, en cada punto de su creación. Al crear, Él no se ha limitado, sino que de la manera más gloriosa, se ha revelado a sí mismo. Con este poder vivificante de la existencia, Él está activo en todas las cosas; sin embargo, de ninguna manera es prisionero de su propia obra. Abarca, rige y penetra lo creado, no en el sentido panteísta, sino en el sentido teísta del término” (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, 258). John Miley toma una posición afín. Sostiene que la verdad no existe en el sentido de una esencia divina ubicua, puesto que considerada en sí misma, carecería de atributos personales, y por tanto no podría ejercer aquella agencia que deberá ser siempre una realidad de la presencia divina (Miley, *Systematic Theology*, I:218-219). Así también, Tomás de Aquino enseñó (*Summa Theologi-*

ca, 8) que “Dios está en todas las cosas, no como parte de su esencia, ni como un accidente, sino de la manera que un agente está presente en aquello sobre lo que trabaja”.

Hay tres maneras en que se puede considerar que Dios es omnipresente en el universo. *Primero*, la presencia actual de la Deidad en cada porción del universo creado. “¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?” (Jeremías 23:24). Con esto no se quiso decir que la esencia de Dios se extienda o se difunda en un sentido panteísta, ya que el Espíritu no es una sustancia extendida. Más bien, es en el sentido dinámico o espiritual, como acabamos de indicar.¹⁷ Ni puede en este sentido estar ausente de alguna porción del universo, o de ningún acto de los seres que Él ha creado, y todavía considerarse omnipresente. John Dickie piensa que esto simplemente significa que Dios no está limitado por las relaciones espaciales, como lo estamos nosotros. Rudolph Otto sostiene que la relación de Dios al espacio no es la abstracción metafísica de la omnipresencia, sino que Dios está donde quiere estar, y no está donde no quiere estar. William Burton Pope sostiene que esta posición con todas sus inevitables consecuencias es su omnipresencia absoluta o natural. *Segundo*, por omnipresencia se quiere decir la presencia de toda criatura ante Dios, como parece indicarse con la declaración, “en él vivimos, nos movemos y somos” (Hechos 17:28). Visto desde un punto de vista práctico, esta cita bíblica tiene como intención fijar en los hombres la idea de que en la presencia de Dios, toda criatura vive y se mueve, cada pensamiento se concibe y cada hecho se hace, de tal manera que nada se esconde de los ojos de Aquél con quien tenemos que ver. Pero se puede ver también en un sentido metafísico. La creación como una potencialidad se encuentra en las profundidades mismas del Ser eterno, pero se vuelve una actualidad solamente cuando hay una existencia diferente y separada de la de Dios, en la cual vive y se mueve. Es verdad que Dios todo lo llena, pero no en el sentido panteísta, como ya hemos indicado. En este sentido la divina omnipresencia significa simplemente que cada criatura está directamente presente ante Dios, y que corre delante de Él el curso establecido. *Tercero*, por omnipresencia se quiere decir el ejercicio del poder de Dios, que lo relaciona aún más estrechamente con la actividad divina. “¿A dónde me iré de tu espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia?” (Salmos 139:7). Este pasaje, cuando se toma en su contexto, indica que Dios está presente en donde quiera que haya una manifestación de su poder. A la luz de nuestra discusión

previa de la unidad de la persona de Dios, la manifestación de su poder debe entenderse en conexión con su omnipresencia —que Él está presente en cada punto con su ser entero.

Un asunto más necesita considerarse en nuestra discusión de la omnipresencia. Aunque Dios es omnipresente, se le tiene que considerar como estando en diferentes relaciones respecto a sus criaturas. Dice el obispo Martensen: “Dios está presente de una manera en la naturaleza, de otra manera en la historia; de una manera en la iglesia, y de otra manera en el mundo; Él no está presente en el mismo e igual sentido en los corazones de sus santos que en el de los impíos; en el cielo y en el infierno” (Santiago 4:8) (Martensen, *Chr. Dogm.*, 94). E. V. Gerhart toma una posición semejante, sosteniendo que la presencia de Dios en el mundo la determina la forma de receptividad con la que su propia palabra libre y creadora dota a cada orden de la creación (Gerhart, *Institutes* [Institutos], I:487). Con estas distinciones delante de nosotros tenemos que concluir que la omnipresencia de Dios respecto a los seres finitos siempre tiene que ser diferente de su presencia consigo mismo en su gloria. Cuando el profeta le pide a Dios, “Mira desde el cielo y contempla desde tu santa y gloriosa morada” (Isaías 63:15), podía solo significar que Dios, que es omnipresente en todas partes, manifieste su gloria más peculiar y brillantemente en la región que nosotros llamamos cielo que en cualquier otra esfera, así como el sol que brilla en todas partes despliega su pleno esplendor solamente en el firmamento. Por tanto, nada nos impide pensar del cielo como un lugar más alto que la esfera de las cosas materiales y terrenales que es esta habitación de su presencia a la que Jesús intentó guiarnos, cuando nos enseñó a orar: “Padre nuestro que estás en los cielos” (Mateo 6:9).¹⁸

Aunque la cuestión de la omnipresencia ha dado lugar a muchos problemas metafísicos, la Biblia es rica y variada en sus enseñanzas sobre este asunto. Además, también es una verdad que la inteligencia común admite. El devoto siempre le adora como una muy presente ayuda en tiempo de necesidad. “¿Soy yo Dios de cerca solamente, dice Jehová, y no Dios de lejos? ¿Se ocultará alguno, dice Jehová, en escondrijos donde yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?” (Jeremías 23:23-24). “Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita la eternidad y cuyo nombre es el Santo: ‘Yo habito en la altura y la santidad, pero habito también con el quebrantado y humilde de espíritu, para reavivar el espíritu de los humildes y para vivificar el corazón

de los quebrantados” (Isaías 57:15). “Porque él observa hasta los confines de la tierra y ve cuanto hay bajo los cielos” (Job 28:24). “Desde los cielos miró Jehová; vio a todos los hijos de los hombres; desde el lugar de su morada miró sobre todos los habitantes de la tierra” (Salmos 33:13-14). Son pasajes como éstos que nos llevan a la concepción del valor de la omnipresencia divina en la adoración religiosa. Cómo es posible que la Persona infinita esté en todas partes es para la mente finita algo más allá de toda comprensión, y sin embargo, en donde quiera que el pueblo de Dios se acerca a Él en oración, lo percibe como estando ahí presente en la plenitud de sus perfecciones infinitas.¹⁹

Omnipotencia. La omnipotencia de Dios es el fundamento de todo lo que llamamos eficiencia o causalidad. Se relaciona al atributo absoluto de la aseidad como personalidad expresada en voluntad, y a la omnipresencia de Dios, como la aseidad relacionada a la criatura. Siendo una expresión de la voluntad divina, también está directa y vitalmente vinculada con los atributos morales de Dios. La omnipotencia se define correctamente como aquella perfección de Dios por virtud de la cual Él es capaz de hacer todo lo que desea hacer. Esta es la definición de la Biblia. “Nada hay que sea difícil para ti” (Jeremías 32:17). “¡Nuestro Dios está en los cielos; todo lo que quiso ha hecho!” (Salmos 115:3). Tanto el profeta como el salmista discriminan en su pensamiento, limitando el poder de Dios a aquello que se conforma a su beneplácito. Puede hacerlo todo, no quizá en lo abstracto, como tocante a aquello que es contrario a su naturaleza y voluntad, sino a todo lo que Él quiere hacer. Cualquier cosa que es imposible para Él, no lo es a causa de una limitación de su poder, sino solamente porque su naturaleza lo hace así, en el mismo sentido que su santidad es incompatible con el pecado. Tertuliano dice: “Para Dios, querer es poder, y no querer es no poder”. Con la excepción, pues, de aquello que es contrario a su naturaleza, no existe nada para Él cuya realización sobrepase el poder.²⁰

La Biblia por todas partes abunda en expresiones que declaran el poder infinito de Dios. Desde los primeros tiempos, Dios se reveló a Abraham diciendo: “Yo soy el Dios Todopoderoso. Anda delante de mí y sé perfecto” (Génesis 17:1); y a esto sigue la declaración: “Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente” (Éxodo 6:3). Los salmos, con su riqueza devocional, destacan la omnipotencia de Dios. “Una vez habló Dios; dos veces he oído esto: que de Dios es el poder” (Salmos 62:11). “¡Tema a Jehová toda la tierra! ¡Tiemblen de-

lante de él todos los habitantes del mundo!, porque él dijo, y fue hecho; él mandó, y existió” (Salmos 33:8-9). El profeta Jeremías declaró: “Él hizo con su poder la tierra, con su saber puso en orden el mundo... A su voz se produce un tumulto de aguas en el cielo; él hace subir las nubes del extremo de la tierra, trae los relámpagos con la lluvia y saca el viento de sus depósitos” (Jeremías 10:12-13).

El Nuevo Testamento es igualmente explícito en su enseñanza respecto a la omnipotencia de Dios, pero aquí la importancia religiosa es aún más marcada que en el Antiguo Testamento. Se entiende bien que en los credos griegos la palabra *pantokrator* (παντοκράτωρ), traducida al latín como *omnipotens*, significa el que gobierna todo; y es en este sentido que se emplea mayormente por los escritores del Nuevo Testamento. En su aplicación a la obra de salvación, Jesús declaró: “Para los hombres esto es imposible, pero para Dios todo es posible” (Mateo 19:26). Refiriéndose al poder preservador y protector que ejerce hacia su pueblo, Jesús dijo a los judíos en el pórtico de Salomón: “Mi Padre, que me las dio, mayor que todos es, y nadie las puede arrebatar de la mano de mi Padre” (Juan 10:29). El apóstol Pablo en una referencia a Abraham, habla de Dios, “el cual da vida a los muertos y llama las cosas que no son como si fueran” (Romanos 4:17). Más tarde, en una atribución de alabanza, dice: “Y a Aquel que es poderoso para hacer todas las cosas mucho más abundantemente de lo que pedimos o entendemos, según el poder que actúa en nosotros, a él sea gloria en la iglesia, en Cristo Jesús por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén” (Efesios 3:20-21). El último libro del Nuevo Testamento nos da una visión de Dios como el “Alfa y Omega, principio y fin... el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (Apocalipsis 1:8). Y también dice: “Señor, digno eres de recibir la gloria, la honra y el poder, porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas” (Apocalipsis 4:11). Así el atributo de la omnipotencia se convierte en el cimiento, por un lado, de la profunda y permanente adoración religiosa; y por el otro, en el fundamento y apoyo firme para la quieta confianza y seguridad.

Es evidente que aún la omnipotencia tiene que ser condicionada por la sabiduría y bondad de Dios. William Newton Clarke señala que es fácil caer en el error de considerar la omnipotencia como la habilidad de hacer todo lo que se puede pensar, pero el poder divino siempre tiene que operar en armonía con la naturaleza divina. No puede hacer

nada contrario a su divina voluntad, lo que sería irracional, y contradictorio a sí mismo. Fue esto lo que ocasionó en J. J. Van Oosterzee la contención de que la Soberanía tenía que considerarse como un atributo de Dios, y esto en un sentido ilimitado (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, 263ss.). William Adams Brown define la omnipotencia como la habilidad de Dios de hacer todas las cosas que su carácter y propósito sugieran (Brown, *Th. in Outline*, 116). Esto, dice Charles Hodge, es todo lo que necesitamos saber sobre esta materia, si no fuera por los vanos intentos de los teólogos de reconciliar estas verdades simples y sublimes de la Biblia con sus especulaciones filosóficas.²¹

Hay varias deducciones de importancia que deben mencionarse aquí. (1) Los teólogos generalmente han hecho una distinción entre lo mediato e inmediato, entre lo ordenante y lo ordenado, en la manera en que el poder de Dios se manifiesta. A esta diferencia en la manifestación del poder, el término *potestas absoluta* se aplica al poder absoluto que crea al principio todas las cosas; y *potestas ordinata* al gobierno a través de leyes secundarias. El ejercicio inmediato del poder en este sentido sería el *potestas absoluta*, mientras que el ejercicio mediato de ese poder sería la *potestas ordinata*. La primera sería ordenante o absoluta; la segunda ordenada o relativa. Esta distinción hace clara la diferencia entre el supremo poder creador de Dios, y el ejercicio económico de ese poder para el beneficio de sus criaturas.²² (2) La filosofía empírica moderna, que niega causa a aquello a lo cual un efecto se debe, y la hace consistir solo en aquello que uniformemente la precede, destruye así la idea del poder, y no encuentra lugar para la omnipotencia de Dios. Esta fue la doctrina de la causa adelantada por Hume, Kant, Brown, Mill, y en algún sentido, Hamilton; y es esta idea la que sirve de fundamento a la filosofía positivista de Comte. (3) John Miley llama la atención a una distinción importante entre la agencia electiva y la ejecutiva de la voluntad divina. El escogimiento de un fin, señala, no necesariamente es la causa que lo produce, de otra manera el efecto tendría que ser instantáneo al escogimiento. Esto le negaría a Dios la posibilidad de un plan o propósito, y destruiría todo efecto futuro de la energía causal de su voluntad personal (compárese con Miley, *Syst. Th.* [Teología sistemática], I:213). Dios como un Ser personal es libre de determinar sus propios planes por la agencia electiva de su voluntad, y perfeccionarlos por la agencia ejecutiva de esa misma voluntad. Este es

el significado de la declaración apostólica que Él obra todas las cosas de acuerdo al designio de su propia voluntad (Efesios 1:11).

Como se indicó previamente, no hay doctrina más importante en valor religioso que aquella de la omnipotencia divina. Llevó valientemente al Señor a la cruz, con la confianza de que a través de la omnipotencia de Dios, su causa triunfaría aún sobre la muerte, el último enemigo. Ha dado valor a los santos de todas las épocas, y a pesar del desánimo y aparente derrota, les ha hecho ser más que vencedores.²³

Omnisciencia. Por omnisciencia se significa el conocimiento perfecto que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas. Es la perfección infinita de aquello que en nosotros llamamos conocimiento. Como consecuencia leemos que “su entendimiento es infinito” (Salmos 147:5). Dios entiende y conoce los corazones de los hombres. Nada está escondido de Él. Él ve todas las cosas como son, tanto en sus causas como en sus fines. La enseñanza de la Biblia respecto a este atributo, como en el caso de los que previamente hemos discutido, lo hace la base de valores religiosos. El profeta Isaías expresamente asigna un discernimiento de todo el futuro como lo que marca la distinción entre Jehová y los dioses falsos. “Dadnos noticias de lo que ha de ser después, para que sepamos que vosotros sois dioses” (Isaías 41:23), y “He aquí, ya se cumplieron las cosas primeras y yo anuncié cosas nuevas; antes que salgan a luz yo os las haré saber” (Isaías 42:9). Ezequiel toma una posición parecida. “Así ha dicho Jehová: Así habéis hablado, casa de Israel, y las cosas que suben a vuestro espíritu yo las he entendido” (Ezequiel 11:5). En 1 Crónicas 28:9 David insta a la obediencia a Salomón, declarando que “Jehová escudriña los corazones de todos, y entiende todo intento de los pensamientos”. De nuevo, parece sobreco-gido por el pensamiento: “Tú has conocido mi sentarme y mi levantarme. Has entendido desde lejos mis pensamientos... pues aún no está la palabra en mi lengua y ya tú, Jehová, la sabes toda... Tal conocimiento es demasiado maravilloso para mí; ¡alto es, no lo puedo comprender!” (Salmos 139:2-6, y todo el salmo). El Nuevo Testamento presenta este atributo con una claridad aún mayor. El apóstol Santiago al hablar al concilio de Jerusalén, usa la expresión, “que hace conocer todo esto desde tiempos antiguos” (Hechos 15:18). San Pablo usa la presciencia en conjunción con la predestinación: “A los que antes conoció, también los predestinó para que fueran hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos her-

manos” (Romanos 8:29; compárese con Efesios 1:4-5). A esto se conforman las palabras de San Pedro: “Elegidos según el previo conocimiento de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Pedro 1:2).

El atributo de omnisciencia ocupa un lugar crítico e importante en la teología. Hay algo que le es peculiarmente perplejo, aún más que el atributo de la omnipotencia. Como la omnipotencia no se puede considerar aparte de los atributos de la sabiduría y el conocimiento, así también parece que la omnisciencia conlleva una relación más estrecha, si posible, con la Personalidad singular y divina. De hecho, provee el punto de transición entre los atributos relativos y morales, aunque tenemos que resumir los primeros en una consideración de la bondad, que como un atributo de Dios, en algún sentido puede incluirse en cualquiera de las clasificaciones. En las citas del Nuevo Testamento del párrafo anterior se ha demostrado que el atributo de la omnisciencia tiene, en su mayor parte, que ser considerado en relación al gobierno moral de Dios. Esto da lugar a dos problemas; (I) la cuestión del conocimiento divino de los eventos contingentes, comúnmente conocido como presciencia. Este asunto con frecuencia se discute bajo el encabezado de nesciencia y presciencia, siendo el primero una negación de la presciencia en Dios, y el último su afirmación. (II) La cuestión respecto a la relación que existe entre la presciencia y la predestinación.

(I) La cuestión de la presciencia ha sido la ocasión de mucha especulación. Su importancia reside en el hecho de que está estrechamente relacionada con la predestinación, que como la base para un tipo de teoría redentora, forma la materia de nuestro próximo párrafo. La cuestión de la realidad del conocimiento divino ha sido sostenida en las siguientes formas. (1) El panteísmo niega el conocimiento divino en el sentido de omnisciencia porque el Ser divino, en el sentido panteísta, se hace consciente sólo a través de las criaturas finitas, y por tanto nunca puede ser infinito. (2) La presciencia divina ha sido negada por algunos teólogos cristianos sobre la base de un *nunc stans* o ahora eterno en la conciencia de Dios. Así Agustín dice: “¿Qué es la presciencia sino el conocimiento de las cosas futuras? ¿Qué puede ser futuro para Dios, que trascienda el tiempo todo? Pero del conocimiento que Él tiene de las cosas en sí mismas, no son para Él futuro, sino presente, y consecuentemente no se le puede llamar presciencia sino conocimiento”. (3) Los teólogos tanto arminianos como calvinistas sostiene la *scientia ne-*

cessaria, o el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y *scientia libera*, o el libre conocimiento que Dios tiene de las personas y las cosas fuera de sí mismo. Sin embargo, difieren respecto al fundamento de esta presciencia, los arminianos generalmente al sostener que Dios tiene un conocimiento de pura contingencia, mientras que los teólogos calvinistas lo vinculan con los decretos que Dios se ha propuesto en sí mismo. (4) Hay una posición mediadora comúnmente conocida como *scientia media* o un conocimiento de lo hipotético. Esta teoría fue propuesta por los jesuitas Molina, Fonseca, Suárez y otros teólogos distinguidos de esta orden, quienes se opusieron a la idea de la predestinación de los jansenistas. Fue aceptada por los teólogos arminianos Limborch y Curcellaeus, y por un número de los teólogos luteranos. William Burton Pope declara que generalmente ha sido aceptada por todos los teólogos contrarios a la predestinación. Los calvinistas generalmente se le opusieron. J. J. Van Oosterzee define las tres posiciones como sigue: “El conocimiento divino”, dice, “se divide en un conocimiento natural, que Él tiene de sí mismo; y el así llamado libre conocimiento, que Él tiene de todo lo que existe más allá de sí mismo. Y de nuevo, de estos dos se distingue además el conocimiento condicional (*Scientia media* o *hipotética*), por virtud del cual Él está exactamente familiarizado, no solo con todo lo que sucederá, pero también con todo lo que podría o no podría suceder bajo ciertas condiciones no existentes — el así llamado *futuribile*. Que esto último también es conocido de Dios, ciertamente no será negado: es simplemente una parte insignificante de ese gran todo que permanece desnudo y abierto delante de Él”. Su conclusión es que, ya sea el conocimiento libre o condicional, “absolutamente nada está excluido del conocimiento divino”.

(II) Nuestra segunda pregunta se interesa en la relación que existe entre la presciencia y la predestinación. Se han tomado tres posiciones en la teología: (1) La posición arminiana sostiene que el poder del escogimiento contrario es un elemento constitutivo de la libertad humana, y que la presciencia tiene que referirse a actos libres y por lo tanto a la contingencia pura. Tanto Limborch como Curcellaeus sostienen que la habilidad de conocer de Dios no debe juzgarse por criterios humanos, sino que Él prevé lo necesario como que sucede de una manera necesaria, y lo contingente como que ocurre contingentemente (Curcellaeus, II:6; Limborch, II:8). “No es la presciencia divina la que condiciona lo que sucede”, dice William Burton Pope, “sino lo que sucede

condiciona la presciencia divina. Hemos visto una y otra vez que el Dios de la eternidad ha condescendido para ser el Dios del tiempo, con su pasado, presente y futuro. En lugar de decir con los escolásticos que para Dios sólo existe el eterno ahora, sería mejor decir que para Dios como esencia absoluta existe el eterno ahora, y también que para Dios como se relaciona a la criatura existe el proceso de sucesión. La predestinación tiene que tener sus derechos; todo lo que Dios quiere hacer es predeterminado. Pero aquello que la libertad humana logra, lo que Dios puede hacer es solo conocerlo de antemano; de otra manera la libertad ya no es libertad” (Pope, *Compend. Chr. Th.* [Compendio de teología cristiana], I:318ss). Henry C. Sheldon dice que esta teoría debería llamarse mejor católica que arminiana, puesto que era la teoría común en la iglesia antes de la Reforma, desde la era apostólica en adelante. Ha sido sostenida en general tanto por los teólogos luteranos como anglicanos, y todavía es la teoría dominante en la Iglesia Católica Griega y Romana (compárese con Sheldon, *Syst. Chr. Doct.*, 173). (2) La posición calvinista identifica la presciencia y la preordinación, sosteniendo que los decretos divinos son la base para el acontecimiento de todos los eventos, incluyendo las acciones voluntarias de los hombres. En esta teoría, la presciencia depende de la certeza de los decretos, y no es estrictamente un conocimiento de los eventos contingentes. “Él prevé los eventos futuros”, dice Calvino, “solamente en consecuencia de que decrete que sucedan” (Calvino, *Institutos*, libro III, cap. 23). Turretin toma la misma posición. Dice: “La razón es que la presciencia de Dios sigue a su decreto, y como el decreto no se puede cambiar, tampoco puede su conocimiento estar sujeto a error” (Turretin, *Inst. Locus III, Quaest.* 12). Cocceius, después de identificar la presciencia con la agencia divina, hace un lugar para causas secundarias. Dice: “Dios prevé desde la eternidad aquello que tomará lugar, porque nada ha de tomar lugar sin la agencia de Dios”. Cocceius hace luego esta declaración: “Lo que Él ve que después sucederá, Él lo ve en el decreto por el cual, o convoca a los eventos para que sucedan, o ha decidido suplir a la criatura pecadora el concurso de la primera causa, sin la cual la segunda no es capaz de actuar” (Cocceius, *Summa Theol.*, cap. X). Charles Hodge piensa que la dificultad se desvanece cuando se hace una distinción entre la certeza de un acto y el modo de su ocurrencia.²⁴ (3) La posición sociniana niega que Dios tenga alguna presciencia de los eventos contingentes. Tanto Fausto Socino como Juan Crell sotuvieron que lo

contingente es, por su misma naturaleza, incognoscible, y que por tanto no es más derogatorio excluir la presciencia de la omnisciencia de Dios que excluir de la omnipotencia el poder para hacer aquellas cosas que son contradictorias a la naturaleza divina. Esta teoría fue propuesta en un intento de armonizar la presciencia y la libertad. En un tiempo posterior, Adam Clarke propuso el punto de vista peculiar de que Dios *puede* conocer todos los eventos futuros pero no *escoge* hacerlo. Este punto de vista nunca fue aceptado por los teólogos metodistas. Rothe y Martensen hasta cierta medida reafirmaron la teoría sociniana, sosteniendo el último una presciencia condicional. Dice: “Solo lo actual que es en sí y por sí mismo racional y necesario, puede ser el sujeto de una presciencia incondicional, lo actual que no es esto, no puede serlo; sólo puede conocerse de antemano como posible, como eventual”. Dice, de nuevo, que los eventos, “en tanto que estén condicionados por la libertad de la criatura, pueden solo ser el sujeto de una presciencia condicional; *i.e.*, sólo pueden conocerse de antemano como posibilidades, como futurabilia, pero no como realidades, porque otras posibilidades pueden de hecho tomar lugar” (compárese con Martensen, *Chr. Dogm.*, 218-219). Es evidente que aquí la posición original sociniana ha sido considerablemente modificada. En otras declaraciones en esta sección (sec. 116) las tendencias reformadas están en evidencia, y aparecen en contraste al luteranismo estricto de la porción más grande de su obra valiosa.²⁵

La posición arminiana, como se ha señalado, es en realidad el punto de vista católico de la iglesia, y es la única que se puede sostener consistentemente en armonía con las grandes doctrinas de la salvación. Tanto los arminianos tempranos como los wesleyanos tardíos han apoyado sus posiciones con argumentos extensos y lógicos. Quizá el más conocido de estos argumentos en favor de la presciencia divina sea el de Richard Watson en su *Theological Institutes* (Institutos teológicos) (I:365ss). Samuel Wakefield asegura que la posición que sostiene que cierta presciencia destruye la contingencia, es un mero sofismo. Miner Raymond, con no muy poco celo, declara que “con la excepción de los ateos, panteístas, positivistas y la clase de pensadores que han discutido lo absoluto y lo infinito de modo que, con su filosofía, se han hecho profesantes de una total ignorancia, y de la convicción de que el conocimiento de Dios es imposible, todos los hombres consideran la Primera Causa no sólo absoluta e infinita, sino también como una Persona que posee

inteligencia y libre voluntad, y especialmente consideran su inteligencia como sin límites. En la aprehensión común, Dios tiene un conocimiento perfecto de todo lo que es o puede ser; de toda la existencia y todos los eventos, de lo actual y lo posible, de lo presente, lo pasado y lo futuro” (Raymond, *Syst. Th.* [Teología sistemática], I:330).²⁶

Sabiduría. Como atributo divino, la sabiduría está estrechamente relacionada a la omniscencia y depende de ésta, pero generalmente se le da un trato separado por los teólogos arminianos. Thomas O. Summers, sin embargo, trata la omniscencia como comprendida bajo el atributo de la sabiduría. Samuel Wakefield define la sabiduría de Dios como “ese atributo de su naturaleza por el cual conoce y ordena todas las cosas para la promoción de su gloria y el bien de sus criaturas” (compárese con Wakefield, *Chr. Th.*, 159). Aunque la sabiduría y el conocimiento están estrechamente relacionados, la distinción es clara. El conocimiento es la aprehensión de las cosas como son, y la sabiduría es la adaptación de este conocimiento a ciertos fines. Como el conocimiento es necesario a la sabiduría, así la omniscencia en Dios es necesaria a su sabiduría infinita. La Biblia es peculiarmente rica en sus referencias a los valores religiosos de la sabiduría divina, y a esto le daremos ahora atención.²⁷

Job declara: “Pero con Dios están la sabiduría y el poder: suyo es el consejo y la inteligencia” (Job 12:13), y también: “Es poderosa la fuerza de su sabiduría” (Job 36:5). El salmista exclama: “¡Cuán innumerables son tus obras, Jehová! Hiciste todas ellas con sabiduría; ¡la tierra está llena de tus beneficios!” (Salmos 104:24). “Jehová fundó la tierra con sabiduría, afirmó los cielos con inteligencia” (Proverbios 3:19). “Habló Daniel y dijo: Sea bendito el nombre de Dios de siglos en siglos, porque suyos son el poder y la sabiduría” (Daniel 2:20). El Nuevo Testamento es igualmente rico en su alabanza de este atributo divino. “¡Profundidad de las riquezas, de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!” (Romanos 11:33). El apóstol Pablo en su refutación de las tendencias gnósticas, declara que Cristo es “poder y sabiduría de Dios” (1 Corintios 1:24); y que Él “nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención” (1 Corintios 1:30). Esta es una referencia al Logos o Verbo divino, el cual en el Antiguo Testamento fue personificado como la Sabiduría. “Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras. Eternamente tuve la primacía, desde el princi-

pio, antes de la tierra... con él estaba yo ordenándolo todo. Yo era su delicia cada día y me recreaba delante de él en todo tiempo” (Proverbios 8:22-23, 30). Esta sabiduría se hizo el Verbo encarnado, que estaba en el principio con Dios y era Dios (compárese con Juan 1:1). “Por tanto, al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al único y sabio Dios, sea honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén” (1 Timoteo 1:17).

Bondad. La bondad de Dios es ese atributo por razón del cual Dios desea la felicidad de sus criaturas. La perfección, como hemos demostrado, es la excelencia absoluta que Dios tiene en sí mismo; la bondad es esa excelencia que mueve a Dios a impartir ser y vida a las cosas finitas aparte de su esencia divina, y a comunicarles los dones que tengan capacidad de recibir. La bondad es generalmente expresada por la palabra hebrea *chesedh*, y por las palabras griegas *ἀγαθοσύνη* o *χρηστότης* y términos como éstos. La bondad de Dios *ad intra* pertenece a la Santa Trinidad, con la cual los Tres Benditos se comunican eternamente uno al otro su infinita riqueza. En este sentido, la bondad es eterna y necesaria. La bondad de Dios *ad extra* es voluntaria, y se refiere principalmente a su benevolencia, la cual puede definirse como aquella disposición que busca promover la felicidad de sus criaturas. Schouppe la define como “la voluntad constante de Dios de comunicar felicidad a sus criaturas, de acuerdo con sus condiciones y su propia sabiduría”. Está relacionada al amor, pero el amor se limita a las personas que responden, o a los que son capaces de reciprocárselo, mientras que la bondad aplica a toda la creación. Ni un pajarillo “está olvidado delante de Dios” (Lucas 12:6). La palabra se aplica a toda la creación en la aurora de su existencia. “Y vio Dios todo cuanto había hecho, y era bueno en gran manera” (Génesis 1:31). Las declaraciones positivas de la Biblia respecto a la bondad de Dios son numerosas y convincentes. Dios le dijo a Moisés: “Yo haré pasar toda mi bondad delante de tu rostro” (Éxodo 33:19); y de nuevo: “Dios fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira y grande en misericordia y verdad” (Éxodo 34:6). El salmista parece deleitarse al meditar sobre la bondad de Dios: “Cierto, el bien y la misericordia me seguirán todos los días de mi vida, y en la casa de Jehová moraré por largos días” (Salmos 23:6). “Hubiera yo desmayado, si no creyera que he de ver la bondad de Jehová en la tierra de los vivientes” (Salmos 27:13). “¡Cuán grande es tu bondad, que has guardado para los que te temen, que has mostrado a los que esperan en ti, delante de los hijos de los hombres!” (Salmos 31:19). “¡La

misericordia de Dios es continua!” (Salmos 52:1). “Proclamarán la memoria de tu inmensa bondad, y cantarán tu justicia” (Salmos 145:7). Isaías menciona la gran bondad hacia la casa de Israel (Isaías 63:7) y Zacarías pronuncia la exclamación: “Porque ¡cuánta es su bondad y cuánta su hermosura!” (Zacarías 9:17). En el Nuevo Testamento el apóstol Pablo habla de la bondad de Dios que guía al arrepentimiento (Romanos 2:4); y en la misma epístola menciona la bondad y severidad de Dios aparentemente como los elementos constitutivos de la santidad divina (Romanos 2:22). En Gálatas 5:22 y en Efesios 5:9 la bondad se menciona como un fruto del Espíritu.

Es común en esta conexión añadir una teodicea, o a lo menos dar al asunto alguna consideración. Por *teodicea* se quiere decir la vindicación de la sabiduría y bondad de Dios en la creación y el gobierno del mundo. Dentro del canon sagrado, el libro de Job se puede decir que es la teodicea del Antiguo Testamento. En verdadera forma filosófica, la primera obra de importancia sobre este asunto en los tiempos modernos fue la de Leibnitz (1747); y siguiéndola muy de cerca estuvieron las obras de Benedict (1822), Von Schaden (1842), Maret (1857) y Young, *Evil and Good* [El mal y el bien] (1861). Thomas O. Summers dedica un capítulo a este importante asunto (compárese con Summers, *Syst. Th.* [Teología sistemática], I:122-146). William Burton Pope trata el asunto brevemente, introduciéndolo así: “Pero la tremenda dificultad surge porque el mal existe. La bondad de Dios es el atributo que este hecho confronta más directamente: no su amor, que no surge en su gloria del móvil de su favor hasta que el pecado ya existe; no su santidad, que, de igual manera, implica la existencia de lo que Él sempiternamente rechaza; no su sabiduría, que tiene su mayor ilustración al hacer al mal un siervo de sus designios. Pero se argumenta continuamente que un Creador de ilimitada benevolencia y poder, tiene que, o puede, o debe haber prevenido el origen del mal. Hay dos posibles soluciones de esta profunda dificultad. O se tiene que adoptar el expediente desesperado de renunciar totalmente a un Dios supremo, una solución que en realidad no es solución, puesto que el ateísmo no resuelve nada sino que lo disuelve todo. O, aceptando el testimonio de Dios mismo, tenemos que inclinarnos delante de un misterio insondable, y buscar nuestro refugio en la armonía de los atributos divinos (compárese con Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:322). Probablemente no hay mejor solución que la ofrecida por Juan Wesley.²⁸ “¿Por qué hay

pecado en el mundo? Porque el hombre fue creado a la imagen de Dios; porque él no es mera materia, una aglomeración de tierra, un montón de barro, sin sentido o entendimiento, sino un espíritu como su Creador; un ser dotado no sólo con sentido y entendimiento, sino también con una voluntad que se ejercita a sí misma con diversos afectos. Para coronar todo el resto, él fue dotado de libertad, el poder de dirigir sus propios afectos y acciones, una capacidad de determinarse a sí mismo, o de escoger el bien y el mal. En realidad, si el hombre no hubiera sido así dotado, todo el resto hubiera carecido de utilidad. Si no hubiera sido un ser libre al igual que inteligente, su entendimiento hubiera sido tan incapaz de santidad o de cualquier otra clase de virtud como lo es el árbol o el bloque de mármol. Y teniendo este poder, un poder de escoger el bien y el mal, escogió lo último, escogió el mal. Así ‘el pecado entró al mundo’” (Wesley, *Sermones*).

LOS ATRIBUTOS MORALES

Los atributos morales de Dios se relacionan a su gobierno sobre las criaturas libres e inteligentes. Dado que los vínculos morales son esenciales a la existencia y perpetuidad de la sociedad, el conocimiento de Dios siempre tendrá que ser un factor determinante en la vida comunitaria de los humanos. Puntos de vista claros de la naturaleza divina son indispensables tanto para la estabilidad como para el progreso. Existe abundante prueba histórica de que la sociedad en última instancia depende de la fortaleza de sus vínculos morales, y cuando éstos se relajan o decaen, la estructura social colapsa. Existe también una marcada diferencia entre los atributos metafísicos y los éticos, que mientras ambos en una medida se pueden comprender por la razón finita, los últimos dependen más en particular de la experiencia común. Al ser hechos a la imagen de Dios, los seres humanos como seres racionales pueden comprender, dentro de los límites de su finitud, los atributos naturales de Dios; pero, habiendo caído en pecado, el ser humano carece de la base subjetiva para la percepción del carácter moral y espiritual de Dios. Es sólo el puro de corazón quien ve a Dios. La santidad de Dios no permite el acercamiento del hombre pecaminoso. No hay lugar de encuentro, ni base común para el entendimiento. Por tanto, es evidente que sólo a través de la mediación de Jesucristo, el humano puede hacerse participante de la naturaleza divina, y, como consecuencia, llegar a conocer en el sentido más profundo y más verdadero su santidad y su amor. Es en

este punto de los atributos morales de Dios donde la revelación natural es más defectuosa. El ser humano no queda satisfecho con ella. Los errores de la teología se han derivado, hasta extremos desconsiderables, de las nociones confusas de Dios que resultan de la revelación natural. Nuestra pregunta es: “¿Cuál es la naturaleza y carácter de Dios que se nos da a conocer a través de la revelación redentora?” Aquí está la importancia de este departamento de la teología.

Necesitamos, primero que nada, recordarnos a nosotros mismos que el término *personalidad*, como lo hemos utilizado en su aplicación a Dios, expresa la idea de un contenido más rico que aquel que se le ha dado en la metafísica sola. Abarca no sólo la autoconsciencia sino la autodeterminación. Involucra la perfección de la razón, el poder y el amor, y tiene, por tanto, no sólo existencia metafísica sino cualidad ética y moral. Cada objeción que se levanta en contra de atribuir una naturaleza al Ser divino descansa sobre una concepción falsa e irreal de lo absoluto. Los argumentos para la existencia de Dios presuponen su carácter ético, si es que se va a poder explicar la naturaleza moral del ser humano. Pero atribuir una naturaleza moral a Dios lleva consigo algo más que meras distinciones éticas. Significa que el sentimiento moral tiene que ser coordinado con el conocimiento perfecto y el poder ilimitado. Además, significa que la voluntad divina tiene que dar expresión perfecta a aquello que constituye su Ser, de tal manera que él deseé aquella santidad que forma la cualidad esencial de su naturaleza. Sigue, entonces, que la naturaleza moral de Dios no es meramente un estado de quiescencia, sino que es activa, con intensidad infinita, en la extensión libre e ilimitada de sus poderes personales. Si, en la esfera metafísica, podemos hablar de la existencia de Dios bajo la doble distinción de esencia y atributo, podemos también, con igual propiedad, en la esfera del gobierno moral de Dios, observar la distinción entre la naturaleza divina y los atributos morales; y si pudiéramos considerar los atributos metafísicos como inherentes a la esencia de Dios, y expresivos de ella, de igual manera podemos considerar los atributos morales como inherentes a una naturaleza divina o carácter moral, al cual de igual modo dan expresión.

Todas las perfecciones de Dios como se manifiestan en su gobierno moral se pueden resolver en dos —su santidad y su amor. Éstas, en su esencia y relación, se pueden entender solamente a través de un análisis propio de la naturaleza de la vida personal. Es una característica de la

personalidad matizarse como separada y distinta de todas las otras existencias, sean personales o no, por medio de lo que comúnmente se conoce como la autopercepción o autoafirmación. Pero, de igual manera, pertenece a la personalidad revelar e impartirse a sí mismo. Entonces, si vemos la naturaleza ética de Dios desde el punto de vista de la autopercepción o autoafirmación, poseemos el concepto de la santidad divina; si lo vemos desde el punto de vista de la autoimpartición o autocomunicación, poseemos el concepto del amor divino. Podemos con perfecta propiedad decir, pues, que la naturaleza de Dios consiste en el amor santo, pero en esta afirmación ni identificamos ni confundimos los términos.

La santidad como naturaleza o atributo. Los teólogos han diferido grandemente en sus posiciones respecto a la santidad de Dios. Tres posiciones pueden ser tomadas, y lo son, respecto a este asunto: *primero*, se puede considerar como un atributo al lado de otros atributos, y coordinados con ésta; *segundo*, se puede considerar como la suma total de todos los atributos; y *tercero*, se puede considerar no como un atributo, sino como una naturaleza, de la cual los atributos son la expresión. Dice Samuel Wakefield: “La santidad de Dios comúnmente se considera como un atributo distinto de sus otras perfecciones; pero pensamos que esto es un error. La santidad es un término complejo, y denota, más que un atributo particular, aquel carácter general de Dios que resulta de todas sus perfecciones morales. La santidad del hombre no es una cualidad distinta a la de su disposición virtuosa, sino que significa el estado de su mente y corazón que es influenciado por éstos. Cuando procedemos a analizar su santidad, o mostrar en qué consiste, decimos que es un hombre devoto, un hombre de integridad, un hombre fiel a todos sus compromisos y consciente en todas las tareas pertinentes, un hombre que aborrece el pecado y ama la justicia. De igual manera, la santidad de Dios no es, y no puede ser, algo diferente de las perfecciones morales de su naturaleza, sino un término general bajo el cual todas estas perfecciones se comprenden” (Wakefield, *Christian Theology* [Teología cristiana], 168). Ésta es semejante a la posición del doctor Dick, quien sostuvo que la santidad no era un atributo particular, sino “el carácter general de Dios que resulta de sus atributos morales” (Dick, *Theology*, I:274). Ralph Wardlaw define la santidad como “la unión de todos los atributos, como la luz blanca pura es la unión de todos los rayos de colores del espectro” (Wardlaw, *Systematic Theology*,

I:619). A. H. Strong considera la santidad como el atributo fundamental de Dios. Considera la veracidad y fidelidad como verdad transitiva; la misericordia y bondad como amor transitivo; y la justicia y rectitud como santidad transitiva. John Dickie objeta a esta posición rehusando clasificar el amor o la santidad como atributos distintos. Él piensa que hacer fundamental la santidad o el amor sería, o subordinar la una al otro, o apoyar formalmente una concepción dualista de la naturaleza divina, como si el amor y la santidad estuvieran opuestos uno al otro. Para él, el amor de Dios es santo, y la santidad de Dios, amorosa. Por esta razón, sostiene que la posición de A. H. Strong no alcanza la plena afirmación de la verdad cristiana. William Burton Pope toma la posición dual apenas mencionada, pero, para él, la santidad y el amor como atributos son coordinados uno con el otro, “dos ascendencias en su unión y armonía todavía no plenamente explicadas”. Por tanto, se convierten en el fundamento para dos clases de atributos prominentes: justicia, rectitud y verdad, que le pertenecen a la santidad de Dios, y gracia y sus atributos, que le pertenecen a su amor (compárese con Dickie, *Organism of Christian Truth*, 94; Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:329). Henry C. Sheldon asume una posición similar a la del doctor Dickie, sosteniendo que la naturaleza ética de Dios se expresa mejor en la frase *santo amor*, o con propiedad casi igual, *justicia amante*. Sin embargo, reconoce la distinción que el doctor Pope indica entre ellas, y sostiene que la santidad no se puede subyugar al amor, ni el amor a la justicia, sino que deberán considerarse como los términos de una copla, los cuales representan perfecciones estrechamente relacionadas y perfectamente armoniosas (Sheldon, *Syst. of Chr. Doct.*, 184). Thomas O. Summers trata la santidad bajo el encabezado de la bondad, la cual considera tanto esencial como relativa. La bondad esencial, la define como santidad (Summers, *Systematic Theology*, I:98). En esta conexión, también podemos referirnos brevemente a aquellos teólogos que adscriben la idea de santidad a alguna facultad de la personalidad, como la voluntad o los afectos. Aquellos teólogos que hacen la *voluntad* la expresión más alta de la personalidad, comúnmente tratan la santidad en relación a aquella. Así el doctor Fairchild sostendrá que la santidad o virtud es una preocupación benevolente por el bien. Esta es una actitud voluntaria, un estado de la voluntad, un simple ejercicio, no cambiado en su carácter por cambiar percepciones o sentimientos (Fairchild, *Elements of Theology*, 127). El doctor Foster de igual manera

define la santidad como un atributo de la voluntad divina, pero al hacerlo no deberá entenderse como limitándola a las voliciones. La voluntad en sí misma es santa. “Todas sus determinaciones propias son santas, sea que las concibamos como eternas o temporales. Si Dios es una persona, no podemos concebirlo como pensando, sin primero concebirlo como uno que desea pensar. Si hablamos de sus pensamientos como santos, es porque los consideramos como la expresión de su eternamente santa voluntad. Si consideramos su esencia misma como santa, como en realidad debemos, es porque tenemos que, al mismo tiempo, considerarla como esencia personal; y la consideramos como una esencia eternamente personal porque existe eternamente como una esencia *que decide*. Esta *voluntad* es la forma de una preferencia inmanente, y claro, consciente” (Foster, *Christian Theology*, 227). John Miley, por el otro lado, relaciona la santidad más estrechamente con la sensibilidad divina, afirmando que hay una verdad del sentimiento moral en Dios que es más profunda que las distinciones más definidas del modo, un sentimiento moral que es intrínseco a la santidad de la naturaleza divina (Miley, *Systematic Theology*, I:199). Con este breve repaso de las varias posiciones sostenidas, es evidente que la santidad ocupa una posición central y de importancia en el gobierno moral de Dios; y que cuando se limita a una facultad en contraste de otras, es solamente porque esta facultad particular se considera como suprema en la vida personal.

Podemos entonces decir que la santidad pertenece a la naturaleza esencial de Dios en un sentido más hondo y más profundo que meramente como un atributo entre otros. Si se objeta que la santidad no se podría conocer si fuera de la esencia y no de los atributos, podemos referir al lector a nuestra discusión del absoluto. Fue indicado que el término se usa en tres sentidos diferentes: *primero*, como aquello que carece enteramente de relación, lo cual lleva directamente al agnosticismo; *segundo*, como la totalidad de todas las relaciones, lo cual lleva al panteísmo; y *tercero*, como aquello que es independiente y existente en sí mismo. Esta es la posición teísta y cristiana. El cristiano sostiene que su conocimiento de Dios es limitado, pero que es verdadero, hasta donde alcanza; también, que este conocimiento en cualquier grado o extensión se debe solamente a la autorevelación de Dios. Esto es tan cierto de la naturaleza ética de Dios como de la metafísica. Dios puede ser conocido solamente al revelarse a sí mismo a través del Hijo eterno

y el siempre bendito Espíritu. Y este conocimiento de Dios que viene a través del contacto místico del Espíritu con el espíritu, se revela al entendimiento por un concepto cada vez más profundo y amplio de los atributos morales. Sin embargo, no somos contrarios a la posición del doctor Pope, quien sostiene que a las dos perfecciones divinas de santidad y amor, se les puede llamar la naturaleza moral de Dios; y que estos dos son los únicos términos que unen en uno los atributos y la esencia de Dios (compárese con Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:331).²⁹ Como esencia, constituyen la naturaleza moral de Dios; como atributos, son la revelación de esta naturaleza a través de la economía de la gracia divina.

Los atributos morales difieren en un sentido peculiar de los atributos naturales en que no se pueden entender sin ese carácter subjetivo en el ser humano que corresponde a la naturaleza moral de Dios, y por tanto no se puede separar de la obra redentora de Cristo. La revelación perfecta de la santidad de Dios se encuentra en el Hijo encarnado, de quien está escrito: “Has amado la justicia y odiado la maldad, por lo cual te ungió Dios, el Dios tuyo, con óleo de alegría más que a tus compañeros” (Hebreos 1:9). La santidad, entonces, es principalmente esa disposición que está detrás de todos los atributos —una disposición o una naturaleza que se manifiesta a sí misma en amor por la justicia y en aborrecimiento por la iniquidad. Es amor santo. Pero como previamente se indicó, la santidad pertenece a la autoafirmación de la personalidad antes que a la autoimpartición; y la autoafirmación siempre es más profunda y más fundamental que la automanifestación. Aquello que separa a Dios de la naturaleza de la criatura, aún aparte del pecado, aquello por lo cual la solicitud e integridad de su ser se sostiene, es la santidad. No debe olvidarse o ignorarse esta idea de separación. La santidad no es meramente un sinónimo de perfección en general, ni tampoco se puede interpretar como una bondad comunicativa, un fluir indefinido de amor a la naturaleza del ser humano aparte de las distinciones morales. El amor santo demanda una comunidad de personas, cada una separada y distinta, y la pureza del amor depende de la atención estricta que se dé a los límites que separan la una de la otra. La santidad en el aspecto ético del Ser divino se caracteriza por lo separado de Dios, en esencia, de todos los otros seres. Pertenece a la integridad de su ser antes que a la de sus relaciones. La santidad es inmanente y esencial a la idea misma de Dios. El amor ciertamente tiene su asiento en las relaciones libres de las personas de la santísima Trinidad, pero la

santidad pertenece a las interrelaciones necesarias. La santidad, por tanto, es más fundamental en cierto sentido que el amor, a lo menos se le tiene que dar prioridad lógica, aunque el amor ocupe la esfera más exaltada. Dice el obispo Martensen: “El reino del amor se establece sobre el fundamento de la santidad. La santidad es el principio que salvaguarda la distinción eterna entre el Creador y la criatura, entre Dios y el ser humano, en la unión efectuada entre ellos; preserva la dignidad y majestad divina de ser infringida por el amor divino; excluye eternamente todo lo malo e impuro de la naturaleza divina. La mente cristiana no conoce nada de un amor sin santidad” (Martensen, *Christian Dogmatics*, 99ss).

Podemos referirnos aún más, en esta conexión, al trisagio encontrado en Isaías 6:3: “¡Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos!” y también en Apocalipsis 4:8 en donde los “seres vivientes” que corresponden a los serafines de Isaías, no descansan día y noche diciendo: “¡Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, el que era, el que es y el que ha de venir!” La iglesia siempre ha sostenido que esta triple atribución se refiere a la Santísima Trinidad, y por tanto que la santidad pertenece igualmente al Padre, al Hijo y al siempre bendito Espíritu. La gloria que por Isaías se atribuye a Jehová de los ejércitos, es por San Juan atribuida al Hijo (Juan 12:41), y por San Pablo al Espíritu Santo (Hechos 28:25-26). Si se nos permite referirnos de nuevo a nuestra discusión de la concepción cristiana de Dios, nos habíamos encontrado allí con que era básico para este concepto la declaración de nuestro Señor de que “Dios es Espíritu” (Juan 4:24), lo que fue interpretado más tarde por los escritores del Nuevo Testamento como *vida* (Juan 5:26), *luz* (1 Juan 1:5) y *amor* (1 Juan 4:8). Por tanto, en la Trinidad la vida es peculiarmente la propiedad del Padre, la luz del Hijo y el amor del Espíritu. Pero como básica y fundamental para cada uno está la atribución de una naturaleza caracterizada como santa, y la triple atribución de la adoración y alabanza no se da sobre la base de la vida o la luz o el amor, sino de la santidad. Podemos decir, entonces, que la santidad en el Padre es el misterio de la vida, separada, distinta y no originada; la santidad en el Hijo es luz que desde las profundidades de su ser infinito no manifiesta tinieblas, nada sin descubrir, nada incumplido, nada que necesite traerse a la perfección; la santidad en el Espíritu es la revelación del amor que existe entre el Padre y el Hijo, y es por San Pablo llamado el vínculo perfecto. En el Padre, la santidad

es original y sin derivación, en el Hijo la santidad es revelada, y en el Espíritu la santidad es impartida. Por tanto, no es mera casualidad que encontremos la expresión “participantes de la naturaleza divina” (2 Pedro 1:4), asociada con “participantes de su santidad” (Hebreos 12:10); y “participantes de la gloria” (1 Pedro 5:1) con “participantes de Cristo” (Hebreos 3:14) y “del Espíritu Santo” (Hebreos 6:4). Estas distinciones deberán considerarse a continuación como “el concepto bíblico de la santidad” y “el concepto del amor divino”.

El concepto bíblico de la santidad. El término *santidad* ha tenido una larga y compleja historia. En la religión de Israel aparece por primera vez como expresión de la naturaleza de Dios en Éxodo 15:11: “¿Quién como tú, Jehová, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios?” Ocurre en la misma relación por última vez en Apocalipsis 15:4: “¿Quién no te temerá, Señor, y glorificará tu nombre?, pues solo tú eres santo; por lo cual todas las naciones vendrán y te adorarán, porque tus juicios se han manifestado”. Es significativo también que el término ocurra primero como una revelación de Jehová a su pueblo escogido en su relación redentora, y no en su revelación de sí mismo como creador. Este hecho lo marca como el fundamento de su carácter ético en el gobierno moral de un pueblo libre y responsable. La palabra, de hecho, ocurre en Génesis, pero asociada con la perfección de las obras de Dios. “Entonces bendijo Dios el séptimo día y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación” (Génesis 2:3). Aunque la idea de perfección sobresale más prominentemente, ya aquí aparece la idea de separación. La santidad le atañe al día a causa de la presencia de Dios. El lugar de descanso de Dios, o el lugar de su presencia permanente, es santo. Más tarde, la misma idea le atañe a la casa de Dios, respecto a la cual el salmista declara: “La santidad conviene a tu Casa, Jehová, por los siglos y para siempre” (Salmos 93:5). La idea de separación para la posesión le atañe tanto al día como a la casa. El día es separado o dedicado como memorial de la creación terminada. Es santo porque se separa en devoción a Dios, y así se vuelve peculiarmente su posesión; Él descansa o mora en él. De la casa está escrito: “Me erigirán un santuario, y habitaré en medio de ellos” (Éxodo 25:8). Podemos decir, entonces, que aún en esta fecha temprana las dos ideas de separación y posesión le atañen a la palabra santidad. Ambas cualidades se colocan bajo una luz más clara con el pacto abrahámico, y son

expresadas en su perfección por la Trinidad redentora en el Nuevo Pacto. Siguiendo la sugerencia del trisagio, consideraremos el término santidad en sus tres aspectos, según se relaciona al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

La santidad, como se relaciona al Padre, expresa la perfección de la excelencia moral que en Él existe, sin origen ni derivación. Por tanto, es, *primero*, el móvil de la reverencia y adoración. “¿Quién no te temerá, Señor, y glorificará tu nombre?” (Apocalipsis 15:4). Fue a causa de esta gloria resplandeciente que el salmista exclamó: “¡Santo y temible es su nombre!” (Salmos 111:9). Aquí la idea sugiere majestad. Esto también es verdad del pasaje “su santo brazo le ha dado la victoria” y “Exaltad a Jehová, nuestro Dios, y postraos ante su santo monte, porque Jehová, nuestro Dios, es santo” (Salmos 99:9).³⁰ *Segundo*, la santidad es la norma de toda bondad moral. Es en esta conexión que el concepto de la santidad sostenida por William Newton Clarke resulta peculiarmente apropiado. Como se indicó previamente, él considera la santidad como la plenitud gloriosa de la excelencia moral de Dios, sostenida como el principio de su propia acción y la norma para sus criaturas (Clarke, *An Outline of Christian Theology*, 89). Aquí es evidente que la santidad no es solamente el carácter interno de Dios como bondad perfecta, sino consistencia con este carácter como norma de su propia actividad; y, además, es requerimiento para sus criaturas moralmente responsables. Es por esta razón que tenemos el precepto: “Sed santos, porque yo soy santo” (1 Pedro 1:16). La santidad demanda carácter, consistencia y requerimiento. El carácter de Dios como santo no podría serlo a menos que poseyera toda bondad moral. Es la suma de todas las excelencias, no como un total matemático sino como una naturaleza que incluye toda perfección, ninguna de las cuales se podría disminuir sin destruir su santidad. En la consistencia de Dios con sus perfecciones, tenemos la acción de la voluntad a la que la santidad en ocasiones se atribuye. Pero el carácter perfecto demanda conducta perfecta, y por esta razón su libertad perfecta tiene que estar en armonía perfecta con su carácter. Durante el período escolástico se debatió con frecuencia la pregunta de si Dios quería lo bueno porque era bueno, o si era bueno porque Él lo quería. Tomas de Aquino sostuvo la primera posición, y Duns Escoto la última. Pero esta pregunta no tiene sentido, porque la santidad de Dios no se determina por algo fuera de Él sino dentro de Él.³¹ Él no se puede contradecir a sí mismo y por tanto es moralmente

incapaz de aquello que no expresa verdaderamente su naturaleza como santa. No puede hacer al mal en bien sin cesar de ser Dios. Por omnipotencia en Dios queremos decir que Él no está limitado por nada fuera de sí mismo, pero insistimos en que Él está limitado por su propia naturaleza o carácter divino. No puede desear nada contrario a su naturaleza ni de ninguna manera serse infiel. *Tercero*, y estrechamente relacionado con lo anterior, la santidad como la norma de la bondad está eternamente opuesta al pecado. Como consecuencia leemos: “Muy limpio eres de ojos para ver el mal, ni puedes ver el agravio” (Habacuc 1:13), y “¿Quién podrá estar delante de Jehová, el Dios santo?” (1 Samuel 6:20). Por tanto, la santidad no sólo es la norma de todo lo bueno, sino que, como tal, tiene necesariamente que incluir la repulsión de todo lo malo. Es evidente que este aspecto de la naturaleza divina viene a más clara luz por contraste, y puede ser, como William Burton Pope sugiere, que siempre “se presente contra el oscuro trasfondo del pecado”. Esto nos trae a la discusión de la santidad como relacionada a la obra redentora de Cristo.

La santidad, en su relación con el Hijo, se encuentra tanto en su misión reveladora como redentora. La santidad en Dios solamente puede ser conocida por aquellos que como Él son santos. Es por esta razón, como previamente hemos indicado, que Él dice: “Sed santos, porque yo soy santo” (1 Pedro 1:16). La santidad repele todo acercamiento de la contaminación. Es evidente, por tanto, que el ser humano pecaminoso puede conocer la santidad de Dios solo a través de una economía de gracia divina. Es esta concepción que subyace y da significado al sistema ritual del judaísmo como preparatorio para la obra redentora de Cristo. La idea del sacrificio en la Biblia lleva consigo el pensamiento de impureza en el que lo ofrece, el cual, por un acto propiciatorio, tiene que ser limpiado o hecho santo. El amor del Padre encuentra su expresión más alta en el don de su Hijo, pero este don es específicamente declarado como una ofrenda propiciatoria por el pecado. Por su medio, el ser humano puede ser hecho santo y de nuevo entrar en comunión con el Padre. “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Juan 4:10). Así el amor ofreció la ofrenda o propiciación por el pecado que la santidad requería. (El amor envió al Hijo en propiciación por nuestros pecados, *i.e.*, ya propiciación, el Cordero inmolado desde la fundación del mundo.) El mis-

mo pensamiento subyace tras el texto familiar: “De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Juan 3:16). Aquí el amor de Dios descansa sobre su santidad divina como fundamento inmutable. Fue solo esto lo que requirió la exhibición estupenda del amor divino, y la hizo posible. Si el amor envió al Hijo, fue su santidad la que demandó el sacrificio —“nuestro Dios es fuego consumidor” (Hebreos 12:29). La santificación no es por efusión de amor, sino por rociamiento de sangre. “Por lo cual también Jesús, para santificar al pueblo mediante su propia sangre, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, a él, fuera del campamento, llevando su oprobio” (Hebreos 13:12-13). La santidad y el amor en la naturaleza de Dios asumen la forma de justicia y gracia en la economía redentora. Por esta razón se declara que la justicia de Dios se revela “por fe y para fe” (Romanos 1:17); mientras que desde el punto de vista del amor divino, San Pablo declara que “la gracia de Dios se ha manifestado para salvación a toda la humanidad” (Tito 2:11).

La santidad, al relacionarse con el Espíritu, es santidad impartida o hecha accesible a los seres humanos. Es a través del Espíritu que nos hacemos “participantes de la naturaleza divina”. De aquí que el término “Espíritu Santo” no sólo afirme la naturaleza del Espíritu como en sí mismo santo, sino también declare que su oficio y obra es hacer a los seres humanos santos. La santidad y el amor, pues, parecen estar estrechamente unidos si no identificados en el Espíritu Santo. Él es el Espíritu de santidad y, a la vez, el Espíritu de amor. Sin embargo, la distinción permanece y debe dársele su debida consideración. Por esta razón no debemos ignorar las distinciones hechas por nuestro Señor en su oración sacerdotal: “Les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer aún, para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos” (Juan 17:26). Aquí hay una revelación de santidad y amor de Dios como impartidas o comunicadas a través del Espíritu. El “nombre” o naturaleza tiene que declararse antes de que el amor pueda manifestarse. El Espíritu, por su acto santificador, tiene que identificar al ser humano con la sangre santificadora de Cristo, la ofrenda propiciatoria, antes que pueda haber alguna libre afluencia del amor divino. Tiene que haber una participación de su santidad antes que pueda haber una plenitud de su amor. Por lo tanto, ser participantes de la naturaleza divina es compartir tanto su santidad como su amor. Esto se vuelve a

expresar en la declaración: “Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado” (Juan 17:23). San Pedro se acerca a esta verdad de manera diferente de la de San Pablo o incluso San Juan. “Elegidos según el previo conocimiento de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Pedro 1:2); y “Al obedecer a la verdad, mediante el Espíritu, habéis purificado vuestras almas para el amor fraternal no fingido. Amaos unos a otros entrañablemente, de corazón puro” (1 Pedro 1:22). Podemos decir, entonces, que nuestro participar de la santidad divina es por la santificación del Espíritu; mientras que nuestro participar del amor divino se explica en que “nos ha dado de su Espíritu”. Mientras que el acto del Espíritu Santo en la santificación siempre tiene que preceder lógicamente a aquella comunicación de sí mismo por la cual “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones”, sin embargo, en la experiencia humana se puede decir que los dos son concomitantes (compárese con Romanos 5:5; 1 Juan 4:13).

El concepto del amor divino. En nuestra discusión de la santidad de Dios hemos encontrado necesario mencionar brevemente la naturaleza del amor divino. Este asunto, sin embargo, es de tan vasta importancia, tanto para la religión como para la teología, que demanda ahora una mayor consideración, *primero*, en cuanto a su origen; *segundo*, en cuanto a su naturaleza; y *tercero*, en cuanto a su relación con la santidad. Podemos decir, entonces, (1) que *el amor tiene su origen* en la trinidad de Dios. En la intercomunidad misteriosa del Padre y el Hijo, el amor es el vínculo de unión. Así San Pablo caracteriza la caridad o el amor divino como el “vínculo perfecto” (Colosenses 3:14). Aunque el estudio más extenso de este asunto pertenece al capítulo siguiente, tenemos que llamar la atención en este punto a la naturaleza personal de esta interrelación. La comunión del Padre y el Hijo es vital y real, como entre un sujeto personal y un objeto personal. Pero no solamente son los términos Padre e Hijo personales; el órgano de la interacción recíproca y la intercomunidad, de igual manera, tiene que ser personal. El vínculo de unión que existe entre el Padre y el Hijo como seres personales, y que produce tanto la condición como el cimiento de la comunión, es el Espíritu Santo personal, la tercera Persona de la Trinidad. Y esta intercomunidad y reciprocidad absoluta de amor, demanda la igualdad y consustancialidad del Espíritu Santo con aquella del Padre y

el Hijo, “igual la gloria, coeterna la majestad”. Es por esta razón que se le llama a Él el Espíritu de comunión en las bendiciones apostólicas: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Corintios 13:14). El Padre ama al Hijo y es a su vez amado por el Hijo, y el vínculo de amor que es el fundamento de la comunión es el Espíritu Santo. Entonces, podemos considerar el amor como la expresión moral o ética de la unidad divina, y por tanto, el punto focal de todos los atributos morales. Aquí se exhibe la profunda verdad que “Dios es amor, y el que permanece en amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Juan 4:16). También podemos, basados en la autoridad de la Biblia, con confianza creer que el Dios trino existe eternamente en la esfera del amor; que este amor dio a Jesucristo nuestro Señor como propiciación por el pecado; y que es a este compañerismo sagrado del amor divino que sus criaturas finitas serán recibidas a través del don del Espíritu Santo. Fue por esta razón que nuestro Señor, en el cumplimiento de su misión, concluyó su oración sacerdotal con las palabras: “Les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer aún, para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos” (Juan 17:26).³²

Ahora tenemos que considerar (2) *la naturaleza del amor divino*. Schleiermacher define el amor como “aquel atributo en virtud del cual Dios se comunica a sí mismo”; Francis J. Hall, como “el atributo por razón del cual Dios desea una comunión personal con Él de los que son santos o capaces de llegar a serlo” (Hall, *Theological Outlines*, 89); mientras que William Newton Clarke, cuyas definiciones son siempre concisas y claras, lo considera como “el deseo de Dios de impartirse a sí mismo y todo bien a otros seres, y de poseerlos para su propio compañerismo espiritual” (Clarke, *Outline of Christian Theology*, 95). Estas definiciones evidencian que hay por lo menos tres principios esenciales en el amor —la autocomunicación, el compañerismo, y el deseo de poseer el objeto amado. Refiriéndonos de nuevo a nuestra caracterización de la santidad como el aspecto autoafirmativo de la naturaleza de Dios como amor santo, hemos insistido que la santidad no es meramente pureza afirmativa de sí misma en el sentido negativo del término, sino que también incluye una delicia positiva o una complacencia en lo justo. Aquí vemos estas cualidades apareciendo de nuevo con una nueva luz dentro del amor mismo. El amor tiene que hallar expresión en el doble deseo de poseer otras cosas para sí mismo, y de impartirles de sí

mismo y de todo bien adicional. Con frecuencia se señala que la madre que se sacrifica y se da a sí misma por su hijo, es aquella cuyos anhelos por el amor responsivo del hijo es muy profundo e inextinguible. No importa qué tan grande sea la entrega y el sacrificio del amor, siempre irá acompañado por el deseo de reciprocidad. Pero en la devoción misma de una madre por su hijo, esa madre afirma su personalidad distintiva. La autoentrega y la autoafirmación tienen que ser iguales, y una no puede crecer sin la otra si es que el amor ha de mantenerse. Si la afirmación de sí mismo no va acompañada con su equivalente en la entrega propia, no tenemos amor sino egoísmo bajo el disfraz del amor; si a la autoentrega no la acompaña el equivalente de la autoafirmación de sí mismo, no tenemos amor sino debilidad. A la medida que el amor se desarrolla, se hace más rico en el sacrificio propio, y aumenta su deseo por la posesión del objeto amado. Por tanto, cuando San Juan declara que “nosotros lo amamos a él porque él nos amó primero” (1 Juan 4:19), está dando voz al amor recíproco que deleita el corazón de Dios. Desde el punto de vista del amor divino, también conviene recordar que sin Dios el hombre es un huérfano; y que sin el hombre, Dios se encuentra acongojado.³³

Una de las contribuciones sobresalientes de la teología moderna se encuentra en el análisis del amor de Ritschl (compárese con Ritschl, *Justification and Reconciliation*, 277ss). Después de definir el amor como “voluntad, que busca, o la apropiación de un objeto, o el enriquecimiento de su existencia, movido por un sentimiento de su dignidad”, Ritschl enumera varias condiciones necesarias para su existencia. Podemos resumirlas brevemente como sigue: (1) Es necesario que los objetos amados sean de naturaleza semejante al sujeto que ama, esto es, personas. Hablar del amor por las cosas o los animales, es degradar la concepción del amor a algo menos que su significado propio. (2) El amor implica una voluntad que es constante en su propósito. Si los objetos cambian, podríamos tener fantasías, pero no se les podrá llamar amor. (3) El amor busca la promoción del fin personal del otro, lo conozca o lo conjeture. El amor no está meramente interesado en aquellas cosas que son accidentales; antes, estima todas las cosas que conciernen al otro por lo que contribuyan al carácter del amado. El amor desea, o promover, mantener y, a través del interés por simpatía, gozar la individualidad del carácter adquirido por el otro, o asistirlo en asegurar aquellas bendiciones que son necesarias para afirmar el logro de su ideal

personal. (4) Si el amor ha de ser una constante actitud de la voluntad, y si la apropiación y la promoción de los intereses e ideales del otro no han de divergir, sino coincidir en cada acto, entonces la voluntad de la persona que ama tiene que asumir los intereses personales del otro y hacerlos parte suyos. El amor continuamente busca apropiarse de la otra personalidad, considerando esto como una tarea necesaria de su propia individualidad consciente. Esta característica implica que la voluntad como amor no se entrega a sí misma por causa del otro.³⁴

Tenemos también que considerar (3) la *relación de la santidad con el amor*. Cuidadosamente, todo este tiempo, nos hemos preservado de cualquier confusión de los términos, y por tanto, se nos impone la pregunta de la relación que la una tiene sobre el otro. Si la naturaleza de Dios como amor santo, desde el punto de vista de la autoafirmación, ha de ser definida como santa, y desde el punto de vista de la autocomunicación, ha de interpretarse como amor, entonces la santidad y el amor le pertenecen igualmente a la esencia de Dios. La santidad se considera fundamental solamente desde una prioridad lógica, ya que la autoafirmación siempre tiene que preceder la autocomunicación. La santidad y el amor están relacionados en Dios de la misma manera que la integridad y la generosidad lo están en el ser humano. La santidad demanda no solo una naturaleza, pero una naturaleza consistente consigo misma. Siendo que esa naturaleza, en sus expresiones, es siempre amor, entonces la santidad en Dios requiere que Él siempre actúe con amor puro. Es así que, en el primer concilio cristiano de Jerusalén, el apóstol Pedro dice concerniente a los gentiles que, “Dios, que conoce los corazones, les dio testimonio, dándoles el Espíritu Santo lo mismo que a nosotros; y ninguna diferencia hizo entre nosotros y ellos, purificando por la fe sus corazones” (Hechos 15:8-9); y en su epístola general: “Al obedecer a la verdad, mediante el Espíritu, habéis purificado vuestras almas para el amor fraternal no fingido. Amaos unos a otros entrañablemente, de corazón puro” (1 Pedro 1:22). Por otro lado, si vemos la naturaleza de Dios desde el punto de vista del amor o la comunicación de sí mismo, entonces es la naturaleza de Dios impartirse a sí mismo, y ese sí mismo es santo. La santidad siempre tiene que actuar de acuerdo con el amor, y el amor siempre tiene que atraer su objeto a la santidad. Podemos decir, entonces, con el doctor Clarke, que el amor es de por sí el deseo de impartir la santidad, y este deseo se satisface solamente cuando los seres a quienes busca son hechos santos

(compárese con Clarke, *Outlines Chr. Th.*, 100). Consecuentemente, leemos que “Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Romanos 5:8); y “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Juan 4:10).

Sin embargo, existe un peligro aquí que no debemos dejar de considerar. A. H. Strong define la santidad como pureza que se afirma a sí misma, y en virtud de este atributo de su naturaleza, Dios eternamente desea y sostiene su propia excelencia moral. Esta pureza no es solamente negativa, sino positiva, no solo la ausencia de toda contaminación moral, sino la complacencia en todo bien moral. Por lo tanto, en la naturaleza moral de Dios como realización necesaria, están los dos elementos de voluntad y ser, pero lógicamente lo pasivo precede lo activo, y el *ser* viene antes del *desear*. Dios *es* puro antes que *desee* la pureza. Dios es santo en tanto que su naturaleza es la fuente y norma de lo justo. La santidad provee la norma para el amor y por tanto tiene que ser superior a él. Dios no es santo porque ama, sino que ama porque es santo. El doctor Strong preserva así la distinción entre la santidad y el amor, y hace la santidad lógicamente anterior al amor. En todo esto él está acertado y firme. Pero va más allá y hace la santidad fundamental, por ser una necesidad de la naturaleza divina, mientras que el amor es voluntario. Por esta razón, la justicia como santidad transitiva tiene que ejercerse, mientras que la misericordia como amor transitivo es opcional. Por lo tanto, Dios no estaba bajo la obligación de proveer redención para los pecadores. Aquí se ha puesto la base para el concepto calvinista de la gracia divina que encuentra su lógico resultado en la elección y la predestinación. La misma posición toma William G. T. Shedd, quien afirma que Dios puede, después que Él la haya obrado, aplicar la salvación a quien Él quiera (compárese con Shedd, *Discourses and Essays*, 277ss). G. B. Stevens, en su crítica de *Philosophy and Religion* del doctor Strong, declara que este punto de vista subyace tras toda la soteriología de la *Systematic Theology* [Teología sistemática] de este autor, como es el caso con *Dogmatic Theology* [Teología dogmática], del doctor Shedd (compárese con Stevens, *Johannine Theology*, 285-286). William Burton Pope evita este error y, como hemos indicado previamente, establece el punto de vista arminiano verdadero cuando toma la posición de que la santidad y el amor son las dos perfeccio-

nes que, juntas, pueden denominarse la naturaleza de Dios, y que éstos son los únicos dos términos que unifican en uno solo los atributos y la esencia (compárese con Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:331). Tanto la santidad como el amor pertenecen a la esencia divina, al igual que los atributos, y no se pueden separar excepto en el pensamiento. Por tanto, la justicia nunca puede ser necesaria y la misericordia opcional, sino que siempre están unidas; y en la economía redentora, la santidad y la misericordia son supremas.

También sería bueno notar en esta ocasión la conexión estrecha que existe entre la santidad y el amor perfecto, entre la pureza y la perfección. Todas estas cualidades están extrañamente entremezcladas en la naturaleza divina. Ya hemos demostrado que Dios no puede ser amor si no es santo. Si el amor es el impulso de entregarlo todo, entonces, el amor perfecto en su grado más alto puede existir solamente cuando tiene todo para dar. Si Él no fuera perfecto no se podría decir que “Dios es amor”. Así la perfección y el amor perfecto están unidos inseparablemente. Así también puede haber amor perfecto en la criatura sólo cuando, a la medida de su capacidad, lo entregue todo. Pero, por otro lado, el amor desea poseer al otro en comunión, una comunión que demanda el bien mayor del objeto amado. No puede haber un toque de egoísmo, o el amor no sería puro. Por tanto, la pureza es el amor libre de toda contaminación, y la autoafirmación de esta pureza es santidad.

Dos otros asuntos están estrechamente vinculados con este concepto del amor divino: la idea de bienaventuranza, y la idea de ira. Los mismos requieren solo una breve mención en este momento. (1) *La idea de bienaventuranza*. Este asunto rara vez se menciona en las obras generales de teología, sin embargo, la palabra misma con frecuencia estuvo en los labios de nuestro Señor (compárese con Mateo 5:3-11; 11:6; 13:16; 25:34; Lucas 11:28; Juan 20:29). El Obispo Martensen define la bienaventuranza como un término “expresivo de una vida que es completa en sí misma”, y además la describe como “la reflexión de los rayos de amor al retornar a Dios después de pasar a través de su reino” (Martensen, *Chr. Dogm.*, 101). La palabra con frecuencia se traduce como dicha, pero resulta demasiado débil como para transmitir el significado pleno del término original. Sin embargo, se traduce así en las palabras: “Me tengo por dichoso, rey Agripa” (Hechos 26:2). Se puede decir que el término expresa el deleite que Dios tiene en la reciprocidad de su

amor de parte de sus criaturas, deleite que Él comunica a los que responden a su amor. Es estrechamente afín a la paz y el gozo que Cristo comunica a sus discípulos aparte de la dicha que brota de circunstancias favorables. “La paz os dejo, mi paz os doy; yo no os la doy como el mundo la da” (Juan 14:27); y “Estas cosas os he hablado para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea completo” (Juan 15:11). La bienaventuranza también está estrechamente ligada al “reposo de la fe” (Hebreos 4:3) o el “guardar el reposo” (Hebreos 4:9), pero la idea de reposo tiene que distinguirse agudamente del *eudaimonia* o gozo perezoso atribuido a los dioses del paganismo. (2) *La idea de la ira divina*. Existen dos posiciones que se han tomado en la iglesia respecto al asunto de la ira divina. El punto de vista común es que la ira no es incompatible con el amor divino, y que esto tiene el apoyo de la Biblia. Los teólogos especulativos, para poder evadir las dificultades que le atañen a este asunto, han buscado explicarla como un mero modo de lenguaje humano sin ninguna realidad en la naturaleza de Dios. El punto de vista común fue disputado muy temprano en la iglesia, debido sin duda a la influencia de la filosofía pagana. Los neoplatonistas y los estoicos, con sus puntos de vista panteístas de Dios y el mundo, sostuvieron que Dios no podía estar sujeto a ninguna emoción, porque ello necesitaba pasividad. Por tanto, la ira era imposible para Dios. A esta posición, Lactancio (c. 320 d.C.) objetó, sosteniendo que Dios tiene que ser capaz de resentimiento justo, o su carácter sería imperfecto. Agustín parece revelar la influencia de la filosofía en su propio pensamiento cuando identifica la ira de Dios con la sentencia que pronuncia en contra del pecado. Dice: “El enojo de Dios no inflama su mente, ni incomoda su tranquilidad inmutable”. Durante el período deísta en Inglaterra, cuando el amor divino se vio reducido a una indulgencia complaciente, el obispo Butler enfrentó los argumentos de los deístas en sus sermones sobre *Resentment* [El resentimiento] y *The Love of God* [El amor de Dios], que generalmente se consideran los clásicos ingleses sobre este asunto. Ritschl, cuyo análisis del amor ya hemos citado, intentó una posición mediadora, sosteniendo que la ira de Dios era puramente escatológica, y consistía en la sentencia final en contra del pecado que éste pronunciaría al fin del mundo.

La posición cristiana en general es que la ira es el lado inverso del amor, y necesaria para la perfección de la Personalidad divina, o incluso para el amor mismo. Dios se reveló a sí mismo en Jesucristo como

quien ama la justicia y odia la iniquidad; y el aborrecimiento de la iniquidad es tan esencial para la personalidad perfecta como lo es amar la justicia. La ira divina, por tanto, tiene que considerarse como el aborrecimiento de la iniquidad, y es, en algún sentido propio, la misma emoción que, al ejercitarse hacia la justicia, se conoce como amor divino.

Así como el concepto de la santidad se ha desarrollado a través de un largo proceso de la historia, también el amor tiene su desarrollo histórico. Los dos siempre se asocian en la Biblia. Es interesante notar, sin embargo, que en la historia más antigua del pueblo escogido, la idea de la santidad parece preceder a la del amor. La majestad divina es esencial a la adoración, y la adoración al amor. La santidad siempre es la guardiana del amor, y excluye todo acercamiento del mal. Así tenemos el concepto de Dios como “magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios” (Éxodo 15:11). Mientras que el aspecto de la santidad aquí es el de separación, un “Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos”, inmediatamente después está la declaración que “hago misericordia por millares a los que me aman y guardan mis mandamientos” (Éxodo 20:6). En un período más tardío en el desarrollo progresivo de la gracia divina, la revelación del amor precede a la de la santidad. “Jehová pasó por delante de él y exclamó: ¡Jehová! ¡Jehová! Dios fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira y grande en misericordia y verdad” (Éxodo 34:6). Es solamente en el Verbo encarnado donde la suprema revelación de la santidad de Dios y de su amor se encuentran. Cristo fue el Santo. Amaba la justicia y aborrecía la iniquidad. También fue la revelación del amor del Padre. “De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Juan 3:16). Aquí principiemos a sondear las profundidades del misterio de la obra expiatoria de nuestro Señor Jesucristo. Aquí encontramos por primera vez una identificación del amor con el Ser mismo de Dios. San Juan se atreve a decirlo: “Dios es amor” (1 Juan 4:8).

La naturaleza de Dios como amor santo se exhibe a sí mismo en dos grandes ramas de los atributos morales —la una que corresponde más de cerca a la idea de santidad, la otra, a la del amor. Desde el aspecto de la santidad divina podemos mencionar: (1) la justicia o rectitud, que, aunque en ocasiones se les da un trato por separado, en general se con-

sideran juntas; y (2) la verdad, que se divide a sí misma en veracidad y fidelidad. Desde el aspecto del amor divino podemos mencionar la misericordia, la benevolencia, la longanimidad, la compasión y todas aquellas cualidades que generalmente se conocen como el fruto del Espíritu.³⁵

Justicia y rectitud. A. H. Strong considera la justicia y la rectitud como santidad transitiva, con lo cual quiere decir que el trato que Dios le da a sus criaturas siempre se conforma a la pureza o santidad de su naturaleza. Aunque están estrechamente relacionadas, la justicia y la rectitud se pueden distinguir una de la otra, y ambas, de la santidad. El término santidad aplica a la naturaleza o esencia de Dios como tal, mientras que la rectitud es su norma de actividad en conformidad con esa naturaleza. Esto se refiere tanto a sí mismo como a sus criaturas. Se puede decir que la justicia es la contraparte de la rectitud de Dios pero en ocasiones se identifica con ella. La rectitud es el fundamento de la ley divina, la justicia la administración de esa ley. Cuando consideramos a Dios como el autor de nuestra naturaleza moral, lo concebimos como santo; cuando pensamos de esa naturaleza como la norma de acción, lo concebimos como recto; cuando pensamos de Él como administrando esa ley en el otorgamiento de recompensas y castigos, lo concebimos como justo. La justicia es en ocasiones considerada en el sentido más amplio de *justitia interna*, o excelencia moral, y en ocasiones en el sentido más estrecho de *justitia externa*, o rectitud moral. Una división adicional del término es (1) *justicia legislativa*, que determina el deber moral del hombre y define las consecuencias en recompensas y castigos; y (2) *justicia judicial*, en ocasiones conocida como *justicia distributiva*, por la cual Dios juzga a todos los hombres de acuerdo con sus obras. La justicia por la cual Él recompensa al obediente en ocasiones se conoce como *justicia remunerativa*, mientras que aquella con la que castiga al culpable es *justicia retributiva* o *vindicativa*. Pero, ya sea como legislador o juez, Dios es eternamente justo.

En las siguientes citas bíblicas no se hace distinción entre los términos justicia y rectitud. El estudiante cuidadoso de este asunto se impresionará con las muchas y variadas maneras en que estos atributos se combinan. “Los juicios de Jehová son verdad: todos justos” (Salmos 19:9). “Justicia y derecho son el cimiento de tu trono; misericordia y verdad van delante de tu rostro” (Salmos 89:14). “Y no hay más Dios que yo, Dios justo y salvador. No hay otro fuera de mí” (Isaías 45:21).

“Jehová es justo en medio de ella, no cometerá iniquidad” (Sofonías 3:5). “El cual pagará a cada uno conforme a sus obras” (Romanos 2:6). “Grandes y maravillosas son tus obras, Señor Dios Todopoderoso; justos y verdaderos son tus caminos” (Apocalipsis 15:3).

A. H. Strong toma la posición de que ni la justicia ni la rectitud pueden otorgar recompensas, ya que a Dios se le debe obediencia, y por tanto ninguna criatura puede reclamar una recompensa por aquello que justamente debe. William Burton Pope toma una posición más bíblica, insistiendo en que, aunque todo lo que es digno de alabanza en la naturaleza humana es de Dios, bien por gracia preveniente o por la renovación del Espíritu, no puede haber mención de mérito excepto cuando la palabra se utiliza con condescendencia divina. Sin embargo, el que corona la obra de sus propias manos al glorificar al creyente santificado, constantemente habla de sus propias obras de fe como un asunto de recompensa. “Dios no es injusto para olvidar vuestra obra y el trabajo de amor” (Hebreos 6:10). “¿Será injusto Dios al dar el castigo? (Hablo como hombre.) ¡De ninguna manera! De otro modo, ¿cómo juzgaría Dios al mundo?” (Romanos 3:5-6) (compárese con Strong, *Syst. Th.*, I:293; Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:341). Las recompensas de la justicia judicial o distributiva de Dios deben, pues, de acuerdo con San Pablo, contarse, no como deudas, sino como gracia (Romanos 4:4). El día final es llamado por el mismo Apóstol, “la revelación del justo juicio de Dios” (Romanos 2:5). Por tanto, podemos con confianza creer que el castigo de los hacedores de maldad será una inflicción del juicio divino y, a la misma vez, las consecuencias de atesorar ira para el día de la ira. Y podemos igualmente asegurarnos que las recompensas de los justos será a la vez la decisión de un Juez justo, y el fruto de su propio sembrar en rectitud.

Verdad. Esta perfección, al igual que la justicia o la rectitud, está estrechamente relacionada con la santidad. Comúnmente se trata bajo el doble aspecto de la veracidad y la fidelidad. (1) Por veracidad se quiere decir que todas las manifestaciones de Dios a sus criaturas, sean naturales o sobrenaturales, están en estricta conformidad con su propia naturaleza divina. Así, cuando la Biblia habla del “verdadero” Dios, la intención es distinguirlo de los dioses falsos de los paganos; pero cuando lo menciona como el “Dios de verdad”, tiene como intención dar la idea de su veracidad. (2) Por fidelidad se quiere decir el cumplimiento que Dios hace de sus promesas, sea que estas promesas se den directa-

mente en su Palabra, o sea que estén implícitas indirectamente en la constitución y naturaleza del hombre.

La Biblia abunda con referencias tanto a la veracidad de Dios como a su fidelidad. (1) Respecto a su veracidad, el salmista declara: “Tú me has redimido, Jehová, Dios de verdad” (Salmos 31:5); “la fidelidad de Jehová es para siempre” (Salmos 117:2); “la suma de tu palabra es verdad” (Salmos 119:160); y además se refiere a Dios como el “que guarda la verdad para siempre” (Salmos 146:6). Las referencias a la verdad en el Nuevo Testamento son igualmente específicas. “Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí” (Juan 14:6). En su oración sacerdotal Jesús dice: “Santifícalos en tu verdad: tu palabra es verdad” (Juan 17:17). Aquí la primera cláusula evidentemente se refiere a la fidelidad de Dios, pero la fidelidad está fundada en su veracidad —tu palabra es verdad. San Pablo, en su descripción de los paganos, asegura que “cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador” (Romanos 1:25); y “sea Dios veraz y todo hombre mentiroso” (Romanos 3:4). El autor de la Epístola a los Hebreos declara que “es imposible que Dios mienta” (Hebreos 6:18), mientras que San Juan afirma que “el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad” (1 Juan 5:6). (2) Las referencias a la fidelidad de Dios son igualmente definitivas. “Él es la Roca, cuya obra es perfecta, porque todos sus caminos son rectos. Es un Dios de verdad y no hay maldad en él; es justo y recto” (Deuteronomio 32:4). “La hierba se seca y se marchita la flor, mas la palabra del Dios nuestro permanece para siempre” (Isaías 40:8). Jesús declaró que “ni una jota ni una tilde pasará de la Ley, hasta que todo se haya cumplido” (Mateo 5:18); y “El que recibe su testimonio, ese atestigua que Dios es veraz” (Juan 3:33). Las epístolas se refieren con frecuencia a la fidelidad de Dios en la economía redentora. La oración de San Pablo por la santidad perfeccionada de los creyentes está acompañada por el testimonio: “Fiel es el que os llama, el cual también lo hará” (1 Tesalonicenses 5:24). En otra oración para animar a los creyentes, el mismo Apóstol dice: “Pero fiel es el Señor, que os afirmará y guardará del mal” (2 Tesalonicenses 3:3). De igual manera, Juan testifica de la fidelidad de Dios en la obra de salvación. “Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados y limpiarnos de toda maldad” (1 Juan 1:9).

La gracia y sus atributos relacionados. Así como la justicia y la rectitud se pueden considerar como santidad transitiva, de igual manera la gracia y sus atributos relacionados, tales como misericordia, compasión, longanimidad y paciencia, con igual propiedad se pueden considerar como amor transitivo. Así se le da al amor de Dios diferentes nombres de acuerdo con las diferentes relaciones sostenidas con sus criaturas y sus condiciones. El más apropiado de estos términos, y uno peculiarmente aplicable a la economía redentora completa, lo representa la palabra gracia. Se encuentra en sus varios derivados en los siguientes textos: “Todos daban buen testimonio de él y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca” (Lucas 4:22). “Sea vuestra palabra siempre con gracia” (Colosenses 4:6). “Por quien también tenemos entrada por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios” (Romanos 5:2). “Tú, pues, hijo mío, esfuérzate en la gracia que es en Cristo Jesús” (2 Timoteo 2:1; compárese con 1 Pedro 5:12; 2 Pedro 3:18). Se usa con frecuencia en las bendiciones al cerrar las epístolas. “La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros” (Romanos 16:20; compárese con 1 Corintios 16:23; 2 Corintios 13:14; Gálatas 6:18; Efesios 6:24). La palabra se usa en el sentido de mostrar favor, o congraciarse, en Hechos 24:27, y en el sentido de donativo, en 2 Corintios 8:19.

Así como la gracia es un favor inmerecido ejercitado hacia el indigno y pecador, la misericordia (ἔλεος) es el amor ejercitado hacia el miserable, e incluye tanto lástima como compasión. Jesús “tuvo compasión” (ἐσπλαγχνίσθη, lástima o compasión) de las multitudes (Mateo 9:36). La paciencia es el amor que retrasa o mengua el castigo. Al igual que la longanimidad, pertenece a la educación de los hombres por Dios a través de la gracia divina. “¿O menosprecias las riquezas de su benignidad [χρηστότητος], paciencia [ἀνοχῆς] y generosidad [μακροθυμίας, paciencia o longanimidad], ignorando que su benignidad [χρηστὸν] te guía al arrepentimiento?” (Romanos 2:4; compárese con Romanos 9:22). Cuando el amor de Dios se usa respecto a los seres humanos en general, se conoce como bondad o filantropía, y viene de la palabra griega φιλανθρωπία (benevolencia, bondad o filantropía). “Pero cuando se manifestó la bondad [χρηστότης, amabilidad] de Dios, nuestro Salvador, y su amor [φιλανθρωπία, amor al ser humano] para con la humanidad” (Tito 3:4). La palabra δικαιοσύνης (traducida como justicia, Romanos 4:11; Hebreos 5:13) con frecuencia se utiliza en el senti-

do de benevolencia, como también las palabras *ἀγαθωσύνη* (traducida como bondad, Gálatas 5:22; 2 Tesalonicenses 1:11; Efesios 5:9; Romanos 15:14), y *χρηστότης* (traducida bueno, Romanos 3:12; bondad, 2 Corintios 6:6; Gálatas 5:22). Aquí encontramos el atributo de bondad llenando un lugar en los atributos morales así como relativos, y formando una transición entre ellos.

La gracia de Dios es universal e imparcial. Da a sus criaturas tanto bien como tengan capacidad de recibir. Este parece ser el principio de acuerdo con el cual Él dispensa sus favores. “Bueno es Jehová para con todos, y sus misericordias sobre todas sus obras” (Salmos 145:9). “Porque, como la altura de los cielos sobre la tierra, engrandeció su misericordia sobre los que lo temen” (Salmos 103:11). “Mas tú, Señor, Dios misericordioso y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad” (Salmos 86:15). La gracia de Dios es inmerecida y gratuita. “Pero al que trabaja no se le cuenta el salario como un regalo, sino como deuda; pero al que no trabaja, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia” (Romanos 4:4-5).

Hemos ofrecido un estudio extenso de los atributos de Dios, *primero* porque la delineación de estas perfecciones en su armonía y proporción es la gloria de la teología; y *segundo*, porque las herejías que han traído mayor disensión en la iglesia han salido de una noción indigna o pervertida de los atributos divinos. Podemos, entonces, provechosamente, cerrar esta discusión con el resumen de los atributos que nos ofrece Agustín en un pasaje de gran belleza. “Infinitamente misericordioso, y justo, al mismo tiempo inaccesiblemente secreto y vivamente presente, de inmensa fuerza y hermosura, estable e incomprensible, un Inmutable que todo lo mueve. Nunca nuevo, nunca viejo; todo lo renuevas, pero haces envejecer a los soberbios sin que ellos se den cuenta. Siempre activo, pero siempre quieto; todo lo recoges, pero nada Te hace falta. Todo lo creas, lo sustentas y lo llevas a la perfección. Eres un Dios que busca, pero nada necesita. Ardes de amor, pero no te quemas; eres celoso, pero también seguro; cuando de algo te arrepientes, no te duele; te enojas, pero siempre estás tranquilo; cambias lo que haces fuera de Ti, pero no cambias consejo. Nunca eres pobre, pero te alegra lo que de nosotros ganas. No eres avaro, pero buscas ganancias; nos haces darte más de lo que nos mandas para convertirte en deudor nuestro” (compárese con Agustín, *Confesiones*, I:4).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. El método favorito ha sido hacer una división en dos clases en contraparte. Por lo tanto, son distribuidos como natural y moral por una distinción que el significado de ninguna de estas palabras permitiría; ambas son inapropiadas para la Deidad, y la aspereza no es removida si se substituyen metafísico y ético. La objeción instintiva que sentimos respecto a estos términos no se siente tocante a los correlativos de absoluto y relativo, inmanente y transitivo, interno y externo: estas distinciones proveen la clave correcta y son sólidos hasta donde puedan; pero no sugieren aquellas manifestaciones especiales de Dios que dan su gloria peculiar a la teología cristiana. Es peligroso hablar de los atributos positivos y negativos porque, aunque no hay excelencias positivas en la Deidad que no impliquen negación o su opuesto, las ideas negativas de la infinitud y otras son en realidad y verdaderamente positivas. Finalmente, cuando se clasifican como comunicables e incommunicables, se tiene que recordar que, como atributos, todos son igualmente incommunicables a las criaturas (Pope, *Compend. Chr. Th.* [Compendio de teología cristiana], 290).
2. Drury (*Outlines of Doctrinal Theology*, 143) piensa que la clasificación mejor garantizada es la ofrecida por Samuel Harris, aunque previamente desarrollada y utilizada en parte por otros. Esta clasificación es como sigue:

	Existencia propia	
	Inmensidad	
Absolutos.....	Eternidad	
	Plenitud	
Atributos divinos.....		
	Omnipresencia	
Personales.....	Sensibilidad divina	Amor
	Omnipotencia	Santidad

El doctor Harris no ofreció las subdivisiones de amor y santidad, pero el doctor Drury las usó al adaptar el esquema.

3. Richard Watson clasifica los atributos como sigue: (1) unidad; (2) espiritualidad; (3) eternidad; (4) omnipotencia; (5) omnipresencia; (6) omnisciencia; (7) inmutabilidad; (8) sabiduría; (9) bondad; (10) santidad.

Samuel Wakefield: (1) unidad; (2) espiritualidad; (3) eternidad; (4) omnipotencia; (5) omnipresencia; (6) omnisciencia; (7) inmutabilidad; (8) sabiduría; (9) verdad; (10) justicia; (11) santidad; (12) bondad.

Míner Raymond: (1) unidad; (2) espiritualidad; (3) eternidad; (4) inmutabilidad; (5) omnipotencia; (6) omnipresencia; (7) omnisciencia; (8) sabiduría; (9) bondad.

Thomas N. Ralston: (1) unidad; (2) espiritualidad; (3) eternidad; (4) omnisciencia; (5) sabiduría; (6) omnipotencia; (7) omnipresencia; (8) inmutabilidad; (9) santidad; (10) verdad; (11) justicia; (12) bondad.

John Miley: (1) omnisciencia; (2) sensibilidad divina; (3) omnipotencia. El doctor Miley trata la eternidad, la unidad, la omnipresencia y la inmutabilidad como predicables pero no distintivamente atributos.

4. La idea que tenemos de lo que el Espíritu divino es, se deriva de nuestra idea de lo que el espíritu humano es; esto involucra la existencia actual de una entidad real, una sustancia, una sustancia individual, simple, capacitada con poder para conocer, para sentir y para decidir, una persona consciente del yo y del no yo, capaz de acciones morales y susceptible del carácter moral. Estos elementos del ser, concebido como sin limitación o defecto, con

todas las otras perfecciones posibles conocidas y desconocidas, infinito en grado, hace nuestra idea de Dios; y ésta, a la luz de nuestras intuiciones conscientes, confirmadas, ilustradas y ampliadas por la revelación, estamos confiados en que es, hasta donde se puede, una idea verdadera; nuestro conocimiento de Dios es en el mejor de los casos excesivamente limitado e imperfecto, pero aún así es un conocimiento positivo; no podemos razonablemente dudar de la espiritualidad, y, consecuentemente, de la personalidad autoconsciente (Raymond, *Syst. Th.*, I:314).

5. Tres de los atributos más esenciales de Dios —es decir, su autoexistencia, su existencia eterna, y su literal independencia— todos están involucrados en la idea misma de Él como la primera causa originadora. Así que, si Él es la primera causa de todas las cosas, entonces Él es en sí mismo sin causa. Y si no hay causa para su existencia fuera de sí mismo, entonces tiene que tener los fundamentos, los elementos de la existencia, dentro de sí mismo; que es simplemente decir que Él es autoexistente (Pond, *Chr. Th.*, 49).

Sigue también que Dios es un Ser simple, no solamente como no compuesto de elementos diferentes, sino también como no admitiendo distinción entre sustancia y accidentes. A Dios no se le puede añadir o quitar nada. En este punto de vista la sencillez, así como los otros atributos de Dios, son de un orden más sublime que los atributos correspondientes de nuestra naturaleza espiritual. El alma del hombre es una sustancia simple, pero está sujeta al cambio. Puede ganar o perder conocimiento, santidad y poder. En este punto de vista, éstos son accidentes en nuestra sustancia. Pero en Dios, ellos son atributos, esenciales e inmutables (Hodge, *Syst. Th.*, I:379).

6. Nada de naturaleza material o corporal puede pertenecer al espíritu. La materia no posee poder de pensamiento o voluntad, y es gobernada por leyes enteramente diferentes de aquellas que prevalecen en la esfera del espíritu. La primera es gobernada por la ley de la necesidad, el último por la de la libertad. Si esto es así, y el espíritu es totalmente diferente a la materia, no puede ser compuesto, y por tanto es simple (compárese con Juan 4:24). Aquí pertenecen aquellos textos que enseñan que Dios no se puede representar (Isaías 40:25; Éxodo 20:4) (Knapp, *Chr. Th.*, 98).
7. Cuando se dice que Dios es eterno, la idea primaria es que su existencia no tiene principio y no tendrá fin; pero evidentemente las representaciones de la Biblia y el pensamiento filosófico involucran algo más que la mera idea de duración: la eternidad se considera como un atributo de Dios; esto es, Él es eterno en el sentido que es su naturaleza existir (Raymond, *Syst. Th.*, I:315).

Cuando se considera como sin un principio, los escolásticos hablaban de la eternidad como *a parte ante*; cuando se consideraba como no teniendo fin, se le llamaba *a parte post*. A esta última con frecuencia se le llamó inmortalidad, y se le consideró necesaria, lo cual no sucede con las criaturas finitas.

8. En la doctrina bíblica de Dios, sin embargo, no sólo encontramos declarado que Dios no tiene principio, sino que no tendrá fin... Ninguna criatura puede, sin contradicción, suponerse haber estado desde la eternidad; pero aún una criatura puede suponerse que continúe existiendo para siempre. Su existencia, sin embargo, siendo originalmente dependiente y derivada, tiene que continuar siendo así. No está, por decir así, en su naturaleza vivir, o jamás hubiera sido no existente; y lo que no tiene de sí mismo, lo ha recibido, y tiene que, a lo largo de cada momento de su actual existencia, recibirla de su Hacedor (Watson, *Theolog. Institutes*).
9. La pregunta de la eternidad de Dios ha sido un terreno fructífero para el debate entre los teólogos. Se resuelve en esto: ¿Existe sucesión en la conciencia divina? Algunos lo afirman, otros lo niegan. Aquellos que lo afirman hacen que la eternidad consista en la duración o continuación del ser; aquellos que la niegan mantienen un *nunc stans* o eterno "Ahora".

De la primera clase, Richard Watson dice: “La duración como se aplica a Dios, no es más que una extensión de la idea como aplicada a nosotros mismos, y que se nos exhorte a concebirla como algo esencialmente diferente, es requerirnos concebir lo inconcebible”, Charles Hodge dice: “Por tanto, si Dios es una Persona, o un Ser pensante, no puede no tener tiempo; tiene que haber sucesión; un pensamiento o estado tiene que seguir a otro. Negar esto, dicen, es negar la personalidad de Dios. Por tanto, el dictamen de los escolásticos, y de los teólogos, de que la eternidad excluye la sucesión —que es un Ahora persistente inamovible— de acuerdo con esto, queda repudiado (Hodge, *Syst. Th.*, I:388ss). Thomas O. Summers critica esta posición defendida por el doctor Dwight como abierta a seria objeción.

La explicación parece estar en una concepción más verdadera de la naturaleza de la personalidad. Existe un ser que tiene que ser supratemporal al fluir temporal de la conciencia, o no podría haber concepción de este fluir. Sin un observador externo o por encima del fluir temporal, ¿cómo se podría conocer la sucesión? Así también en el hombre como una personalidad finita, existe un elemento permanente que se constituye a sí mismo uno y el mismo, sin importar la multiplicidad de cambios a su propia conciencia. Ahora, ¿pudiera no ser posible que aquellos teólogos mencionados arriba, que insisten tanto en la sucesión, y que consideran la eternidad como mera duración, se estén refiriendo más bien al contenido de la conciencia con su multiplicidad y cambio, mientras que aquellos que se refieren al *nunc stans* o Ahora eterno, consideren la eternidad como aquello que está detrás de la idea de sucesión, y la condiciona? Thomas O. Summers parece admitir esto cuando dice que quizá la objeción a la sucesión en duración surge de confundirla con el cambio en sustancia. Nosotros cambiamos por el fluir del tiempo; pero podemos concebir una esencia o sustancia que no cambie, aunque haya un fluir o sucesión en su duración. La simple duración no tiene nada que ver con la mutabilidad o inmutabilidad; es compatible con la primera cuando se afirma de nosotros, y con la última cuando se afirma de Dios (compárese con Summers, *Syst. Th.*, I:78).

10. Miner Raymond toma una clara y fuerte posición. Refiriéndose a tales citas bíblicas como Isaías 44:5 y 57:15, dice: “En ocasiones se dice que estas afirmaciones tan evidentemente ciertas son equivalentes a la afirmación de que con Dios no hay pasado o futuro, sino desde la eternidad hasta la eternidad un eterno ahora. Si esto es una negación de que Dios ve las cosas y los eventos en sucesión, es objetable; porque evidentemente los eventos ocurren en sucesión, y Dios ve las cosas como lo que son; no que Él es más viejo ahora que ayer; ni que Él es un océano estancado, eternamente, inmutablemente el sujeto de una y la misma sola conciencia. Él ve todas sus criaturas como teniendo un presente, un pasado y un futuro, como haciendo esto ahora y aquello después. Para sí mismo, sus propios pensamientos, propósitos y planes pudieran ser tan eternos como Él mismo; y en este sentido quizá la concepción de un ahora eterno pudiera ser válida; pero para todas las cosas que no son Dios, tiene que concebirse que Dios las considera como existiendo ayer, hoy y mañana. De la verdad del pensamiento primario respecto a la eternidad de Dios, es decir, que su existencia no tiene principio ni tendrá fin, y también de la concepción de la existencia necesaria y por tanto eterna, no puede haber duda razonable; más allá de esto, probablemente el silencio es más sabio que la especulación (Raymond, *Syst. Th.*, I:316ss).

William Burton Pope toma una posición definitiva en favor del *nunc stans*. Dice: “La idea perfecta de la eternidad, como existe en la mente humana, no puede tolerar duración o sucesión de pensamientos como necesaria a la conciencia divina. Y ésta es la perplejidad profunda de nuestro intelecto humano, el cual, sin embargo, tiene que aceptar el profundo significado del YO SOY como enseñando un eterno ahora que abraza y rodea la existencia sucesiva del tiempo. El Jehová Personal una vez y una vez solamente declaró su

eternidad pura. Su nombre es la única palabra de la que el lenguaje humano dispone en su pobreza para expresar ese pensamiento; tales términos como eterno y perpetuo tienen nociones temporales que todavía se le quedan apegados a ellos; y todas nuestras frases no van más allá de que el Supremo llena todo el espacio y todo el tiempo, y que Él era antes de ellos, la palabra misma conllevando duración en ella. Pero YO SOY —antes de que el tiempo o espacio fuera YO SOY tiene en sí toda la fuerza de la eternidad. Es literalmente la aseveración de la pura existencia, sin distinción del pasado, presente o futuro como se mide en tiempo y se regula por el movimiento en el espacio. Por tanto, tenemos que aceptar esta doctrina de Dios en toda su incomprendibilidad, como la única que satisface la mente. El Eterno en sí mismo no conoce la sucesión en el tiempo más de lo que conoce la circunscripción del espacio; y cuando creó todas las cosas, su ser permaneció tan independiente de la duración como lo es de la localidad. (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:295ss). El doctor Pope encuentra la explicación de las relaciones entre el tiempo y la eternidad en Cristo, el Logos eterno. “Podemos atrevernos a decir que el Eterno habita en la eternidad; y sin embargo en el Hijo, el Primogénito de toda criatura, habita también el tiempo. Así como en la encarnación Dios se manifiesta en la carne, también en la creación Dios se manifiesta en el tiempo. Y como Dios para siempre se manifestará en su Hijo encarnado, así para siempre tiene, en y a través de su Hijo, el Vicerregente de las cosas creadas, una manifestación en el tiempo; es decir, en palabras llanas, que la eternidad y el tiempo para siempre coexistirán. Algo que pertenece al tiempo cesará; su cambio y tentativa y oportunidad. En este sentido el tiempo también cesará de ser, pero en ningún otro sentido que éste (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:298ss).

11. Lotze dice: “De acuerdo con el punto de vista ordinario el espacio *existe*, y las cosas existen *en* él; de acuerdo con nuestro punto de vista, existen solamente las cosas, y entre ellas no existe nada, sino que el espacio existe *en ellas*” (*Outline Metaphysics*, 87).
12. Más estrechamente relacionada con esta eternidad del Ser divino está la inmutabilidad, en virtud de la cual toda idea de modificación en su forma de existencia es totalmente excluida (Malaquías 3:6; Santiago 1:17), ya que Él habita en la eternidad; así que su perfección admite poco de crecimiento o disminución. Entonces, hasta este punto es menos acertado hablar de la naturaleza de Dios, ya que esta palabra, por virtud de su derivación (naturaleza de “nasci”) necesariamente sugiere la idea de un crecimiento o un devenir. Es mejor hablar del Ser de Dios, como indicando aquello que en sí mismo, desde la eternidad y hasta la eternidad, ES (Éxodo 3:14). Solamente se puede indicar aquí cuán poderosa consolación fluye de un reconocimiento confiado de esto. Compare Salmos 90 (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.* 257-258).
13. La inteligencia divina es inmutable en el sentido de que es conocimiento eterno y perfecto de todas las cosas; pero evidentemente un conocimiento perfecto de todas las cosas es un conocimiento de ellas tal y como son: posibles, como posibles; actuales, como actuales; pasadas, como pasadas; presentes, como presentes; y futuras, como futuras; los eventos necesarios como necesarios, y los eventos contingentes, como contingentes. Los fenómenos de la moral divina y la naturaleza estética son inmutablemente los mismos en el sentido de que corresponden eternamente a la naturaleza inherente de su objeto. Dios ama invariablemente aquello que es excelente, y siempre siente aversión por aquello que no le es agradable. Ama la justicia y aborrece la iniquidad, y castiga al culpable. Es inmutable en los principios de su gobierno, y es tan variable en la aplicación de aquellos principios como son los objetos variables a los que los tiene que aplicar (Raymond, *Syst. Th.*, I:318).
14. La importancia de este atributo se encuentra en su uso como una defensa reverente de la naturaleza adorable, de todo lo que la deshonraría en nuestros pensamientos o sistemas teológicos. Si sacrificamos cualquier atributo por cualquier otro, derogamos la perfección

de Dios, quien es el Ser en el que cada atributo tiene su suprema existencia y manifestación. Así como le pertenece esencialmente a Dios en sí mismo, también imprime su estampa sobre todas las obras divinas, y tiene que proveer la ley para todos nuestros puntos de vista teológicos de su carácter (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:304).

A. H. Strong relaciona la perfección a los atributos morales, haciéndola no lo cuantitativamente completo sino lo cualitativamente excelente. La acción correcta entre los hombres presupone una organización moral perfecta, un estado normal de intelecto, afecto y voluntad. Así la actividad de Dios presupone un principio de inteligencia, de afecto, de volición, en su ser más interno, y la existencia de un objeto digno de cada uno de estos poderes en su naturaleza. Pero en la eternidad pasada no hay nada que exista fuera o aparte de Dios. Él tiene que encontrar en sí mismo, como de hecho lo hace, el objeto suficiente de intelecto, afecto y voluntad. Existe un autoconocerse, un autoamarse, y una autovoluntad que constituye su absoluta perfección. La consideración de los atributos inmanentes es, por tanto, propiamente concluida con una declaración de esa verdad, amor, y santidad, que hacen a Dios enteramente suficiente en sí mismo (Strong, *Syst. Th.*, I:260).

15. Existe otro predicado al que tiene que dársele consideración antes de pasar de los atributos absolutos a los relativos, y es el de la libertad divina, que tenemos que colocar en oposición al panteísmo como una razón suficiente de por qué cualquier cosa que no sea Dios exista del todo. Pero, al atribuir voluntad a Dios, hemos llevado nuestro estudio a una consideración de su naturaleza espiritual a la luz de la nuestra como no lo hemos hecho antes. Pero el Espíritu como se aplica a Dios tiene que abarcar conocimiento, sensibilidad y voluntad. La personalidad tiene sus factores esenciales, autodeterminación, y autoevaluación. El Apóstol, en la Epístola a los Efesios (1:11), resume esta idea de la voluntad como expresada en el propósito, y como resultante en el acto: “Conforme al propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad”. Aquí tenemos *θελημα* o voluntad en el ejercicio; *βουλη* o determinación de esa voluntad; y el resultado en acción como *εργουνοτος*. Es, por tanto, uno de los atributos que, con la omnisciencia divina, forma un eslabón entre las perfecciones absolutas y aquellas perfecciones relacionadas a la criatura. Esto necesita entenderse, porque significa que el acto de Dios dirigido hacia sus criaturas debe buscarse sólo en sí mismo; la voluntad es en realidad la necesidad de su esencia, como los atributos ya considerados, pero no está en sí mismo bajo ninguna necesidad (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:308).
16. Albert C. Knudson trata el atributo de la omnipresencia como una especificación bajo la omnipotencia. E. G. Robinson considera la omnipresencia como un compuesto de omnipotencia y omnisciencia. Foster considera la inmensidad y la omnipresencia juntas, tomándolas como el mismo atributo bajo diferentes aspectos. Hace esta distinción al considerar la omnipresencia como limitando la esencia divina a las fronteras de la creación, mientras que la inmensidad conlleva el pensamiento que la esencia no tiene límites más allá de las fronteras de la creación. Samuel Wakefield define la omnipresencia o ubicuidad de Dios como su estar presente en todo lugar al mismo tiempo.

No debemos concebir la omnipresencia de Dios, sin embargo, como una extensión universal y material, de tal manera que una parte de él esté en un lugar y otra parte en otro; porque, siendo un espíritu, Dios no se divide en partes. Además, aquí, y en todas partes, algo más que una parte de Dios se necesita para hacer las obras divinas (Pond, *Chr. Th.*, 50).

17. Turretin dice: “Se concibe que los cuerpos existen en el espacio circunscriptivamente porque ocupan cierta porción del espacio; están limitados por el espacio por todos lados. Los espíritus creados no ocupan ninguna porción del espacio, ni están encerrados por

ninguna. Ellos están en el espacio definitivamente aquí y no allá. Dios está en el espacio plenamente, porque de una manera trascendente su esencia llena todo espacio”.

18. Fue sobre este principio que el Apóstol argumentó cuando disputó con los educados atenienses. Dios “no está lejos de cada uno de nosotros”, esto es, está íntimamente cerca y presente con nosotros; “porque en él vivimos, nos movemos y somos”. Si las cosas viven, Dios está en ellas y les da vida. Si las cosas se mueven, Dios les imparte su movimiento. Si las cosas poseen ser, ese ser está en Dios. Cada objeto aparece a nuestra vista en la superficie de la tierra, o en la expansión sobre nosotros, anuncia su presencia. Por Él, el sol brilla, el viento sopla, la tierra está vestida con vegetación, y las olas del océano se levantan y caen. En todas partes Él existe en la plenitud de la perfección. El universo es un magnífico templo, edificado por sus propias manos, donde se manifiesta a sí mismo a sus criaturas inteligentes. El Habitante divino lo llena, y cada parte brilla con su gloria (Wakefield, *Chr. Th.*, 150).
19. A. Hahn declara que, de la historia de las varias opiniones que han prevalecido respecto a la omnipresencia de Dios, parece que la mayoría de los errores han surgido al confundir las ideas del cuerpo y la sustancia. Al hacer esto nuestro autor ha seguido el ejemplo de Reinhard, Morus, Doederlein y otros, quienes adoptaron la filosofía de Leibnitz y Wolf. Al negarle a Dios un cuerpo, y así evitar los errores del panteísmo, parece que al mismo tiempo, inconscientemente, le niegan sustancia, y lo transmutan a un pensamiento no esencial, y luego lo ubican de alguna manera más allá de los límites del universo, desde donde Él mira y ejerce su poder sobre todas sus obras; en ellas, pues, Él no está presente excepto por su conocimiento y agencia (Knapp, *Chr. Th.*, 106).

Georg Christian Knapp señala que algunos de los teólogos antiguos sostuvieron más que otros la posición bíblica que tanto la presencia sustancial como eficiente de Dios estaban involucradas en su omnipresencia. La tendencia a separar las dos, si se pudiera, lleva al énfasis equivocado. Así John Miley ve solamente en la omnipresencia la eficiencia divina, y tiende a minimizar la noción de una esencia divina omnipresente como el fundamento necesario de la omniscencia y la omnipotencia. Sostiene que la agencia personal es para nosotros la única realidad vital de esta presencia. Es a esta posición que el doctor Hills objeta, sosteniendo que esta omnipresencia no debe entenderse como una mera presencia en conocimiento y poder, sino una omnipresencia de la esencia divina. Sin embargo, esto de ninguna manera ha de interpretarse en el sentido panteísta (compárese con Hills, *Fund. Th.*, I:230ss). Miner Raymond, con su típico y abarcador entendimiento de la verdad, reúne ambas fases de ésta en la siguiente declaración: “Aquellas ideas que son inconsistentes con las representaciones de la Biblia y los entendimientos comunes tienen que rechazarse. Por ejemplo, si se afirma que Dios está en todas partes presente por extensión o difusión, de tal manera que pudiera decirse que una parte de Dios está aquí y una parte de Dios allá; o si se dice que Dios está presente en todas partes solamente por su conocimiento y su poder; tales puntos de vista tienen que rechazarse, porque la verdad requiere que nosotros concibamos que la esencia divina es ilimitada tan plena y tan perfectamente como lo son los atributos divinos. Dios, como todo lo que es Dios, está en todas partes siempre; la esencia infinita es incapaz de división y separación; la esencia y el atributo, inmutablemente inseparables, llenan la inmensidad; el todo Dios que está en todas partes es una verdad percibida tanto por la piedad como por la sana filosofía” (Raymond, *Syst. Th.*, I:328).

20. Procediendo de este principio, podemos abundar en unas cuantas inferencias importantes. (I) La omnipotencia de Dios es la base y secreto de toda eficiencia, o lo que llamamos causalidad. Ningún argumento, no importa que tan plausible sea, nos puede robar de la convicción indestructible de que existe un poder en la naturaleza de las cosas que llamamos

causa; que hay una conexión entre los eventos que es más que secuencia. Respecto a casi todo atributo de Dios, pero en este caso con más claridad que lo común, percibimos en nosotros mismos el reflejo finito del Infinito. Estamos conscientes de producir efectos de los cuales somos su causa. De eso, recordando dos cosas, nos levantamos a la Omnipotencia Divina. (II) El alcance de nuestra causación directa es excesivamente limitado: muy decisivo hasta donde se extiende, pronto alcanza su término. En la economía interior de nuestra naturaleza espiritual es comparativamente grande; en el gobierno de nuestra constitución corporal, menos; en nuestra acción sobre otros ha disminuido rápidamente; y en nuestra acción sobre la naturaleza externa, se ha ido. . . (III) Todo poder en nosotros se deriva de Él: Él es la fuente absoluta de toda causación. No es simplemente que Él puede hacer todas las cosas; sino que todas las cosas que se hacen son hechas por la operación de causas que le deben su eficiencia a Él, aunque en muchos casos la eficiencia es contraria a su voluntad (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:311-312).

En la explicación de la paradoja anterior, William Burton Pope dice: “En la sabiduría infinita de Dios, cosas contrarias a su voluntad, en un sentido, se permiten por su voluntad en otro. Esto lleva al misterio original de que el Todopoderoso creó seres capaces de caer de Él; y de nuevo al misterio presente que la omnipotencia sostiene en ser criaturas que se oponen a su autoridad; y luego al mismo misterio en su forma consumada, que la omnipotencia preservará en el ser, no en realidad a rebeldes activos en contra de su autoridad, sino a espíritus separados de Él mismo. Es la solemne peculiaridad de este atributo, en común con la sabiduría y bondad, que es estorbado y contrariado, por decir así, por las criaturas que le deben su origen. Pero los mismos tres atributos son conspicuos en la economía redentora (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:313).

21. Dios no puede hacer aquello que le es repugnante a cualquiera de sus perfecciones. No puede mentir, o engañar, o negarse a sí mismo, porque hacerlo sería injurioso a su verdad. No puede amar al pecado, porque esto sería inconsistente con su santidad. No puede castigar al inocente, porque esto destruiría su bondad. Sin embargo, esto no es una imposibilidad física, sino moral, y no es, por tanto, una limitación de la omnipotencia; pero atribuir un poder a Dios que es inconsistente con la rectitud de su naturaleza, no es magnificarlo, sino rebajarlo (Wakefield, *Chr. Th.*, 148-149).
22. Respecto a la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, como él expresa estos términos, Charles Hodge dice: “Esta distinción es importante, porque traza la línea entre lo natural y sobrenatural, entre aquello que se debe a la operación de las causas naturales, sostenidas y guidas por la eficiencia providencial de Dios, y lo que se debe al ejercicio inmediato de su poder. Esta distinción, ciertamente, es rechazada por la filosofía moderna”. La filosofía moderna sostiene que Dios, al crear y sostener al mundo, lo hace como un todo. Por tanto, nada está aislado y consecuentemente no hay actos individuales sino solamente la eficiencia general de parte de Dios. Nada se refiere a su agencia inmediata. Todo es natural, y por tanto, los milagros así como las providencias especiales se rechazan (compárese con Hodge, *Syst. Th.*, I:410.)
23. Miner Raymond dice, sobre las representaciones de la Biblia respecto al poder divino, que ellas son “incomparables en su perspicuidad y su sublimidad; perspicuas porque están escritas por la inspiración del Todopoderoso, quien solo puede comprender la medida de su poder; y sublimes porque la cosa descrita es en sí misma la perfección de la sublimidad. Estas no son palabras inventadas por una fantasía poética, sino las palabras de verdad y sobriedad, literalmente presentando el pensamiento intencionado (Raymond, *Syst. Th.* I:320ss).

Foster afirma que, aparte del primer capítulo de Génesis, quizá la mejor descripción de la omnipotencia física sea la que se encuentra en Job 38.

24. William Newton Clarke intenta una explicación parecida a la de William Burton Pope al sostener un doble aspecto de la omnisciencia, un conocimiento del universo según existe eternamente como su propia idea, y un conocimiento de ese universo como existe en el tiempo y el espacio, y por tanto como un proceso perpetuo del devenir. Esto vuelve a la idea del Logos como un pleroma. El doctor Clarke ofrece esto a manera de una explicación de cómo Dios puede tener a la misma vez la presciencia de las cosas bajo el orden temporal y un conocimiento simultáneo en el orden eterno (compárese con Clarke, *Outline of Chr. Th.*, 82).
25. Dice Charles Hodge: “Toda esta dificultad surge de suponer que la contingencia es esencial a la agencia libre. Si un acto puede ser seguro que acontezca, y sin embargo libre respecto al modo de su acontecimiento, la dificultad se desvanece. Es claro que los actos libres pueden ser absolutamente seguros, porque han sido predichos en una multitud de casos. Era seguro que los actos de Cristo serían santos, y sin embargo serían libres. La santidad continua de los santos en el cielo es segura, y sin embargo es perfectamente libre. La presciencia de Dios es inconsistente con una falsa teoría de la agencia libre, pero no con la verdadera doctrina al respecto. Después de Agustín, el punto de vista común de enfrentar la dificultad de reconciliar la presciencia con la libertad, era presentarla como meramente subjetiva. La distinción entre el conocimiento y la presciencia está solamente en nosotros” (Hodge, *Syst. Th.*, I:401).
26. Georg Christian Knapp expresa el argumento como sigue: “La presciencia de Dios, la cual se contiene, invade la libertad de la voluntad en el hombre y otros seres morales. Porque si Dios conoce de antemano todas las cosas, y es infalible en su conocimiento, cualquier cosa que Él sepa que tiene que tomar lugar, por tanto, es necesaria, y ya no depende de la libertad del hombre. Pero este argumento es falaz; porque el hombre no desempeña una acción u otra porque fue conocida de antemano por Dios; más bien, Dios conoció de antemano la acción, porque el hombre, en el ejercicio de su libre albedrío, la desempeñaría” (Knapp, *Chr. Th.*, 104).

El gran argumento de Richard Watson se puede resumir como sigue: “La gran falacia en el argumento de que la segura presciencia de una acción moral destruye su naturaleza contingente está en suponer que la contingencia y la seguridad están opuestas una a la otra. . . Sin embargo, si el término contingente en esta controversia tiene algún significado definido, como aplicado a las acciones morales de los seres humanos, tiene que significar su libertad, la cual se opone no a la seguridad, sino a la necesidad. . . Las acciones libres conocidas de antemano, por tanto, no cesarán de ser contingentes. Pero ¿cómo permanece el caso respecto a su seguridad? Precisamente sobre el mismo cimiento. La seguridad de una acción necesaria conocida de antemano no resulta del conocimiento de la acción, sino de la operación de la causa necesaria; y de igual manera, la seguridad de una acción libre no resulta del conocimiento de ella, lo cual en lo absoluto es su causa, sino de la causa voluntaria, esto es, la determinación de la voluntad. No altera el caso en lo mínimo decir que la acción voluntaria pudo haber sido de otra manera. Si hubiera sido de otra manera, el conocimiento de ella hubiera sido de otra manera; pero así como la voluntad que da a luz la acción no depende del conocimiento previo de Dios, sino del conocimiento de la acción sobre la previsión del escogimiento de la voluntad, ni la voluntad ni el acto están controlados por el conocimiento, y la acción, aunque prevista, todavía es libre y contingente. La presciencia de Dios, entonces, no tiene influencia sobre la libertad o la seguridad de las acciones, porque esta razón llana es el conocimiento y no la influencia; y las acciones pueden ser ciertamente conocidas previamente, sin que se conviertan en necesarias por ese conocimiento previo (Watson, *Institutes*, I:379ss).

27. Richard Watson ofrece los siguientes signos de la sabiduría: (1) El primer carácter de la sabiduría es actuar para fines dignos. Actuar con diseño es carácter suficiente de la inteligencia; pero la sabiduría es el ejercicio correcto y propio del entendimiento. (2) Es otro signo de la sabiduría que el proceso por el cual alguna obra se logra sea simple, pero que muchos efectos se produzcan de uno o pocos elementos. “Cuando cada esfuerzo diverso tiene una causa particular separada, ello no resulta placentero para los espectadores, puesto que no se le descubre su designio; pero una obra es contemplada con admiración y delicia como resultado de una deliberación profunda, complicada en sus partes, y sin embargo simple en su operación, cuando una gran variedad de efectos se ven brotar de un principio que opera uniformemente” (Abernathy sobre *Atributos*) (compárese con Watson, *Institutes*, I:405ss.)
28. Richard Watson presenta una discusión interesante y útil sobre este asunto cuando ofrece el punto de vista antiguo, con porciones algo extensas de *Natural Theology* de Paley, *Origin of Evil* de King, *Testimony of Natural Philosophy to Christianity* de Gisborne, y *Remarks on the Refutation of Calvinism* de Scott. El tono de la apología es colocar la naturaleza en una mejor luz que lo que comúnmente se hace por aquellos que, al verla bajo la maldición y consecuencias del pecado, no encuentran nada bueno en ella.
- En tiempos recientes, *The Philosophy of the Christian Religion*, por A. M. Fairbairn, rector de la Universidad Mansfield, en Oxford, es un intento sincero y reverente de presentar una verdadera filosofía de la religión cristiana. Cualquiera que sea el juicio que pudiera formarse respecto a sus conclusiones, todos admitirán que en cuanto a erudición y candor, el libro es de un alto nivel.
29. Dios es la síntesis de todo bien por virtud de su ser mismo; Él es la perfección tanto metafísica como ética (Kubel).
30. El Dios cuya gloria llenaba el templo, y revelaba la falta de santidad de todos aquellos que se acercaban a Él, sin embargo invitaba a los no santos a acercarse y ser santificados. ¿Fue entonces por los rayos de su santidad brillando sobre ellos y a sus alrededores? De seguro que no. El misterio de esa paradoja fue este: que el atributo que separaba a Dios de los pecadores, y a Él mismo, se resolviera solamente por el sistema de la expiación de los sacrificios que tipificaba la gran expiación, a través de la cual la satisfacción ofrecida a la justicia divina abría el compañerismo de amor entre Dios y el hombre (Pope, *Compend. Chr. Th.* I:334).
31. La bien conocida pregunta: ¿Es el bien, bien, porque Dios lo quiere, o Dios lo quiere porque es bien?, no está propiamente planteada. La pregunta no es respecto a lo que Dios quiere, sino respecto a su esencia. El bien es bien por la simple razón de que es un fluir, una automanifestación del mismísimo Dios. Esto también responde a la pregunta de la base para la justicia. Dios es la justicia; una criatura hace justicia cuando armoniza con Dios —esto es, cuando cumple el fin fijado divinamente para su ser. Las definiciones de la santidad y la justicia divina son de un mismo carácter. La santidad de Dios es aquel atributo en virtud del cual Él toma su propio yo absolutamente perfecto como la norma de toda su actividad. Su santidad, como se revela al ser humano, y como la que revela al ser humano el propósito de Dios en crearlo, constituye la justicia de Dios y del hombre” (Summers, *Systematic Theology*, 99).
32. Julius Mueller en su doctrina de la Trinidad declara que “Su significado más íntimo es que Dios tiene en sí mismo el objeto de su amor eterno y totalmente adecuado, independiente de toda relación con el mundo. “Me has amado desde antes de la fundación del mundo” (Juan 17:24). Esto requiere igualmente la unidad de la esencia, y lo distintivo de las Personas. Porque sin la distinción de las Personas, sin un Yo y un Tú, no puede haber amor. De nuevo, sin la unidad de la esencia, seguiría del amor de Dios una relación nece-

saría con una esencia distinta de la de Dios. Por tanto, ambas están implicadas en lo que se dice del Logos en el principio del evangelio de Juan” (Mueller, *The Chr. Doct. of Sin*, II:136ss).

33. William Burton Pope declara que, si tomamos las palabras, “me has amado desde antes de la fundación del mundo”, y las conectamos con aquellas que inmediatamente las preceden, “los has amado a ellos como también a mí me has amado”, y luego, con la garantía de, “como el Padre me ha amado, así yo os he amado”, y éstas, una vez más, con el mandamiento, “Que os améis unos a otros; como yo os he amado”, aflorará cuán perfecta es la identidad en clase entre el amor finito e infinito, entre el reflejo en nosotros y la realidad en la Trinidad esencial, y qué tan profundo es el significado de estas palabras: “El amor es de Dios”, una forma de expresión que no se utiliza de ninguna otra gracia. Dice: “Así que, podemos repetir confiadamente que cosas más gloriosas no se dicen de ninguna otra que de la perfección divina del amor” (Pope, *Compend. Chr. Th.*, 344-345).
34. La aplicación de Ritschl de estos principios está viciada por dos cosas: (1) hace que el amor resida solamente en la voluntad, y por tanto ve al amor de Dios como voluntad sin contenido emocional; (2) su falta de una concepción propia de la Trinidad le hace imposible proveer fundamento verdadero alguno, ya sea para el amor o la santidad. Fracasa en ver que el amor de Dios está principalmente dirigido al Hijo y sólo secundariamente hacia la comunidad cristiana, y como consecuencia ignora la Trinidad inmanente o esencial.
35. Este afecto o sentimiento en Dios, originando y dirigiendo la economía de redención, no se reveló plenamente hasta que el Señor mismo lo reveló. Y cuando lo reveló, se reservó para un servicio: presidir en la cruz y en la recuperación de la humanidad. Ningún récord o registro de las perfecciones divinas, relacionado al universo creado como tal, contiene la del amor. Se alude con frecuencia a su bondad y misericordia como la aproximación más cercana al atributo que nunca se vuelve hacia nada sino los objetos del amor redentor. Pero finalmente vino el tiempo para la nueva revelación, o a lo menos la revelación más completa, del atributo que gobierna todo el resto: aquel que, para adoptar la palabra del apóstol Santiago, es la *ley real* en Dios y en el ser humano (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:345ss).

CAPÍTULO 15

LA TRINIDAD

La doctrina evangélica de la Trinidad afirma que la deidad es una sola sustancia, y que en esta sustancia hay una triplicidad de personas. Quizá la declaración más simple de esta verdad se encuentre en el Credo Niceno, que expresa: “Hay un solo Dios vivo y verdadero... Y en la unidad de esta Deidad hay tres Personas, de una sustancia, poder y eternidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”. La doctrina de la Trinidad es una de las más profundas, y más sagradas, en el sistema cristiano. Stearns señala que San Agustín, al principiar uno de los libros en su tratado sobre la Trinidad, musita la siguiente oración: “Imploro primero ayuda para entender lo que explicar intento, y pido perdón, si en algo yerro, a Dios nuestro Señor, en quien siempre debemos pensar dignamente, y a quien en todo tiempo debemos bendición de alabanza, sin que haya palabra capaz de darle a conocer” (*De Trinitate*, v. i, 1). No necesitamos inquirir si Dios se hubiera o no revelado a sí mismo como Trinidad si el hombre hubiera permanecido sin pecar. Pero sabemos que es en el misterio de la redención que esta verdad adquiere una clara visión. La razón pudo haberla sospechado, pero sólo en el Cristo redentor se hizo visible. Y es que no podemos entrar en este sacratísimo santuario de la fe cristiana por el sendero del conocimiento humano, sino sólo a través de Cristo, quien es el Camino, como también la Verdad y la Vida.

La base experimental de la doctrina. La doctrina de la Trinidad en la Biblia es como aire húmedo. La refrescante ola de reflexión a través de la cual la iglesia pasó, condensó su pensamiento y precipitó lo que durante todo el tiempo había estado diluido. Aunque existen nociones

filosóficas de la Trinidad, sin embargo, el análisis filosófico probablemente nunca pudo haberla producido, y ciertamente no la produjo. Brotó como una expresión de la experiencia, y ello, también, de una experiencia compleja y rica. La doctrina es un intento de simplificación, declarando y resumiendo brevemente lo que se ha dado con mayor detalle en el Nuevo Testamento. Fue religión antes de ser teología, y para que pueda ser eficaz, de nuevo tiene que hacerse, en cada uno de nosotros, religión así como teología.

La doctrina de la Trinidad no es, pues, meramente teórica o especulativa. Es intensamente práctica. Con ella está enlazada nuestra eterna salvación. Se reveló históricamente en estrecha conexión con la redención, y no meramente como una concepción metafísica o teológica abstracta. Dios el Padre envió a su Hijo al mundo para redimirnos; Dios el Hijo se encarnó con el propósito de salvarnos; y el Espíritu Santo aplica la obra redentora a nuestras almas. Por tanto, la Trinidad está vitalmente involucrada en la obra de redención, y es desde de este aspecto práctico y religioso de la doctrina que la verdad se debe aproximar. A causa de su importancia para la conducta y destino humano, ha sido necesario definirla metafísicamente con el fin de evitar su perversión por el pensamiento especulativo. La doctrina, aunque recibe contribuciones de los varios sistemas y tipos de filosofía, no debe su origen a ninguno de ellos, ni jamás alguno de ellos podrá explicarla plenamente.

La experiencia de los apóstoles y los primeros discípulos fue intensamente religiosa, rica, lozana y totalmente convincente. Las Epístolas de San Pablo, que integran una puerta abierta al pensamiento y vida del Nuevo Testamento, revelan una religión completamente organizada, una iglesia que vive la creencia ardiente de que Cristo, como el Hijo de Dios divinamente glorificado, le estaba dando su vida por el Espíritu Santo. Pero el judaísmo tardó al que esta nueva religión llegó, también era una religión plenamente organizada, ardiendo en la fe en un solo Dios, en la ley revelada de Dios, y en la venida del reino de Dios. Sostuvo también a lo menos algunas creencias en un Mesías que debería estar vinculado con el Espíritu del Señor, y por su medio inaugurar el nuevo reino. Lo que pasó entre estos dos puntos de vista ha de ofrecernos la pista para una solución del problema. Primero, Jesús había aparecido en un ministerio como el de los antiguos profetas, había sido reconocido después como el Mesías por algunos de sus discípulos, lue-

go había reclamado el título en Jerusalén, luego fue considerado con reverencia religiosa por sus discípulos, desacreditado y asesinado por los gobernantes, dejando atrás Él a unos seguidores totalmente desanimados y desolados. Segundo, inmediatamente después siguieron muchas apariciones de Jesús resucitado y glorificado, y éstas convirtieron el testimonio de los discípulos en uno de gozo triunfante. Tercero, después de una breve permanencia en Jerusalén, había habido un derramamiento del Espíritu Santo de acuerdo con la promesa; y esto resultó en un esfuerzo misionero confiado y triunfante. Estos hechos eran suficientes para cerrar la brecha, y explicaban los logros del ministerio del evangelio a través de una continuación de la presencia mística de Cristo en la iglesia. Tuvo, necesariamente, que dársele a Cristo una atención creciente en el pensamiento de la iglesia. Había demostrado que era el Mesías por la resurrección de los muertos, y el derramamiento del Espíritu Divino. Por lo tanto, se le invocaba en oración, y sin marcadas distinciones personales, fue llamado Dios.

EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA ESCRITURA

Es a la Biblia que tenemos que volver como el fundamento para nuestra fe tanto en la unidad como en la trinidad de Dios. Así como Dios puede ser conocido sólo a través de su propia revelación, así también las distinciones trinitarias que se relacionan a la vida interna de la Deidad sólo se pueden conocer de la misma manera (compárese con 1 Corintios 2:10-12).

La unidad de Dios. Que el Señor nuestro Dios es un solo Señor, es una verdad aseverada o implicada a través de todo el cuerpo de la Escritura. Desde los tiempos más primitivos el israelita confesaba su fe, como lo hace ahora, con las palabras: “Oye, Israel: Jehová, nuestro Dios, Jehová uno es” (Deuteronomio 6:4). En medio de las formas más seductoras del politeísmo, era necesario que el israelita fuera meticulosamente instruido en la unidad divina. El primero y fundamental mandamiento, por tanto, era: “No tendrás dioses ajenos delante de mí” (Éxodo 20:3). Por lo cual encontramos tales declaraciones como: “Jehová es Dios y... no hay otro fuera de él” (Deuteronomio 4:35; compárese con 1 Reyes 8:60). De Jehová, dice Isaías: “¡Yo, Jehová, este es mi nombre! A ningún otro daré mi gloria, ni a los ídolos mi alabanza” (Isaías 42:8), y “Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí

no hay Dios” (Isaías 44:6). “¡No hay Dios sino yo! ¡No hay Roca, no conozco ninguna!” (Isaías 44:8). En el Nuevo Testamento encontramos las mismas declaraciones explícitas. “Jesús le respondió: El primero de todos los mandamiento es: ‘Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor uno es’” (Marcos 12:29). “Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado” (Juan 17:3). “¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles” (Romanos 3:29). “No hay más que un Dios. Aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), para nosotros, sin embargo, solo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por medio del cual han sido creadas todas las cosas y por quien nosotros también existimos” (1 Corintios 8:4-6). “Y el mediador no lo es de uno solo; pero Dios es uno” (Gálatas 3:20; compárese con 1 Timoteo 1:17; 2:5; Santiago 2:19).

La trinidad de Dios. Que Dios es igualmente considerado como una Trinidad, está también claro en la Biblia. La prueba generalmente se deriva de la teofanía al tiempo del bautismo de Cristo; y del hecho que en la Biblia, los nombres divinos, los atributos divinos, las obras divinas y la adoración divina son atribuidos respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La fórmula bautismal es el texto fundamental en el que dos Personas se unen con el Padre de una manera que no se encuentra en ninguna otra parte de la Biblia. “Por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Mateo 28:19). Estrechamente asociadas con la fórmula bautismal están las bendiciones que unen los tres nombres de la Deidad: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros. Amén” (2 Corintios 13:14); y también los dones del Espíritu como en 1 Corintios 12:4-6: “Ahora bien, hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo. Y hay diversidad de actividades, pero Dios, que hace todas las cosas en todos, es el mismo”. Siendo que aquellos que reconocen la existencia de un Dios personal nunca cuestionan su paternidad, es evidente que la pregunta respecto a la Trinidad se resuelve en la prueba de la deidad del Hijo y del Espíritu Santo.

*El concepto del Antiguo Testamento.*¹ Ha habido mucha discusión en teología respecto a si el Antiguo Testamento nos ofrece o no una revelación de la Trinidad. Entre los antiguos dogmáticos, Quenstedt sostuvo que siendo que esta doctrina es necesaria para la salvación, tiene que haberse enseñado claramente en el Antiguo Testamento y haber sido conocida por los santos del Antiguo Testamento. Calovius, de igual manera, enseñó que la doctrina es explícita en el Antiguo Testamento, y encontró falto a Calixto por enseñar que solamente estaba implícita. Sin embargo, el pensamiento moderno parece favorecer la posición de Calixto. El doctor Stump, un teólogo luterano del tiempo presente, rompe con el pensamiento de los antiguos dogmáticos de su iglesia, y asegura que la doctrina de la Trinidad no es explícitamente enseñada en el Antiguo Testamento, que es una verdad del Nuevo Testamento, y que no se pudo haber conocido sino hasta que se reveló en Cristo, que los judíos nunca la encontraron en el Antiguo Testamento, y que si no tuviéramos más revelación que la contenida en éste, estaríamos ignorantes de la doctrina (Stump, *The Christian Faith*, 47-48). Podemos confiadamente asumir la posición de que la doctrina de la Trinidad, como todas las otras verdades del Nuevo Testamento, estaba contenida, en germen, en el Antiguo Testamento; y que sólo con la revelación de Dios en Cristo podía desarrollarse por completo. A la clara luz de la dispensación cristiana, existen muchos pasajes en el Antiguo Testamento que se ve que contienen implícitamente la doctrina de la Trinidad. Estas insinuaciones se encuentran en el uso plural de los nombres de Dios, en el Ángel de Jehová, en la bendición aarónica, en el trisagio, en el uso de los términos Palabra y Sabiduría, y en las descripciones del Mesías.

El uso de los nombres plurales para designar a la Deidad es frecuente en la Biblia. En ocasiones se atribuye esto al sentido de la majestad, así como los pronombres plurales se usan editorialmente en el tiempo presente. Sin embargo, los teólogos de toda época han asegurado que es imposible explicar el uso del plural en lugar de los nombres en singular, a menos que hubiera una pluralidad de personas en la Deidad. Por lo cual, existe una alusión a la doctrina de la Trinidad que, en el progreso de la revelación, sería con el tiempo claramente revelada. Este uso plural se encuentra en la oración inicial del Génesis, donde se declara: “En el principio creó Dios [i.e., *Elohim* o los Dioses] los cielos y la tierra” (Génesis 1:1). De nuevo, se encuentra en el versículo 26: “Entonces

dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”, y también en Génesis 3:22: “Luego dijo Jehová Dios: El hombre ha venido a ser como uno de nosotros”. Samuel Wakefield dice que se prefiere el plural aún cuando la intención es afirmar, de la manera más solemne, la unidad de Dios. “Oye, Israel: Jehová, nuestro Dios [*Elohaynu*, nuestros Dioses], Jehová uno es” (Deuteronomio 6:4). Tampoco se restringe el plural simplemente a los nombres divinos. Se aplica a otros términos que se refieren al Ser divino. “Si, pues, yo soy padre [*Adonim*, Amos], ¿dónde está mi honra?” (Malaquías 1:6). “Acuérdate de tu Creador [*Eth Boreka*, tus Creadores] en los días de tu juventud” (Eclesiastés 12:1). “Porque tu marido es tu Hacedor [*Boalaik Osaik*, tus Hacedores]” (Isaías 54:5; compárese con Wakefield, *Christian Theology*, 182). El “ángel de Jehová”, que se emplea desde Génesis hasta Malaquías, es otra expresión que contiene implícitamente el pensamiento de la Trinidad. El “ángel” es el mensajero o manifestación de Dios, que, aunque separado de Dios, no obstante se identifica con Él. Aunque la frase, en ocasiones, se usa para denotar un mensajero humano, y en otras, un ángel creado, se emplea, con estas pocas excepciones, para designar al Logos pre-encarnado. Sus manifestaciones en forma angélica o humana, auguraban su aparición en la carne. En un caso (Éxodo 23:20-21) hay una referencia a Jehová, al ángel de Jehová, y al Espíritu, y se encuentra este último en la expresión, “mi nombre está en él”. La palabra “ángel” en ocasiones se usa con el plural Elohim. La bendición aarónica emplea la palabra Jehová en un sentido triple: “Jehová te bendiga y te guarde. Jehová haga resplandecer su rostro sobre ti y tenga de ti misericordia; Jehová alce sobre ti su rostro y ponga en ti paz” (Números 6:24-27). Se puede decir que los tres componentes de esta forma corresponden al “amor del Padre”, “la gracia del Señor Jesucristo” y “la comunión del Espíritu Santo” (compárese con 2 Corintios 13:14).

Estrechamente relacionado a esto está el trisagio o triple uso de la palabra “santo” en el acto de adoración. Ya que el lugar interior del santuario judío era conocido como el “lugar santísimo”, podemos entender que esto signifique el lugar santo de los santos. Fue aquí donde los serafines cubrieron sus rostros y clamaron uno al otro diciendo: “¡Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos!” (Isaías 6:3). Este es un acto de adoración donde el término santo se usa igual y apropiadamente para cada una de las Personas de la adorable Trinidad, y a este acto se

responde desde la más excelente gloria en el mismo lenguaje de pluralidad. “Después oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá por nosotros?” (Isaías 6:8). Es interesante notar el trato trinitario de este pasaje bíblico de parte de los escritores del Nuevo Testamento, apóstoles Juan y Pablo. Por todas partes se reconoce el término “Jehová de los ejércitos” como una referencia al Padre. San Juan consideró que la visión se refería a Cristo el Hijo cuando escribió: “Isaías dijo esto cuando vio su gloria, y habló acerca de él” (Juan 12:41). En el versículo previo se hace referencia a la futilidad de la misión que se entregó a Isaías el profeta (compárese con Juan 12:39-40; Isaías 6:9-11), una profecía que Pablo atribuye al Espíritu Santo: “Bien habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías a nuestros padres, diciendo: ‘Ve a este pueblo y diles: De oído oiréis y no entenderéis; y viendo veréis y no percibiréis’” (Hechos 28:25-26). Así es, entonces, cómo pasajes bíblicos tardíos consideran el trisagio una referencia a la Trinidad. Las descripciones del Mesías que se encuentran en el Antiguo Testamento también se refieren implícitamente a la Trinidad, aunque éstas serán consideradas en un párrafo posterior. Aquí es suficiente mencionar sólo dos de ellas. Isaías, al referirse al Mesías, dice: “Y ahora me envió Jehová el Señor, y su espíritu” (Isaías 48:16), palabras que manifiestamente fueron habladas por el Mesías, que se declara a sí mismo enviado por “el Espíritu del Señor”. La segunda referencia es similar, y se encuentra en Hageo 2:4-7: “Yo estoy con vosotros, dice Jehová de los ejércitos. Según el pacto que hice con vosotros cuando salisteis de Egipto, así mi espíritu estará en medio de vosotros, no temáis. Porque así dice Jehová de los ejércitos... haré temblar a todas las naciones; vendrá el Deseado de todas las naciones”. Aquí se encuentra una triple referencia a Jehová de los ejércitos, a su Espíritu, y al Mesías como el “Deseado de todas las naciones”.

El Hijo y el Espíritu en el Antiguo Testamento. No existe un pre-anuncio directo e inmediato del Hijo en el Antiguo Testamento, puesto que la paternidad de Dios no se había revelado como tal. Tanto la paternidad como la filiación son revelaciones del Nuevo Testamento, y la una esperó por la otra. Pero la idea de la filiación permea la totalidad de las Escrituras del Antiguo Testamento, desde el primer versículo de Génesis hasta el último de Malaquías. Se ha de admitir también menciones ocasionales del Hijo. Ya hemos indicado que indicios de la Segunda Persona de la Trinidad se encuentran sobre todo en expresiones

tales como “el ángel de Jehová”, “la Palabra o Sabiduría”, y las descripciones del Mesías. El “ángel de Jehová” se refiere directamente al Logos eterno, quien, aunque distinto de Jehová, sin embargo es Jehová mismo. “Llamó el ángel de Jehová a Abraham por segunda vez desde el cielo, y le dijo: Por mí mismo he jurado, dice Jehová” (Génesis 22:15-16). Aquí el “ángel de Jehová” es claramente identificado con Jehová. Fue el “ángel de Jehová” quien llamó a Moisés desde la zarza ardiendo y dijo: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios” (Éxodo 3:6; compárese con Génesis 16:9-11; 48:4; Éxodo 23:20-21; Jueces 13:20-22). El segundo indicio de la divina filiación se encuentra en el uso de los términos “palabra” y “sabiduría”, los cuales aluden de una manera más clara al Logos divino que habría de encarnarse a la semejanza de los hombres. La “Palabra” aparece en forma velada en el tercer versículo de Génesis: “Dijo Dios: ‘Sea la luz’. Y fue la luz” (Génesis 1:3). El vocablo “dijo” es el primer indicio del Logos o Palabra. Esto aparece de una forma más clara en la personificación de la Sabiduría que encontramos en Proverbios, capítulo 8, y parte del 9. Aquí la dama Sabiduría aparece en contraste con la “mujer necia” (Proverbios 9:13-18). “¿Acaso no clama la Sabiduría...? Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras... con él estaba yo ordenándolo todo. Yo era su delicia cada día y me recreaba delante de él en todo tiempo” (Proverbios 8:1, 22, 30). Por tanto, podemos decir que la Palabra aparece al principio de forma abstracta, luego personificada, y finalmente como el Verbo que “se hizo carne” (Juan 1:1-18). Es en las descripciones del Mesías que encontramos la visión más clara de la Segunda Persona de la Trinidad como el Hijo Divino.² “Porque un niño nos ha nacido, hijo nos ha sido dado, y el principado sobre su hombro. Se llamará su nombre ‘Admirable consejero’, ‘Dios fuerte’, ‘Padre eterno’, ‘Príncipe de paz’” (Isaías 9:6). “Pero tú, Belén Efrata, tan pequeña entre las familias de Judá, de ti ha de salir el que será Señor en Israel; sus orígenes se remontan al inicio de los tiempos, a los días de la eternidad” (Miqueas 5:2). “Tu trono, Dios, es eterno y para siempre; cetro de justicia es el cetro de tu reino. Has amado la justicia y aborrecido la maldad; por tanto, te ungió Dios, el Dios tuyo, con óleo de alegría más que a tus compañeros” (Salmos 45:6-7; compárese con Hebreos 1:8-9). “Yo envío mi mensajero para que prepare el camino delante de mí. Y vendrá súbitamente a su Tem-

plo el Señor a quien vosotros buscáis y el ángel del pacto, a quien deseáis vosotros, ya viene, ha dicho Jehová de los ejércitos” (Malaquías 3:1). Éste es el “ángel del pacto”, el Cristo que introdujo la nueva dispensación.³

El Hijo y el Espíritu en el Nuevo Testamento. Es al Nuevo Testamento que tenemos que volvernos para la plena revelación del Hijo como la Segunda Persona de la Trinidad; y para la personalidad y deidad del Espíritu Santo como la adorable Tercera Persona. Es tal la riqueza de expresión encontrada en la Biblia que sería imposible considerar el alcance total de sus enseñanzas, por lo cual tenemos que reducir nuestra discusión a unos cuantos textos prueba.

La deidad de Cristo es apoyada por las siguientes clases de pasajes bíblicos: (1) Aquellos que se refieren a su preexistencia: “El que viene después de mí es antes de mí, porque era primero que yo” (Juan 1:15). “De cierto, de cierto os digo: Antes que Abraham fuera, yo soy” (Juan 8:58). “Yo soy el pan vivo que descendió del cielo” (Juan 6:51). “Nadie subió al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo” (Juan 3:13). “Ahora pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo existiera” (Juan 17:5). Aquí es claro que Cristo tenía existencia, no sólo antes de su encarnación, sino antes de la fundación del mundo.

(2) A Cristo se le aplican los nombres y títulos divinos. Se le llama Señor (Κύριος): “¡Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas!” (Mateo 3:3; compárese con Isaías 40:3). “Todo aquel que invoque el nombre del Señor, será salvo” (Romanos 10:13; compárese con Joel 2:32, donde se utiliza el término Jehová). Tomás se dirigió a Él como, “¡Señor mío y Dios mío!” (Juan 20:28), y Pedro lo llamó, “Señor de todos” (Hechos 10:36). Se le llama Dios: “En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). “De los cuales, según la carne, vino Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos” (Romanos 9:5). “Aguardamos la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo” (Tito 2:13). “Y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna” (1 Juan 5:20). (3) A Cristo se le adscriben atributos divinos, tales como aseidad o existencia propia (Juan 2:19; 10:17-18; 5:26); eternidad (Juan 1:1-2; 17:5, 24; Hebreos 1:8, 10-12; 1 Juan 1:2); omnipresencia (Mateo 18:20; 28:20; Juan 3:13; Efesios 1:21); omnisciencia (Mateo 9:4; 12:25; Mar-

cos 2:8; Lucas 6:8; 9:47; 10:22; Juan 1:48; 2:24-25; 10:15; 16:30; 21:17; Colosenses 2:3; Apocalipsis 2:23); omnipotencia (Mateo 28:18; Lucas 21:15; Juan 1:3; 10:18; 1 Corintios 1:24; Efesios 1:22; Filipenses 3:21; Colosenses 2:10; Apocalipsis 1:18); inmutabilidad (Hebreos 1:11-12; 13:8). (4) A Cristo se le atribuyen obras divinas: crea (Juan 1:3, 10; 1 Corintios 8:6; Colosenses 1:16; Hebreos 1:10); sostiene y preserva todas las cosas (Colosenses 1:17; Hebreos 1:3); perdona pecados (Marcos 2:5-10; Lucas 5:20-24; 7:47-49; Hechos 5:31); da el Espíritu Santo (Lucas 24:49; Juan 16:7; 20:22; Hechos 2:33); da paz (Juan 14:27; 16:33; Romanos 15:33; 16:20; 2 Corintios 13:11; Filipenses 4:9; 1 Tesalonicenses 5:23; Hebreos 13:20); da luz (Juan 1:4-9; 8:12; 9:5; 12:35, 46; 1 Juan 1:5-7; Apocalipsis 21:23); da vida eterna (Juan 17:2) y confiere dones espirituales (Efesios 4:8-13). (5) A Cristo se le ofrece adoración divina: “Lo adoraron, diciendo: Verdaderamente eres Hijo de Dios” (Mateo 14:33; compárese con Lucas 24:51-52; Hechos 1:24; 7:59-60; Hebreos 1:6; Apocalipsis 5:13). Aquí se pueden mencionar también las doxologías, las atribuciones de alabanza, y las bendiciones: “A él sea gloria ahora y hasta el día de la eternidad. Amén” (2 Pedro 3:18). “Al que nos ama, nos ha lavado de nuestros pecados con su sangre y nos hizo reyes y sacerdotes para Dios, su Padre, a él sea gloria e imperio por los siglos de los siglos. Amén” (Apocalipsis 1:5-6). “Gracia y paz a vosotros, de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (Romanos 1:7). “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Corintios 13:14).

La personalidad y deidad del Espíritu Santo no requieren una discusión tan extensa como la deidad del Hijo, puesto que muchos de los principios involucrados ya han sido considerados. Que la Persona del Espíritu Santo es distinta de la del Padre y del Hijo se enseña claramente en la Biblia. Se le llama “el Espíritu”, “el Espíritu de Dios”, “el Espíritu Santo”, “el Espíritu de gloria”. Nuestro Señor lo llama “el Consolador” u “otro Consolador”. Que el Espíritu Santo es más que un atributo o una influencia se desprende claramente de estas palabras de nuestro Señor: “Y yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre” (Juan 14:16). “Pero el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Juan 14:26). Aquí se declara expresamente que el Espíritu Santo es la tercera

Persona en la Santísima Trinidad, así como el Padre es la primera y el Hijo es la segunda. Existen también ciertos textos en los que sería mera redundancia hablar del Espíritu Santo como un poder o influencia de Dios: “Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret” (Hechos 10:38). “Para que abundéis en esperanza por el poder del Espíritu Santo” (Romanos 15:13). Aquí es evidente que el Espíritu Santo no se puede considerar como un poder, sino que tiene que pensarse como una persona. De nuevo, existen distintas representaciones simbólicas del Espíritu Santo, como la paloma en el bautismo de Jesús y el viento fuerte y las lenguas de fuego en el Pentecostés. Pero la evidencia mayor es el hecho de que el pronombre personal con un sustantivo neutro se utilice en referencia al Espíritu Santo. Es un desvío de la regla ordinaria usar un pronombre masculino con un sustantivo neutro, dice Charles Hodge, a menos que el masculino esté garantizado por el hecho de que la persona a quien se refiere se le pueda llamar “Él”. De aquí que el uso del pronombre masculino sea una evidencia contundente de que los escritores de la Biblia tenían como intención presentar la personalidad del Espíritu Santo.

Se puede demostrar bíblicamente la deidad del Espíritu Santo por medio de una comparación de textos, como en el caso de la filiación divina. El nombre de Dios, y sus atributos, obras y adoración, todos se aplican al Espíritu Santo. Será suficiente dar unas cuantas citas de las muchas encontradas en la Biblia: “¿Por qué llenó Satanás tu corazón para que mintieras al Espíritu Santo...? No has mentido a los hombres, sino a Dios” (Hechos 5:3-4). El apóstol Pablo en su referencia a los dones espirituales los atribuye al “mismo Espíritu” y declara: “Pero Dios, que hace todas las cosas en todos, es el mismo” (1 Corintios 12:6-11). También aplica el término “Señor” al Espíritu Santo: “El Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad” (2 Corintios 3:17). La obra de inspiración, como se ha señalado, es peculiarmente el oficio del Espíritu. Por eso leemos: “Dios, habiendo hablado... a los padres por los profetas” (Hebreos 1:1). San Pedro atribuye esta inspiración al Espíritu: “Los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2 Pedro 1:21), y a “el Espíritu de Cristo que estaba en ellos” (1 Pedro 1:11).

EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA IGLESIA

Durante los períodos apostólico y subapostólico, la doctrina de la Trinidad se sostuvo de una manera no dogmática. No hubo expresión científica o técnica para ella, ni se necesitaba, hasta que surgieron las herejías que demandaron declaraciones exactas y seguras. El hecho de esta indefinición, sin embargo, ha sido llevado demasiado lejos por los racionalistas. Los padres apostólicos y primitivos fielmente reproducen el espíritu del Nuevo Testamento.⁴ Estos aplican el término Dios (Θεός) a Jesucristo, a quien comúnmente conciben como el Dios-hombre. Clemente de Roma escribe: “Hermanos, debemos de concebir a Jesucristo como Dios; como juez de los vivos y los muertos” (Epístola II:1). Ignacio saluda a la iglesia en Éfeso como “unida y electa por una verdadera pasión, de acuerdo con la voluntad del Padre, y de Jesucristo nuestro Dios”; y a la de Roma, como “iluminada por la voluntad de Aquel que quiere todas las cosas que son de acuerdo con el amor de Jesucristo nuestro Dios”; y les insta a “que busquen las cosas invisibles en lugar de las terrenales”, “porque aún nuestro Dios Jesucristo, estando en el Padre, es más glorificado”. Los padres primitivos, Justino Mártir (c. 163), y Clemente de Alejandría (c. 220), representan el trinitarianismo griego; e Ireneo (c. 202), Hipólito (c. 235) y Tertuliano (c. 220), el trinitarianismo latino. Todos éstos sostuvieron las dos posiciones fundamentales católicas, una unidad de esencia y una distinción de personas como se expresa en Juan 10:30, “El Padre y yo uno somos”, esto es, un ser, no una persona (ἐλὼν καὶ ὁ Πατὴρ ἐν [not εἷς] ἐσμὲν).⁵

No pasó mucho tiempo después del cierre del período apostólico, sin embargo, para que las semillas del error principiaron a germinar y que brotaran varias herejías en la iglesia. Debe tenerse en mente que la construcción de la doctrina de la Trinidad en su forma teológica no creció tanto de una consideración de las tres Personas como de una creencia en la deidad del Hijo. La doctrina altamente metafísica, por tanto, brotó de una creencia vital entre los cristianos primitivos de que Cristo era el coigual Hijo de Dios. Tanto Ireneo como Tertuliano vincularon al Hijo y al Espíritu Santo con el Padre para formar una tríada que tendía hacia el dicitismo o el tricitismo según se considerara al Espíritu como personal o impersonal. Para guardarse de esto se introdujo la idea de subordinación, la cual daba precedencia al Padre, lo que llevó inmediatamente a lo que Tertuliano primero llamó monarquismo. Dice: “Por cierto que la gente simple, para no llamarlos ignorantes y

comunes —de quienes la porción más grande de los creyentes siempre está compuesta... retroceden de la economía... Expresan constantemente la acusación de que predicamos dos dioses o tres dioses... Dicen que nosotros sostenemos una monarquía” (Adv. Prax 3). Así se levantó el agudo problema de intentar relacionar a Cristo con Dios y todavía preservar la creencia en el monoteísmo.⁶ El monarquismo fue un intento vano de reconciliar la Trinidad con la unidad esencial de la Deidad, y tomó muchas formas. Todos estaban de acuerdo en negar la deidad de Cristo y del Espíritu Santo, y sostenían que sólo el Padre es Dios. La primera forma, la dinamista, que consideró a Cristo como una criatura, encontró su desarrollo en el subordinacionismo de Orígenes, y más tarde en el arrianismo. La segunda forma, conocida como modalista o sabeliana, identificó a Cristo con el Padre y consideró la Trinidad solamente como económica, esto es, simplemente como tres modos de manifestación. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran, pues, la misma Persona divina manifestándose en diferentes capacidades.

Teorías antitrinitarias. Los teólogos generalmente clasifican las teorías antitrinitarias como (1) monarquianismo; (2) trinitarismo nominal; y (3) humanitarianismo. William G. T. Shedd y el doctor Foster, ambos utilizan esta clasificación. (1) Monarquianismo. Los monarquianos, en virtud de una concepción errada de la naturaleza de la unidad divina, sostenían que la Trinidad le era irreconciliable. Dios el Padre era la única Persona quien, al encarnarse, lo llamaron Dios el Hijo, o Logos. En esta forma encarnada, fue el Padre mismo quien sufrió por el pecado de la humanidad. Por esta razón se les llamó patripasionistas o Padre-sufrientes. Ellos negaron alma propia a la persona de Jesucristo, sosteniendo que Él era Dios en alianza con cierta organización física, pero que no tenía naturaleza humana real. Los principales representantes de esta forma de monarquianismo fueron Praxeas (c. 200), a quien se opuso Tertuliano en su tratado, *Adversus Praxeas*; Noeto (c. 230), opuesto por Hipólito en su *Contra Horesin Noeti*; y Berilio (c. 250), un obispo árabe que más tarde se convenció de su error y renunció a su patripasionismo. (2) Trinitarismo nominal. Esta forma de monarquianismo sostenía que Cristo era divino pero no verdadera deidad. La distinción entre “divinidad” y “deidad” ha ocupado un lugar importante en la historia del trinitarismo. Se consideró al Logos, no como una Persona, sino solamente como la Sabiduría o Razón divina que emanaba de la Deidad esencial, y que se unió a sí

mismo de una manera preeminente con el hombre Jesús en su nacimiento. Siendo que fue iluminado en un grado mayor que cualquiera de los profetas antes de Él, el hombre Jesús fue llamado el Hijo de Dios. El representante principal del trinitarianismo nominal fue Pablo de Samosata, obispo de Antioquía (c. 260). Se le pronunció hereje por los dos sínodos antioqueños, y después de mucha dilación fue depuesto de su oficio. Sabelio ocupó una posición intermedia entre ésta y las formas precedentes de monarquianismo. Sus enseñanzas serán presentadas en un párrafo posterior. (3) Humanitarianismo. Los humanitarios afirmaban la simple y sola humanidad de Cristo y negaban su divinidad en cualquiera de sus formas. Algunos sostuvieron la humanidad ordinaria y otros una humanidad extraordinaria. Aquí podemos clasificar a los ebionitas, teodosianos, artemonitas, alogois y cerintianos. Estos se apartaron tanto de las enseñanzas comúnmente aceptadas de la Biblia que la iglesia no entró en conflicto o controversia con ellos.

El sabelianismo. Esta forma de monarquianismo adoptó la teoría modal de la Trinidad. Rechazó la teoría de las tres hipóstasis o Personas, y substituyó, en su lugar, tres prosopa o rostros o semblanzas, las que correspondían a las tres dispensaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La doctrina fue primero enseñada por Praxeas en Roma, Noeto en Esmirna y Berilio en Arabia, pero le correspondería a Sabelio (c. 250-260), presbítero de Tolemaida en Pentápolis, desarrollar más plenamente el error que ha tomado su nombre. Sostuvo que Dios se manifestó a sí mismo en tres modos personales. Dios como Padre es el Creador; y, manifestado a través de la Encarnación, el mismo Dios es conocido como el Hijo y cumple el oficio de redentor; y finalmente, como el Espíritu Santo, Dios lleva a cabo su ministerio espiritual en la iglesia. El principio es panteísta, puesto que es el mismo Dios quien se desarrolla a sí mismo como Jehová, luego más claramente a sus criaturas como el Hijo, y todavía más plena y espiritualmente como el Espíritu Santo. El único punto que satisfizo de la fe cristiana fue la deidad del Hijo, pero al afirmar esto, el sabelianismo le negó personalidad distinta al Padre y al Espíritu Santo. Su oposición a la posición bíblica fue clara, porque allí el Padre está constantemente dirigiéndose al Hijo, y el Hijo al Padre. William G. T. Shedd considera la posición de Sabelio como un punto medio entre el patripasionismo y el trinitarismo nominal. Pertenece a la primera clase al negar que Cristo fuera meramente un hombre ordinario sobre quien el Logos divino ejerciera una influencia

peculiar, afirmando que el poder del Logos perteneció a la personalidad propia de Cristo. Se acerca a la segunda clase cuando considera al Logos y al Espíritu Santo como dos poderes (δυνάμεις) que brotan de la esencia divina, a través de los cuales Dios obra y se revela a sí mismo (compárese con Shedd, *History of Christian Doctrine*, I:257). El golpe decisivo contra el monarquianismo fue dado por Orígenes, de la escuela alejandrina, en su *De Principiis* o *Primeros Principios*, una obra generalmente reconocida como la primera presentación sistemática y positiva de la doctrina cristiana.

El arrianismo. En el otro extremo del sabelianismo está el arrianismo, que toma su nombre del presbítero Arrio (256-336), quien tenía una posición importante en la iglesia de Alejandría en el momento en que la controversia con el obispo Alejandro principió, alrededor del 318 d.C. Hubo dos etapas en el desarrollo pleno del arrianismo, (1) la del subordinacionismo, como fue defendida por Orígenes, pero que asumió varias formas según la presentaron diferentes escritores: y (2) el arrianismo en sí, que encontró expresión en las enseñanzas de Arrio mismo.⁷

1. El subordinacionismo de Orígenes resultó de un intento de explicar la doctrina de la Trinidad a la luz de la filosofía de su tiempo. Los gnósticos habían sostenido el principio monarquiano al sostener una serie de emanaciones de lo que se conocía como el Ser Primario. Los neoplatonistas, especialmente Filón, habían modificado el platonismo y aplicado esta filosofía a la teología del Antiguo Testamento. El Logos, de acuerdo con Platón y Filón, era el término colectivo para el mundo ideal. Era la Razón divina, que conteniendo en sí misma las ideas o tipos de todas las cosas, se volvió a su vez en los principios vivientes por los cuales las existencias actuales se forman. En el desarrollo del Logos filónico, el término llegó a utilizarse de dos maneras: (1) como la Razón trascendente, aparte de su manifestación, a la cual se le aplicó el término *Logos endiathetos* (λόγος ἐνδιάθετος) ; y (2) como una existencia personal engendrada en la Esencia divina, y como tal el Arquetipo divino o Primogénito de la creación. A este término se le aplicó *Logos prosoforikos* (λόγος προσφορικός), aunque Filón utilizó otros términos, especialmente βίος o vida, δόξα o gloria (como se usa en el Nuevo Testamento), y δεύτερος Θεός, un segundo u otro Dios. En el primero y trascendente sentido, el Logos era meramente la razón impersonal y eterna. Era la suma o totalidad de todas las ideas y tipos, que en un

sentido abstracto, existían como las formas arquetípicas en las que las existencias creadas aparecerían. En el segundo y personal sentido, especialmente en su desarrollo tardío, el Logos era la manifestación propia de Dios, que en la creación tuvo su nacimiento y fue enviado o proyectado, como dando forma y vida a todas las cosas. Era divino pero subordinado, divinidad pero no deidad, excepto en un sentido limitado y acomodado.⁸ Aquellos que sostenían el principio monarquiano intentaron explicar la Trinidad sobre la base de un Dios velado o escondido, revelándose a sí mismo por dos Poderes que manaban como rayos de luz del sol. Uno era un Poder iluminador, el Logos o Razón Divina, existiendo primero como la razón reflexiva de la Deidad por la cual Él es capaz de inteligencia racional (λόγος ἐνδιάθετος) y segundo, como la obra de aquella razón autoexpresiva de sí misma por la cual Él crea y se comunica con su creación (λόγος προσφορικός). Así como el Logos era el Poder iluminador, así el Espíritu Santo era el Poder vivificador, pero ninguno era considerado como hipóstasis, sino solamente emanaciones. Justino Mártir, Tatiano y Teófilo, por el otro lado, aplicaban el término Logos a Cristo, pero en el sentido de hipóstasis, y por tanto afirmaban su personalidad. Justino, en su *Apología* (I:13), declara: “Nosotros adoramos al Creador de este universo... De nuevo, hemos aprendido que Aquél que nos enseñó estas cosas, y quien para este fin nació, es decir, Jesucristo... era el Hijo de Aquél que es verdaderamente llamado Dios; y nosotros lo valoramos en segundo lugar. Y que, con razón, honramos al Espíritu profético en el tercer rango, enseguida lo demostraremos”. Aunque Cristo era exaltado por este medio sobre todas las criaturas, no satisfizo las demandas de la conciencia cristiana, puesto que hacía de la divinidad de Cristo una esencialmente subordinada, y su generación premundanal, pero no eterna. Los cristianos vieron que, apesar de toda distinción entre el Dios escondido (ὁ Θεός) o Dios en sí mismo, y el Logos (Θεός) o Dios en naturaleza, el subordinacionismo no era sino una reconstrucción del panteísmo pagano que hace al universo una manifestación de la existencia de Dios.

Es en este punto que la obra de Orígenes principia, siendo sus deducciones de tal importancia que marcan una época en la historia del trinitarianismo. Orígenes elevó la doctrina del Logos a un plano más alto, e introdujo en su pensamiento especulativo la idea de la generación eterna. Tertuliano había identificado al Logos con el Hijo, y tanto él como Ireneo diferían de Justino porque empleaban la palabra “Hijo”

con más frecuencia que el término “Logos”. Con esto ellos trajeron más del elemento personal a la doctrina. Pero Orígenes captó más plenamente que sus predecesores la idea de la filiación y su importancia. Esto lo llevó a afirmar que el Hijo era tan verdaderamente una hipóstasis como el Padre, y que, a cualquiera de los dos, los pronombres personales se podían aplicar estrictamente. Él asoció al Espíritu Santo en dignidad con el Padre y el Hijo, pero sostuvo que Él no tenía la misma relación inmediata con el Padre como la tenía con el Hijo, aunque tenía conocimiento directo y escudriña las cosas profundas de Dios. Orígenes buscó armonizar la trinidad de Personas con la unidad de esencia al emplear la idea de la generación eterna. Con esto quería decir, la generación eterna del Hijo por la voluntad del Padre. Existen dos momentos aquí, primero, una subordinación de la hipóstasis del Hijo a la del Padre respecto a la esencia, y segundo, una creación como opuesta a una emanación. Orígenes se opuso a la idea de que el Logos era meramente pre-mundano y que advino a la expresión plena a través del nacimiento en la creación, afirmando en su lugar una existencia eterna del Logos. Objetó a la posición de los emanacionistas en que el Hijo es generado de la esencia del Padre, y sostuvo que la generación del Hijo procede eternamente de la voluntad del Padre. Estaba preocupado principalmente con la personalidad del Hijo, al contrario del monarquianismo, pero interpretó esta relación como para hacer al Hijo subordinado en la esencia. Basando su discusión sobre Juan 1:1, hace una distinción entre Dios (Θεός) como divinidad, y el Dios (ὁ Θεός) como deidad. Usa, por tanto, el artículo cuando se refiere al Padre o Dios como no engendrado, y lo omite cuando el Logos o el Verbo es denominado Dios. Esto lo lleva a adoptar esa forma de subordinacionismo que sostiene que el Hijo no participa en la sustancia autosubsistente de la Deidad, y por tanto no es propio utilizar el término homousios (ὁμοούσιος) para el Hijo como consustancial con el Padre. Esto proveyó la base sobre la cual Arrio más tarde desarrolló su idea de la calidad de criatura del Cristo. Sin embargo, al mismo tiempo, Orígenes negó que Cristo era una criatura, insistiendo que él es de la naturaleza que está “entre medio de aquella de lo increado y aquella de todas las criaturas”. Esta distinción entre el Hijo y el universo creado, sostiene, descansa en lo siguiente, que el Hijo deriva su divinidad (Θεός) inmediatamente de la absoluta Deidad (ὁ Θεός), mientras que el universo deriva su ser inmediatamente a través del Hijo, que es el

Logos o primer fundamento y causa de todas las cosas. En prueba de esto cita a Juan 5:26: “Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo,” esto es, Dios el Padre (ὁ Θεός) ha dado a Dios el Hijo (Θεός) tener vida en sí mismo; y por tanto Él se vuelve el Creador del mundo, quien, en relación a Dios, está un grado más distante. En este sentido, Él no puede ser clasificado totalmente con las criaturas. Por tanto, Orígenes niega “que hubo un tiempo cuando Él no era”, y sobre esta base fue citado como una autoridad por los atanasianos en su oposición a los arrianos.

2. El arrianismo de por sí fue el enemigo más formidable en el camino del desarrollo de la doctrina trinitaria. Arrio era de la escuela de Luciano de Antioquía, donde el monarquianismo dinámico de Pablo Samosata era la influencia dominante. Esto, unido con la idea judía de la trascendencia, lo prejuició en favor de la unidad de Dios en detrimento del concepto trinitario. Arrio buscaba encontrar un lugar para Cristo por encima de la creación, pero al mismo tiempo fuera de la Deidad. Principiando con la idea del subordinacionismo como la presentó Orígenes, el efecto final de su enseñanza fue hacer tanto a Cristo como al Espíritu Santo seres creados. Solo Dios era eterno, y no podía, por tanto, comunicar su sustancia a ningún ser creado. Aún más, consideró la unidad de Dios de una manera tan trascendente que no sólo excluía todas las distinciones dentro de la Deidad, sino también todo contacto fuera de ella. Cuando Dios iba a crear al mundo, se le hizo necesario primero crear al Hijo o “Verbo” como su Agente. El Hijo como criatura sugiere que Dios no siempre fue Padre sino que se hizo tal solamente con la creación del Hijo, quien, por tanto, era de una esencia diferente a la del Padre. Sin embargo, el Hijo era diferente de las otras criaturas por su preeminencia, de manera que podemos hablar de él como el “Dios unigénito”. Arrio explica su punto de vista en una carta dirigida a Eusebio de Nicomedia, como sigue: “Pero decimos y creemos, y hemos enseñado y enseñamos, que el Hijo no es no engendrado, ni de ninguna manera no engendrado incluso en parte; y que Él no deriva su subsistencia de ninguna cosa subyacente; pero que de su propia voluntad y consejo Él ha subsistido antes del tiempo, y antes de los siglos, como Dios perfecto, el unigénito e inmutable, y que Él no existió antes que fuera engendrado, o creado, o determinado, o establecido. Porque Él no era no engendrado. Somos perseguidos porque decimos que el Hijo tuvo un principio, pero que Dios es sin principio.

Repetimos —por esto somos perseguidos, y también porque decimos que Él es de la nada. Y esto afirmamos, porque Él no es parte de Dios, ni de ninguna cosa subyacente”. De acuerdo a Arrio, Cristo tomó solamente un cuerpo humano en la encarnación, no un alma humana; y el Espíritu Santo sostiene la misma relación con el Hijo que el Hijo con el Padre.

Así como la doctrina de la Trinidad creció de la vida devocional de la iglesia y no de la filosofía, así fue su conciencia devocional y no su filosofía la que rechazó la herejía arriana. Si Cristo no era Dios, entonces, adorarle era idolatría. De nuevo, como señaló Atanasio, el arrianismo destruía la base de la redención en Cristo. Si Él no era ni Dios ni hombre, no podía ser un mediador; y si Él no conocía al Padre por sí mismo, ¿cómo podía revelarlo a otros? Por eso la iglesia de entonces, como la desde ese tiempo, ha rechazado cualquier intento de hacer a Cristo una mera criatura. El valor principal de la controversia arriana está en el hecho de que forzó a la iglesia a clarificar su creencia en la Trinidad, y expresar de tal forma esta creencia como para incluir a Jesucristo dentro del ser eterno de Dios. Esto lo hizo en el Credo Niceno (325) y su revisión ulterior en Constantinopla (381), que en ocasiones se conoce como el Credo Niceo-Constantinopolitano. Una declaración más explícita se da en el así llamado Credo de Atanasio de fecha posterior (449 d.C.). Después de una breve observación de los desarrollos trinitarios que se encontrarán en los escritos de los escolásticos y los reformadores, daremos atención a las varias formas en las que la doctrina de la Trinidad se ha expresado, y resumiremos los resultados que en general se sostienen en la iglesia.

Los escolásticos y los reformadores. La doctrina trinitaria sufrió cierto cambio en la controversia sobre la procesión simple o doble del Espíritu Santo, aunque de otra manera la declaración nicena en general fue aceptada por los escolásticos. A través de la influencia de Juan de Damasco, la iglesia oriental confirmó el credo y adoptó la doctrina de una procesión simple, en la que el Espíritu Santo procedía del Padre solamente. Después de esto el emperador Carlomagno convocó un sínodo en Aix-la-Chapelle, en 809 d.C., que añadió la palabra filioque al credo adoptado en Constantinopla, confirmando así la doctrina de la iglesia occidental de que el Espíritu procedía del Padre “y del Hijo”. Por tanto, la doctrina de la Trinidad retó necesariamente el ingenio filosófico de los escolásticos y la imaginación de los místicos. La filosofía

dominante de los universales influenció grandemente el pensamiento de los escolásticos. Juan Escoto Erígena (c. 800-877), de tendencias gnósticas o neoplatónicas, se inclinaba hacia el sabelianismo. Declaró que no había distinciones en la esencia divina correspondientes a los nombres Padre, Hijo y Espíritu. Roscelino, por el otro lado, era un nominalista en filosofía y, por tanto, consideraba el término Dios común a las tres Personas como un simple nombre, la idea abstracta de un género bajo el cual los términos Padre, Hijo y Espíritu Santo deberían comprenderse. Con esta posición se abrió a la acusación del triteísmo. Abelardo, también un nominalista (1079-1142), cayó en los puntos de vista sabelianos al sostener que el Poder, la Sabiduría y el Amor eran las tres personas de la Trinidad, y que cualquier distinción era meramente nominal. Gilberto de la Porree (1076-1154) era un realista en filosofía, pero alcanzó los mismos resultados de Roscelino. Fue acusado de separar las personas como lo hizo Arrio. El error del sabelianismo, de acuerdo con Gilberto, era su fracaso en distinguir entre el *quo est* y el *quod est*, esto es, que podemos decir que el Padre, Hijo y Espíritu son uno, pero no que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Distinguió entre Dios y la Deidad como entre la humanidad y el ser humano, siendo la primera la forma universal en la que el ser humano existe, pero no el ser humano en sí mismo. Éste fue un intento de conciliación entre la posición realista respecto a la esencia, y la posición nominalista respecto a las tres personas. Gilberto fue acusado de resucitar el error del tetrateísmo sostenido por Damián de Alejandría, pero no fue formalmente condenado. Anselmo (1033-1109) era un realista extremo y defendió la unidad de Dios en contra de la posición triteísta de Roscelino.

Los reformadores permanecieron fieles a la doctrina de la Trinidad como se exponía en los tres credos. Se dieron a analizarlos cuidadosamente, y elevaron a un grado más alto de perfección las distinciones filosóficas trabajadas con tanta ingeniosidad por los escolásticos. Sostuvieron que la sola esencia subsistía en tres Personas, la unidad siendo numérica y la triunidad hipostática. Trabajaron minuciosamente las distinciones entre las propiedades y las procesiones, los actos *ab intra*, generación y espiración, y los actos *ab extra*, creación, redención y santificación. La circumincisión es peculiarmente una doctrina de la Reforma.

Después de la Reforma los errores antiguos reaparecieron de vez en cuando, siendo la principal doctrina hereje la del socinianismo, que desembocó más tarde en el unitarismo moderno. El mismo es una revivificación del antiguo monarquianismo, que reconoce al Padre solo como Dios, y niega la deidad de Cristo y la personalidad del Espíritu Santo.

LOS TÉRMINOS TÉCNICOS DEL CREDO

Los términos técnicos en los que la iglesia ha presentado la doctrina de la Trinidad demandan una consideración especial. Los términos “sustancia” y “esencia” ya han sido discutidos en conexión con la concepción filosófica de Dios. Los términos que ahora demandan atención son unidad y trinidad; persona, subsistencia e hipóstasis; procesión, generación y espiración; propiedad y relación; misión y economía; circumcisión y monarquía.

Unidad y Trinidad. La unidad como se aplica a Dios se utiliza en conexión con la sustancia o esencia, la trinidad en conexión con personas. Así *Una substantia*, y *Tres Personæ*, primero utilizadas por Tertuliano, llegaron a ser las fórmulas aceptadas para expresar la unidad y la trinidad de Dios. El término Trias se utilizó primero por Teófilo (c. 180) en conexión con Dios, su Palabra y su Sabiduría. Un poco más tarde, la palabra trinitas se utilizó por Tertuliano. La fórmula *Una substantia*, o “una sustancia”, se utilizó en un sentido filosófico para denotar una entidad real. Para Tertuliano era el ser subyacente por el cual las cosas son lo que son, y era, por tanto, un término más profundo que natura o “naturaleza”, que utilizó solamente para denotar la suma total de las propiedades de las cosas.

Persona, subsistencia e hipóstasis. La palabra latina *persona* presupone otro término utilizado con frecuencia en la teología, el de *suppositum*, por el cual se quiere decir un individuo en el sentido concreto. Una *persona* es un *suppositum* con una naturaleza racional, o un individuo racional. El término *persona*, o “persona”, se aplica al principio de unidad, o al centro de esa naturaleza racional. En el uso moderno de la palabra, una persona es el sujeto o yo individual (*αὐτός*) de una naturaleza racional, autoconsciente, y autodeterminante, e incluye también la naturaleza y propiedades de la cual es el sujeto. Sin embargo, esta última con frecuencia se utiliza como personalidad en contraste con el sujeto individual. Pero en teología la palabra nunca se utiliza en este

sentido. Aquí se tiene que distinguir claramente del contenido de la naturaleza de la cual es el sujeto. No incluye la naturaleza así unida, ni el contenido o sistema de experiencia, ni es el centro o parte alguna de este contenido. Es más bien aquello por lo cual el sistema entero de la experiencia se une, una posición de importancia peculiar en la cristología. Las personas divinas, por tanto, no son individuos separados sino que poseen en común una naturaleza o sustancia cuya distinción no está en una sustancia separada sino en la manera que ellas comparten la misma sustancia. Siendo que las personas humanas están asociadas con cuerpos y están separadas en el espacio, resulta difícil para nosotros concebir las personas sin la idea de separación. Por subsistencia se quiere decir una distinción dentro de una sustancia última en lugar de la sustancia misma. El término se reserva para las distinciones de la Trinidad, y, como se utiliza comúnmente, es el equivalente de persona o hipóstasis.

El término hipóstasis (*ὑπόστασις*) también se utiliza para expresar las distinciones de la Trinidad, y como tal es el equivalente de persona o subsistencia. La palabra originalmente significaba el simple ser (*οὐσία*), y en este sentido era el equivalente exacto de la palabra latina *substantia* (sustancia). Pero también expresa otro significado: el de la realidad permanente de algo que persiste a través de todos los cambios y experiencias. En este sentido casi se acerca al término “ego”, y consecuentemente vino a ser utilizada en el sentido de una subsistencia o persona. El uso del término en un doble sentido trajo gran confusión en la iglesia. Los latinos utilizaban no sólo la palabra esencia para traducir *ousia* (*οὐσία*), sino que utilizaban la palabra *substantia* (sustancia) para traducir tanto *hypostasis* (*ὑπόστασις*) como *ousia* (*οὐσία*). La palabra *hypostasis* por tanto llegó a ser ambigua. Agustín dice: “Aquello que tiene que entenderse de personas de acuerdo con nuestro uso, debe entenderse de sustancias, de acuerdo con el uso griego; porque ellos dicen tres sustancias (*hypostases*) una esencia (*essentia*), de la misma manera que nosotros decimos tres personas, una esencia o sustancia (*essentiam vel substantiam*)”. Bicknell señala que aquellos que utilizaban *ὑπόστασις* como sinónimo de *οὐσία*, y hablaban de *μία ὑπόστασις*, parecían sabelianos para aquellos que distinguían entre los términos. Por el otro lado, aquellos que distinguían entre ellos y hablaban de *τρῆις ὑποστάσεις*, parecían triteístas para aquellos que consideraban los dos términos como sinónimos. Sin embargo, en el Concilio de Alejan-

dría (362) se reconocieron ambos usos de la palabra, y la fórmula *τρεις ὑποστάσεις* fue aprobada como ortodoxa. Después de esto la iglesia oriental se acogió a la fórmula *μία οὐσία τρεις ὑποστάσεις*, y el occidente retuvo su *Una substantia, Tres Personæ* (compárese con Bicknell, *Thirty-nine Articles*, 65).

Procesión, generación y espiración. Por procesión se quiere decir el origen de una persona procedente de otra. Pertenece tanto al Hijo como al Espíritu de una manera general, pero más específicamente al Espíritu Santo solo. Por generación se quiere decir una relación eterna que siempre ha existido, y no meramente un evento que una vez sucedió y luego dejó de suceder. Generalmente en teología uno se refiere a la generación del Hijo como generación eterna. Esto no significa que el Padre existió antes del Hijo, o que los atributos del primero son mayores que los del último, sino que el Padre tiene su naturaleza de sí mismo, y el Hijo tiene su naturaleza por el don del Padre (compárese con Juan 5:26). El término espiración es similar al de generación, y es la propiedad peculiar del Espíritu. Como del Hijo se dice que es generado por el Padre, de igual manera el Espíritu se dice ser espirado por el Padre, y de una manera secundaria por el Hijo.

Propiedades y relaciones. Por propiedades (*proprietas*) se quiere decir las características peculiares de las personas; por relación se quiere decir el orden en el que una persona está en cuanto a la otra. Las propiedades son paternidad (que significa “ser de nadie”), filiación y procesión. La paternidad es la propiedad por excelencia del Padre, filiación es la propiedad del Hijo, y la procesión la propiedad del Espíritu Santo. Las relaciones son estas:

1. Del Padre con el Hijo, paternidad; del Padre con el Espíritu, espiración.
2. Del Hijo con el Padre, filiación; del Hijo con el Espíritu, espiración (teología occidental).
3. Del Espíritu con el Padre, procesión; del Espíritu con el Hijo, procesión, pero en un sentido diferente del de la procesión del Padre.⁹

Las misiones y economías. Las relaciones apenas mencionadas son procesiones eternas, en ocasiones conocidas como *opera ad intra*; y de éstas se derivan las procesiones temporales o misiones. El obrar de estas misiones constituyen las economías. No son actividades separadas de las Personas, ya que la actividad de Dios es una, sino las relaciones con algún efecto temporal y externo, o *opera ad extra*. Es evidente que tiene

que hacerse la distinción entre el que envía y el que es enviado (Juan 8:42); y que tiene que reconocerse además, que la Persona enviada está en cierta nueva relación con aquello a lo cual es enviado (o *terminus ad quem*). El cambio no es en la Persona sino en la relación económica. Por esta razón el Padre está especialmente relacionado a la obra de Dios en la creación; el Hijo por la encarnación está especialmente relacionado a la obra de Dios en la redención; y el Espíritu Santo por su habitación está especialmente relacionado a la obra de Dios en la santificación. Por supuesto, la entera Trinidad de Personas viene al mundo (Juan 8:42; 14:23; 16:7), pero el Padre no procede y por tanto no es enviado, mientras que tanto el Hijo como el Espíritu, aunque de maneras diferentes, proceden del Padre. La relación de cada Persona con el efecto temporal, por tanto, es diferente, y esto explica el hecho de que se atribuyan actos a una Persona en lugar de la otra. En este sentido podemos decir (1) el Padre es Dios sobre nosotros; (2) el Hijo es Dios con nosotros; y (3) el Espíritu Santo es Dios en nosotros. Así los valores religiosos de las economías hacen de la religión cristiana la expresión plena de los valores prácticos y espirituales. San Pablo utiliza el término economía (*οἰκονομία*) o “ley de la casa” en el sentido de una dispensación o plan del gobierno de Dios. Conlleva, sin embargo, el pensamiento de una verdad que no ha sido totalmente revelada, y, por lo tanto, el Apóstol la llama un misterio (*μυστήριον*), incomprensible en su totalidad, pero inteligible en la medida en que ha sido revelada. El término “Trinidad económica” hace referencia a la revelación de Dios progresivamente como Padre, luego como Hijo, y finalmente como Espíritu. En este sentido es verdad. Llega a ser falsa solamente cuando se sostiene que meramente son aspectos de un Dios, y no distinciones eternas en la esencia divina misma. La doble idea de la “Trinidad esencial” y la “Trinidad económica” tiene que asirse firmemente si es que ha de existir un punto de vista propio de esta doctrina fundamental del cristianismo.

Circumincisión y monarquía. Habiendo reconocido lo distintivo de las Personas de la Trinidad y su valor religioso, se hace necesario enfatizar la unidad divina de una manera nueva y diferente, ya no por causa de la unidad de su sustancia, sino más allá y por encima de esto, en el sentido de unidad social. La doctrina de la circumincisión (*περιχώρησις*, o coinherencia *συμπεριχώρησις*), sostiene que las tres Personas se permean o se habitan entre ellas al compartir una naturale-

za, dando así unidad social en la pluralidad de Personas. Los equivalentes latinos de *perichoresis* o mutua permeación son *interactio*, interexistencia e *intercommunio*. La *monarchia* o divina monarquía destaca todavía más la unidad de la Deidad al mantener la sola fuente de las Personas divinas, esto es, el Padre, y ello en el sentido de la unidad genética o un grupo de parentesco.

LA DOCTRINA EVANGÉLICA

La doctrina evangélica de la Trinidad se expresa mejor en los credos antiguos y en los artículos de fe. El Credo de Atanasio tiene la declaración más explícita. Dice: “Adoramos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; sin confundir las personas ni separar la sustancia. Porque una es la Persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo; pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola Deidad, gloria igual y coeterna majestad”. El artículo I de los Treinta y nueve Artículos como fueron revisados por Juan Wesley y los obispos metodistas de 1789, lee como sigue: “Hay un solo Dios vivo y verdadero, eterno, sin cuerpo o partes; de infinito poder, sabiduría y bondad; el hacedor y preservador de todas las cosas, visibles e invisibles. Y en la unidad de esta Deidad, hay tres personas de una sustancia, poder y eternidad —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (Artículo I, *Twenty-five Articles of Methodism*). Podemos decir, por tanto, que la doctrina evangélica afirma que la Deidad es de una sola sustancia, y que en la unidad de esta sustancia hay tres subsistencias o Personas; y además, que esto tiene que sostenerse de cierta manera que no divida la sustancia o confunda las Personas. Por tanto, resumiremos nuestra declaración de la doctrina bajo cuatro encabezados como sigue: (1) la unidad de la esencia; (2) la trinidad de personas; (3) la monarquía divina y (4) la circumincesión.¹⁰

La unidad de la esencia. El término unidad se aplica a la esencia o sustancia de Dios, y el de trinidad, a su personalidad. En ocasiones se afirma que la unidad y la trinidad son términos contradictorios, pero la iglesia nunca ha utilizado el uno y el tres en el mismo sentido. No enseña que las tres Personas son una en el mismo sentido que son tres; ni enseña que la una sustancia es tres en el mismo sentido que es una. No hay una trinidad de esencia o ser, sino una trinidad de Personas, una pluralidad dentro del solo ser de Dios. Esta es la concepción más simple posible. Al afirmar que la sustancia es numéricamente una y la

misma, la iglesia se protege del error de suponer que esta unidad es similar a la de la naturaleza humana, que puede ser la misma en dos o más individuos humanos. En este caso la naturaleza humana es genéricamente la misma, pero no numéricamente; entre tanto que en la Deidad no sólo es genéricamente la misma sino también numéricamente —de otra manera tendríamos tres individuos o tres Dioses. Esto lleva al triteísmo pero no a la concepción cristiana de la Trinidad. Fue por esta razón que la iglesia rechazó no solo al arrianismo pero también al semi-arrianismo. Este último sostuvo que Cristo o el Hijo no era un ser creado sino una generación, en la que la sustancia o esencia del Hijo no era la del Padre sino sólo semejante a ella, esto es *homoiousios* (ὁμοιούσιος) en lugar de *homoousios* (ὁμοούσιος). Aunque la unidad le pertenece a Dios en el sentido de la simplicidad e indivisibilidad de su ser, la misma implica más que esto, ya que la unidad del Ser divino tiene que trascender toda necesidad, todas las limitaciones humanas y concepciones finitas. Por tanto, se utiliza para expresar simbólicamente lo que de otra manera está fuera del alcance de la consideración humana. En el caso de las personas humanas previamente citado, por virtud de una naturaleza genérica común se vuelven una clase, y el término unidad se aplica a cada individuo como un miembro de esa clase. Pero esto no es aplicable a Dios. Él no es de una clase. Por lo tanto, en este sentido de la definición, Dios no es un individuo, esto es, la unidad no puede aplicársele así. Pero un individuo puede ser definido de otra manera, esto es, en el sentido de un Ser que puede existir independientemente o solo. J. A. Dorner usa el término “solo” para expresar esta independencia. En este sentido, solamente Dios tiene individualidad, puesto que Él solo es ser absoluto. Es también en este sentido que aplicamos el término unidad a Dios. Dice John Miley: “La unidad no es en ningún sentido determinativa de lo que Dios es en sí mismo. Exactamente lo inverso es la verdad. Dios es la unidad más profunda porque Él solo es espíritu absoluto, que existe en la personalidad eterna, con la perfección infinita de los atributos morales. Esta unidad más profunda no es, por tanto, en ningún sentido, constitutiva o determinativa de lo que Dios es en sí mismo, sino que es pura consecuencia de las perfecciones infinitas que son su sola posesión. Por tanto, la unidad no es en sentido propio un atributo de Dios” (Miley, *Systematic Theology*, I:217).¹¹

La trinidad de personas. Aunque la Biblia asocia la divina Trinidad principalmente con el proceso redentor histórico, ello no nos da base para suponer que es, por tanto, meramente una Trinidad “económica” o una Trinidad de manifestaciones, tal y como el sabelianismo sostiene. La iglesia siempre ha sostenido que la Trinidad expresa no solamente la relación externa de Dios con el hombre, sino su relación interna consigo mismo; y por tanto, que hay una Trinidad “esencial” así como “económica”. Lo ha hecho sobre la base de una enseñanza bíblica clara. Cree que “en el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). En la declaración divina de que el Verbo estaba con Dios, y que el Verbo mismo era Dios, la iglesia encuentra distinciones internas en la Deidad, una distinción entre Dios y Dios, y una relación de Dios con Dios. San Pablo revela la misma verdad en este otro pasaje: “Pero Dios nos las reveló a nosotros por el Espíritu, porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios” (1 Corintios 2:10). Aquí, unido a la declaración respecto a la Trinidad económica o reveladora, está otra de igual importancia respecto a la Trinidad esencial. El Espíritu no es, de acuerdo con este pasaje, apenas una actividad dirigida externamente hacia el mundo, sino que se dirige internamente también, siendo el Espíritu el Dios que escudriña a Dios. Por lo tanto, sobre la base tanto de la Biblia como de la razón, la iglesia ha sostenido una distinción entre la Trinidad económica o la revelación de Dios al mundo *ad extra* (πρόπος ἀποκαλύψεως), y la Trinidad esencial o la revelación de Dios a sí mismo *ad intra* (πρόπος ὑπάρξεως).

Los primeros padres, tanto griegos como latinos, y más tarde los escolásticos y los reformadores, hicieron uso de analogías para ilustrar sus enseñanzas respecto a la Trinidad, aunque no para explicarla.¹² El logos humano o palabra, decían, es hablada y por tanto emitida desde el alma humana sin la pérdida de su esencia; de igual manera, la generación eterna del Hijo dejó la naturaleza divina intacta. De igual manera, la razón o sabiduría o Dios media la esencia divina sin sustraer de ella. La ilustración más común, sin embargo, fue tomada de la conciencia humana, y ha llegado hasta nosotros desde los padres primitivos. En tiempos modernos, los teólogos mediadores, Nitzsch, Wiesse, Dorner y Martensen le han dado su forma más perfecta. Estos escritores en ocasiones han sido acusados de ser hegelianos en su modo de pensamiento, especialmente en lo que concierne a la tesis, la antítesis y la síntesis. La

filosofía de Hegel hace a Dios la tesis, y al mundo la antítesis. Esto hizo del mundo algo necesario para la idea de la existencia de Dios, y llevó al panteísmo y al agnosticismo. Los teólogos trinitarios, por el otro lado, encontraron la síntesis dentro de la Trinidad misma, Dios el Padre siendo el sujeto, Dios el Hijo el objeto, y Dios el Espíritu el vínculo de unión o perfección. Dice el obispo Martensen: “Por tanto, al seguir tras las pisadas de la iglesia, enseñamos que no meramente el Padre, sino también el Hijo y el Espíritu Santo preexistieron eternamente y son independientes de la creación; decimos que Dios no podía no ser el Dios revelado por sí mismo, amante de sí mismo, a menos que se hubiera distinguido eternamente a sí mismo en un Yo y un Tú (en Padre e Hijo), y a menos que Él eternamente se comprendiera a sí mismo como el Espíritu de amor, que procede de esa relación de antítesis en la esencia divina” (Martensen, *Chr. Dogm.*, 107). A esto en ocasiones se objeta que las distinciones en la mente humana son meramente ideas, no distinciones reales. La objeción descansa sobre el fracaso en distinguir la diferencia entre la autoconsciencia creada e increada. La mente creada está limitada por la antítesis entre ser y pensamiento, y por tanto su autoconsciencia se puede desarrollar sólo en conexión con el mundo fuera de sí mismo. Pero en Dios, pensamiento y ser son uno, y el movimiento por el cual la autoconsciencia divina se completa, no es meramente del sujeto divino, pero también de la sustancia divina. Los tres egocentros, por tanto, no son meramente formas de consciencia sino que llegan a ser distinciones hipostáticas o formas de subsistencia. Entonces, este es el primer paso en el argumento que parte de la autoconsciencia, i.e., que los tres centros focales en la autoconsciencia creada tienen que considerarse como hipóstasis o subsistencias reales en la autoconsciencia divina increada.

El segundo paso en el argumento está interesado en la naturaleza del *Logos*. Así como en la conciencia humana el ser se vuelve consciente de sí mismo, proveyendo ese acto de cognición propia tanto el sujeto como el objeto en un ser o sustancia, así Dios el Padre desde las profundidades de su naturaleza eterna propia, ve la imagen de su propio Ego en una segunda subsistencia, que es el *Logos* eterno o Hijo. Es por esta razón que el autor de la Epístola a los Hebreos habla del Hijo como “el resplandor de su gloria, la imagen misma de su sustancia” (Hebreos 1:2-3). Aquí la palabra “resplandor” es la efulgencia o brillo de la gloria o *doxa* (ὡν ἀπαύγασμα τῆς ὑποστάσεως); y la “misma imagen”

(*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐροῦ*), la imagen exacta o impresión de la sustancia (*ὑποστάσεως*) de Éste; así sosteniendo (o haciendo manifiesto) todas las cosas por la palabra de su poder. Como en el prólogo del cuarto evangelio, el autor de esta epístola identifica a Jesucristo con el *Logos* como el intermediario de la creación, el cual, como el Hijo de Dios encarnado, se hace el Mediador de la redención. Su declaración respecto a la gloria del Hijo es, por tanto, seguida inmediatamente por otra que la relaciona a su propósito redentor, declarando que “habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo” (habiendo hecho purificación por los pecados), “se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas” (o a la diestra de la Majestad en los lugares altos).¹³

Es digno de notar que existe en el Antiguo Testamento un indicio de esta concepción del *Logos*, encontrada más especialmente en la descripción de la Sabiduría, como previamente se mencionó. Dios se manifiesta a sí mismo en la Sabiduría que estaba con Él en el principio, y se regocija siempre delante de su faz. “Con él estaba yo ordenándolo todo. Yo era su delicia cada día y me recreaba delante de él en todo tiempo. Me regocijaba con la parte habitada de su tierra, pues mis delicias están con los hijos de los hombres” (Proverbios 8:30-31). La idea judía de la sabiduría, sin embargo, era impersonal. Era la imagen eterna del mundo, el pleroma celestial, increado y sobrenatural, pero todavía solo una personificación. Así también el *Logos* filónico, el cual era un *κόσμος νοητός*, no era otra cosa que un término para el mundo celestial, y aunque increado, era de igual manera impersonal. Por tanto, Juan tocó una fibra profunda cuando, por la pluma de la inspiración, declaró que el *Logos* era el Hijo, y que, como tal, no sólo era la Palabra hablada sino el Verbo hablante, no solamente una revelación, sino un Revelador, no sólo la Sabiduría personificada, sino el Verbo eterno, que estaba en el principio con Dios, y era Dios (Juan 1:1). Por tanto, Dios no solamente es el Padre de la criatura o la idea, sino del *Logos* que es el vehículo de la idea, sin el cual ni un solo pensamiento se presentaría al Padre como un objeto, diferente de sí mismo. Esta es la verdadera concepción de la generación eterna que ha sido tan prominente en las controversias de la iglesia —no un evento en el tiempo o incluso antes del tiempo, sino una relación eterna sin la cual la personalidad es imposible. Era esto a lo que los arrianos aspiraban, pero fracasaron cuando hicieron la generación tan completamente un nacimiento de la volun-

tad de Dios en lugar de su esencia, que el Hijo se volvió una mera criatura, del cual afirmaron que hubo un tiempo cuando no era.

El tercer paso en el argumento para la doctrina evangélica de la Santísima Trinidad se preocupa de la naturaleza del Espíritu y su relación con el Padre y el Hijo. Es evidente que si la revelación del Padre hubiera terminado en el Hijo, esta relación hubiera sido una de necesidad y no de libertad. Es la obra del Espíritu que procede del Padre y el Hijo, glorificar esta relación necesaria convirtiéndola en una de libertad y amor. La relación existente entre el Padre y el Hijo es por tanto ética así como metafísica. La relación de Dios con el mundo, entonces, no es meramente una de contemplación, como los panteístas enseñan, sino una de creación motivada por el amor divino.

La doctrina evangélica de la Trinidad, por tanto, satisface perfectamente el principio unificador de la mente humana. La energía autoreveladora de Dios se revela también como actividad personal en el Logos, manifestada desde la fundación del mundo, y alcanza su clímax en el Verbo hecho carne. La encarnación es, entonces, el enfoque de la Luz personal que alumbra a todo ser humano que viene al mundo. La pre-existencia de Cristo no sólo es una verdad religiosa sino también filosófica, en la que el ser humano y Dios se unen, tanto en las relaciones naturales como morales. “Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciera la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo” (2 Corintios 4:6). Así, en esta segunda hipóstasis, tenemos al Verbo como la “imagen exacta” o verdadera revelación del Padre, y también al Verbo como el Revelador, la “efulgencia” o resplandor de su gloria. La tercera hipóstasis, o el Espíritu, tiene referencia, no a la energía autoreveladora, sino a la energía autoinspiradora de Dios, que, de igual manera, es una actividad personal. A la medida que la autorevelación de Dios avanza, se da un incremento constante en el despliegue de la energía autoimpartidora del Espíritu Santo. Por esta razón el Verbo divino tenía que llegar a la expresión plena en la encarnación, antes que el Espíritu Santo pudiera venir en la plenitud de la gloria del Pentecostés. A la medida que la energía autoreveladora de Dios encontró su perfección en la personalidad única de Jesucristo el Hijo; así la energía autoimpartidora de Dios alcanzó su expresión más elevada en la presencia personal del Espíritu Santo. Ahí reside el significado profundo y permanente de las palabras de nuestro Señor: “Os conviene que yo me

vaya, porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré” (Juan 16:7).¹⁴

La monarquía divina. Nuestra discusión previa de la Trinidad ha estado interesada principalmente con las cuestiones metafísicas de unidad y triunidad, pero ahora tenemos que dar alguna atención a los aspectos sociales y gubernamentales de esta importante doctrina. Lo que se designa como la “monarquía” del Padre tiene referencia a su preeminencia, no ya percibida desde el punto de vista de la esencia metafísica, sino desde el orden y la relación. Le pertenece a los oficios de las personas y no a la de su sustancia. Es el principio de unidad en el aspecto social de la Trinidad, no una desigualdad en el aspecto de la Trinidad esencial. En la declaración nicena de la monarquía, el Padre no es más divino que el Hijo, o el Hijo que el Espíritu Santo.¹⁵ Pero en el orden de subsistencia en esa sola esencia, el Padre depende solo de sí mismo para su deidad, el Hijo deriva su deidad del Padre (Dios de Dios Θεὸν ἐκ Θεοῦ), esto es, Él es el Verbo o autorevelación del Padre y por tanto eternamente dependiente de Él; y el Espíritu procede del (ἐκ) Padre y del Hijo (Padre a través del Hijo διὰ παρά), y por tanto en orden y relación depende eternamente de ambos. Respecto a naturaleza y ser, sin embargo, el Hijo no pertenece a un grado de divinidad más bajo que la del Padre, sino que es “Dios de Dios, engendrado y no hecho, siendo de una sustancia con el Padre”. La relación filial como Hijo con el Padre es lo segundo, y por tanto, en este sentido, subordinada; pero la esencia filial es igual y coordinada con la de la paternidad, “la gloria igual, la majestad coeterna”. Más aún, el orden no es temporal o cronológico, sino que se fundamenta en las tres distinciones o subsistencias de la sola esencia, y por tanto real y eterno. De aquí que tengamos la declaración del credo de que, “en esta Trinidad ninguno es antes o después del otro, ninguno es más grande o menos que el otro; sino que todas las tres Personas son, juntas, coeternas y coiguales. De tal manera que en todas las cosas que se han dicho, la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la unidad ha de ser adorada”.¹⁶ Hemos señalado previamente algunos de los errores que surgieron respecto al monarquianismo en el período primitivo o antinicensino, tales como el subordinacionismo de Orígenes, el arrianismo y el semiarrianismo. La declaración de Nicea de la Trinidad marcó un avance decisivo sobre el período anterior en la claridad de la doctrina, pero los teólogos encontraron necesario guardarse de dos errores. El primero era la confusión de la esencia o sustan-

cia con las distinciones personales. Cuando estas dos se identificaban, o a lo menos no se separaban claramente, la “generación” de una Persona significaba la generación de la esencia, y la “procesión” de una persona significaba la procesión de la esencia. Esto resultó en una diferencia de esencia y, como consecuencia, en la multiplicación de deidades, o el triteísmo. El segundo error estaba estrechamente aliado con el primero, y consistía en una confusión de las ideas de generación y creación. La generación era considerada como creación de la nada; y la procesión de una persona de la otra significaba la creación de esa persona de la nada por la anterior. Esto redujo al Hijo y al Espíritu Santo a meras criaturas. Los teólogos nicenos corrigieron el primer error al hacer una aguda distinción entre sustancia y subsistencia, entre esencia y personas. Consideraban éstas como dos concepciones distintas y separadas. A la primera pertenecía la unidad de la Deidad, a la segunda, la trinidad. Luego, era posible combinar la unidad de la esencia con la triplicidad de personas. La generación o procesión de una persona de la otra, por tanto, no necesitaba una diferencia de esencia, y las dos podían combinarse sin contradicción de términos. El segundo error fue corregido al considerar al Padre y al Hijo como correlativos, de modo que uno no tuviera existencia sin el otro, y que la hipóstasis de uno demandara la hipóstasis del otro.¹⁷ En la enseñanza de Orígenes, el Padre era una mónada que existía antes del Hijo en el orden de naturaleza, y el Espíritu Santo se subordinaba a ambos, en lugar de ser hipóstasis divina y coeterna. Y aunque Orígenes sostuvo la generación eterna, la hizo descansar más en la voluntad del Padre que en la necesidad de su naturaleza. Los arrianos, por tanto, haciendo una distinción en la esencia así como en las personas, sostenían una forma más alta y más baja de la divinidad; una ὁ Θεὸς y una Θεὸς. Atanasio insistió en la identidad de la esencia, y por tanto sostuvo el *homo-ousia* en contraste con la diferencia en esencia o *heter-ousia*, sostenida por los arrianos. Los semiarrianos, en un intento de mediación, propusieron el término *homoiousia* o esencia parecida, pero esto también fue rechazado por los teólogos ortodoxos. Podemos decir, pues, que el trinitarianismo niceno armonizó la doctrina de la sola sustancia con las tres Personas, al insistir en la necesidad de esta generación y procesión, en contraste con la idea voluntaria de los arrianos. Ellos inferían de su idea de generación voluntaria que hubo un tiempo cuando el Hijo no era. En contra de esto, los ortodoxos afirmaban que la generación del Hijo era una consecuen-

cia necesaria de la naturaleza divina, por lo cual era tan independiente de la acción volitiva del Padre como lo era la existencia de cualquiera de los atributos divinos. Este fue un paso gigante hacia adelante. Ahora necesita la doctrina de la circumincesión para salvaguardarse de una tendencia demasiado fuerte hacia la indebida separación de las Personas y sus misiones divinas.¹⁸

La circumincesión o perichoresis. La circumincesión o perichoresis viene de la palabra griega περιχώρησις o συμπεριχώρησις; como previamente se señaló en nuestras definiciones de términos. Los equivalentes latinos son *interactio*, *intercommunio* o *interexistentia*. El término significa una intercoherencia de las Personas de la Trinidad, o aquella propiedad, que por razón de identidad de esencia, ellas pueden comunicar la una con la otra sin confusión de personas. Protege la unidad de la Deidad, al afirmar que las tres Personas no existen una al lado de la otra como individuos separados, sino que ellas se permean o penetran una a la otra, y así existen no una al lado de la otra sino en y a través de la otra... Así como la monarquía divina enfatizó el aspecto social de la Trinidad, también lo hace la perichoresis. Afirma que hay unidad de propósito y coherencia en acción así como en esencia. Así como estuvieron unidas en la obra de la creación, también cada una está ocupada en la obra de la redención, y compartirán cada una en la consumación de todas las cosas. La esencia divina no está dividida y es indivisible. La totalidad de la Deidad está en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. En el Padre como el origen de todas las cosas; en el Hijo (Logos) como la autoexpresión de Dios, y en el Espíritu como su autoconsciencia. La circumincesión es especialmente necesaria para proteger la unidad religiosa de Dios, o ese acercamiento a la Trinidad a través de la experiencia religiosa. La razón está principalmente preocupada con la unidad de Dios, pero la experiencia religiosa, con la distinción de las Personas. El peligro de una es la abstracción; el de la otra, el antropomorfismo. La mente tiende a pensar de la personalidad como lo que distingue a un individuo del otro. Por tanto, el triteísmo es el resultado práctico de la distinción de las Personas, a menos que la perichoresis sea plenamente entendida y se mantenga constantemente delante del individuo en su vida devocional. Y, además, lo distintivo de las personas tiende a enfatizar la individualidad y minimizar los aspectos sociales de la personalidad, ya sean considerados en referencia a lo humano o a lo divino. Se puede conceder que existe una línea profunda de división

entre los aspectos individuales y sociales de la personalidad, y sin duda esto es intensificado por el orgullo y el egoísmo pecaminoso. Es sólo cuando nos damos cuenta de que los bienes más sublimes de la vida tienen que compartirse para que puedan realizarse y gozarse plenamente, que llegamos a ver que la personalidad humana no es menos sino más verdaderamente social. Esto tiene su prototipo perfecto en la perichoresis o circumincisión, la misteriosa habitación y la interpenetración de las Tres Personas de la Deidad, la promesa y potencia de la comunión espiritual en la iglesia.¹⁹ “Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado... Les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer aún, para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos” (Juan 17:22-23, 26).

Thomas O. Summers concluye su discusión sobre este asunto con una cita del siempre memorable John Hales, quien fuera profesor de griego en Oxford en 1612, y a quien el obispo Pearson menciona como un “hombre de tan grande agudeza, presteza y sutileza de conocimiento como ésta o quizá ninguna otra nación ha dado... un hombre de conocimiento vasto e ilimitado, de un juicio severo y profundo”. John J. Tigert, en una nota adjunta, dice que fue al Sínodo de Dort como calvinista y regresó como arminiano. Dice: “Ante la oportuna presentación de Juan 3:16 por Episcopio, allí le dije a Juan Calvino buenas noches, como tantas veces él me lo había dicho”. Lo que sigue se tomó de *Golden Remains* (Obras póstumas doradas, Londres 1673), y se titula la “Confesión de la Trinidad”, por John Hales:

Dios es uno; numéricamente uno; más uno que ningún ser humano singular, si la unidad se pudiera *suscipere magis et minus*: sin embargo, Dios es tan uno que admite distinción; pero admite de tal modo distinción que todavía permanece una unidad.

Siendo que Él es uno, le llamamos Dios, la Deidad, la Naturaleza Divina, y otros nombres con el mismo significado; siendo que Él se distingue, le llamamos Trinidad: Personas; Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En esta Trinidad hay una esencia; dos emanaciones; tres personas o relaciones; cuatro propiedades; cinco nociones: una noción es aquello por lo cual se significa o se conoce cualquier persona.

La sola esencia es Dios con esta relación, que genera o engendra, hace la Persona del Padre: la misma esencia con esta relación, que es engendrada, hace la Persona del Hijo: la misma esencia con esta relación, que procede, hace la Persona del Espíritu Santo.

Las dos emanaciones son, ser engendrado y proceder o ser exhalado; las tres personas son Padre, Hijo y Espíritu Santo; las tres relaciones, engendrar, ser engendrado, y proceder, o ser espirado. Las cuatro propiedades son: la primera inasibilidad e inemanabilidad; la segunda es generar —ésta pertenece al Padre: la tercera es ser engendrado; y ésta pertenece al Hijo: la cuarta es proceder o ser espirado; y ésta pertenece al Espíritu Santo. Las cinco nociones son: la primera, inasibilidad; la segunda, engendrar; la tercera, ser engendrado; la cuarta, *spiratio passiva*, o ser espirado; la quinta, *spiratio activa*, o espirar: y esta noción le pertenece al Padre y al Hijo por igual, porque *Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum*".

La palabra emanación como se utiliza arriba no es el concepto oriental de la finitud que procede de la infinitud, sino un uso acomodado del término en el sentido cristiano. Pero siempre volvemos al pensamiento de que el Ser de Dios, como lo designa San Pablo, es un misterio (*μυστήριον*), y que se nos pide adorar a la "Unidad en la Trinidad y a la Trinidad en la Unidad", y no necesariamente a entenderla. Dice Ralston: "La doctrina bíblica de la Trinidad es uno de esos misterios sublimes y gloriosos que la mente del ser humano, a lo menos mientras esté amortajada en barro, no puede penetrar. Podremos estudiar y meditar hasta que nos perdamos en el pensamiento, sin embargo, jamás podremos comprender el modo y la naturaleza del ser divino" (Ralston, *Elements of Divinity*, 65). William Burton Pope nos advierte respecto a la terminología científica de la doctrina que "es bueno familiarizarse con los términos que expresan la relación del Uno a los Tres-en-Uno. Ningún estudiante pensante los descartará o rebajará. La Deidad es la esencia o sustancia o naturaleza divina; los tres son subsistencias, hipótesis y personas... En ninguna parte la precisión es más necesaria que en el orden de la fraseología de la adoración. La mente y la lengua tienen que ser educadas al punto de evitar el lenguaje manchado del triteísmo o del sabelianismo o del error arriano. Uno de los resultados del estudio cuidadoso y reverente será la disciplina que hará que cada palabra sea fiel al honor igual de cada una de las tres personas adorables en la unidad de las otras dos, y en la unidad de la Deidad, adorando y orando a

cada una con esta sagrada excepción. Pero, después de todo, tenemos que recordar que la iglesia antigua nunca se cansó de imponer lo relacionado a este asunto; la naturaleza de Dios es ἀλόγητος inefable, insondable e inexpresable; la Deidad solo se puede conocer por el que es Θεοδίδακτος, enseñado por Dios; y ese conocimiento es y será eternamente sólo ἐκ μέρους, en parte” (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:286). ¿Es sorpresa, entonces, que la iglesia no sólo nos dio una declaración de la Trinidad en el credo, sino que implantó su enseñanza en la música por medio de una incomparable doxología como la “Gloria Patri”? En esta doxología se resumen todas las enseñanzas respecto a la Trinidad como se deben emplear en el servicio de adoración. “Gloria demos al Padre, al Hijo, y al Santo Espíritu; como eran al principio, son hoy, y habrán de ser, eternamente. Amén”.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. La doctrina de la Trinidad, como cualquier otra, tiene en el misterio de la educación divina en la iglesia, su desarrollo lento. Recordando la ley de que el progreso de la doctrina del Antiguo Testamento tiene que trazarse a la luz del Nuevo Testamento, podemos discernir a través de los escritos antiguos un preindicio del Tres-Uno, listo para revelarse en el último tiempo. Ninguna palabra del antiguo texto debe estudiarse como si existiera por sí sola, sino de acuerdo con la analogía de la fe, que no es otra cosa que la sola verdad que reina en el todo orgánico de la Biblia (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:260).
2. A través de los evangelios, desde el testimonio de Gabriel al ángel mayor que él, en adelante, no hay duda que el ángel de Jehová es Jehová mismo, y que Jehová mismo, muy frecuentemente, aunque no exclusivamente, vuelve a aparecer en el nombre Señor. No solo Isaías, sino todos los escritores del Antiguo Testamento, “vieron su gloria y hablaron acerca de él” (Juan 12:41). Pero el ministro increado de la voluntad de Jehová no es en general anunciado de antemano en el Antiguo Testamento como el Hijo, más que lo que Jehová es revelado como el Padre. Sin embargo, esto no quiere decir mucho. El eslabón que en las Escrituras más antiguas conecta al Ángel de la Faz con el Hijo, en las Escrituras posteriores es triple. En los salmos y la profecía Él es expresamente conocido como el Hijo, la Palabra u oráculo de Dios, o la Sabiduría hipostasiada; y se le llama Adonai o Señor, el Dios todopoderoso. Pero estos testimonios un tanto ocasionales fluyen hacia una representación más general del futuro Mesías, y como tal deberán reservarse para una exhibición más completa de la Trinidad Mediadora y la Persona de Cristo (Pope, CCT, I:263).
3. Al considerar estos pasajes, A. H. Strong señala que ningún escritor judío antes de Cristo había tenido éxito en construir de ellos una doctrina de la Trinidad. Sólo a la luz del Nuevo Testamento muestran su significado real. Su conclusión es que ellos por sí mismos no producen suficiente base para la doctrina de la Trinidad, pero contienen el germen de ella, y se pueden utilizar en confirmación de la misma cuando su verdad es sustancialmente demostrada a partir del Nuevo Testamento (Strong, *Systematic Theology*, I:322).
4. En la creación lo vemos moviéndose sobre la faz del caos, y sujetándolo a la belleza y el orden; en la providencia, renovando la tierra, adornando los cielos, y dando vida al ser

humano. En la gracia lo contemplamos expandiendo la escena profética hasta la visión de los videntes del Antiguo Testamento, y haciendo una perfecta revelación de las doctrinas de Cristo a los apóstoles del Nuevo. Reprueba al mundo de pecado, obrando en el corazón del ser humano una convicción secreta de su mal y peligro. Él es “el espíritu de gracia y súplica”; y de Él son el corazón enternecido, la voluntad sumisa, y todos los deseos y tendencias celestiales. Se apresura al espíritu atribulado de los seres humanos penitentes, que son dirigidos por su influencia a confiar en Cristo, con las nuevas del perdón; dando testimonio a su espíritu que son hijos de Dios. Los ayuda en sus debilidades; hace intercesión por ellos, inspira pensamientos de consuelo y sentimientos de paz, planta y perfecciona en ellos cualquier cosa que sea pura, amable, honesta y de buen nombre; mora en las almas como en un templo; y, después que se ha rendido el espíritu a Dios, “sin mancha ni arruga ni cosa semejante”, termina su obra benévola y gloriosa al levantar a los cuerpos de los santos en el día final, a la inmortalidad y la vida eterna. ¡Tan poderosamente el Espíritu de gloria y de Dios reclama nuestro amor, nuestra alabanza, nuestra obediencia! Por lo tanto, en las formas de la iglesia cristiana Él ha estado asociado constantemente con el Padre y el Hijo en igual gloria y bendición; y este reconocimiento del Espíritu Santo debe ser hecho en todo acto congratulatorio de devoción, de tal manera que igualmente a cada persona de la eterna Trinidad se le dé gloria “en la iglesia por todos los siglos. Amén” (Wakefield, *Christian Theology*, 233).

Para mayor estudio ofrecemos la siguiente relación de pasajes bíblicos respecto a la personalidad del Espíritu Santo: (1) Se declara que procede del Padre (Juan 15:26) y que es dado o enviado por el Padre (Juan 14:16, 26; Hechos 5:32) y por el Hijo (Juan 15:26; 16:7; Hechos 2:33). (2) Se le llama el Espíritu del Padre (Efesios 3:16) y también el Espíritu de Cristo o del Hijo (Romanos 8:9; Gálatas 4:6). Se distingue del Padre y del Hijo en pasajes como los siguientes: Mateo 3:16-17; 28:19; Juan 14:26; 16:13; Hechos 2:33; Efesios 2:18; 1 Corintios 12:4-6; 2 Corintios 13:14; 1 Pedro 1:2. (3) Se pueden deducir evidencias de su acción y emoción personal. Está activo (Génesis 1:2; Mateo 3:16; Hechos 8:39); enseña e instruye (Lucas 12:12; Juan 14:26; 16:8, 13-14; Hechos 10:19; 1 Corintios 12:3); testifica de Cristo a la gente, y a los creyentes de su filiación (Juan 15:26; Romanos 8:16; 2 Corintios 1:22; 5:5; Efesios 1:13-14; 4:30); es un guía (Romanos 8:14) y habita en los hijos de Dios, revelándonos la presencia divina (Juan 14:16-17; Romanos 8:9-11; 1 Corintios 3:16-17; 6:19); puede ser entristecido (Efesios 4:30); resistido (Hechos 7:51), y vejado (Isaías 63:10); lucha con los hombres (Génesis 6:3), intercede por ellos (Romanos 8:26-27) y los inspira (Hechos 2:4; 8:29; 13:2; 15:28; 2 Pedro 1:21).

La deidad del Espíritu Santo se puede demostrar de la misma manera que la del Hijo. Se le atribuye la creación (Génesis 1:2; Job 26:13; Salmos 104:30); los atributos divinos le pertenecen (Salmos 139:7-11; 1 Corintios 2:10); y escudriña las cosas profundas de Dios (1 Corintios 2:10). La deidad del Espíritu Santo también se hace clara de su relación a Cristo (nacimiento, Mateo 1:18-20; Lucas 1:31-35; bautismo, Mateo 3:16; Juan 1:33; tentación, Mateo 4:1; Marcos 1:12; ministerio, Lucas 4:14-21; poder sobre los malos espíritus, Mateo 12:28). Se dice que su influencia espiritual no tiene medida, Juan 3:34, y Pedro le llama a expresamente Dios en conexión con Ananías y Safira.

5. En contra de aquellos que critican la declaración científica de la doctrina trinitaria, William G. T. Shedd dice: “Muchos hombres en el mismo seno de la iglesia hoy en día atesoran una fe en el Dios trino que involucra una definición especulativa de las tres Personas y sus relaciones mutuas, los cuales al presente, en su carencia de disciplina teológica, no podrían darla con más exactitud, sin desviación hacia el sabelianismo a la derecha y al arrianismo a la izquierda, que lo que podrían especificar los elementos químicos del aire que respiran, o hacer un mapa del cielo bajo cuya cúpula caminan cada día. Nos confron-

tamos con el mismo hecho en la arena más amplia de la iglesia universal. La experiencia cristiana es una y la misma en todas las épocas y períodos, pero la habilidad para hacer una declaración científica de las doctrinas que son recibidas por el alma que cree, varía con las demandas peculiares de tales declaraciones, y la intensidad con la que, en emergencias peculiares, la mente teológica se dirige hacia ellas (Shedd, *History of Christian Doctrine*, I:246-247).

6. La tradición más antigua no sólo hablaba de Jesús como *κύριος*, *σωτήρ* y *διδάσκαλος* sino como *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, y este nombre se adhirió firmemente en las comunidades cristianas gentiles. Siguió de inmediato de esto que Jesús pertenece a la esfera de Dios, y que, como se dijo en la predicación más temprana que conocemos, uno tiene que pensar de Él *ὡς περὶ Θεοῦ* (Harnack, *Hist. of Dogma*, I:186).
7. Los escritores durante los primeros tres siglos de la iglesia se pueden clasificar como sigue: (I) La doctrina católica de la Trinidad: Justino Mártir, Teófilo de Antioquía, Atenágoras, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Dionisio de Alejandría, Cipriano, Novaciano y Dionisio de Roma. (II) Monarquianos o unitarios: Teodoto, Artemón y Pablo de Samosata. (III) Patripasionistas o sabelianos: Praxeas, Noeto, Berilo de Bostra y Sabelio.
8. Los cristianos eruditos del segundo siglo redujeron su discusión de la Trinidad en gran parte al Logos, un término aplicado en el Nuevo Testamento a Cristo. Estos cristianos filosóficos vincularon en general dicha idea con el término Logos como lo hizo Filón y los otros platonistas, y como consecuencia, en muchas ocasiones, se alejaron de la concepción joanina. Los neoplatonistas concebían por el término Logos como el entendimiento infinito de Dios, lo cual pensaban como una sustancia que emanaba, con sus funciones, de Dios. Ellos suponían que pertenecía desde la eternidad a su naturaleza como un poder, pero que, en acuerdo con la voluntad divina, como Justino lo expresa, principió a existir fuera de la naturaleza divina, y por tanto es diferente de Dios su Creador y Padre, y, sin embargo, como engendrado por Él, es enteramente divino. El Espíritu Santo fue mencionado más raramente por estos primeros padres, y sus puntos de vista respecto a Él eran menos claramente expresados que respecto al Hijo (compárese con Knapp, *Christian Theology*, 149).
9. Hall clasifica los términos trinitarios como sigue: Hay una Naturaleza, dos procesiones (el Hijo del Padre, el Espíritu del Padre a través del Hijo); tres propiedades (paternidad, filiación y procesión); cuatro relaciones (paternidad, filiación, espiración y procesión); y cinco nociones (*notiones*) (inasibilidad, paternidad y espiración, que le pertenecen al Padre, filiación y espiración al Hijo, y procesión al Espíritu).
10. Aunque es obvio, por un lado, que ningún lenguaje humano puede expresar este misterio, la teología, tanto científica como práctica, demanda que la fraseología trinitaria sea ordenada con cuidadosa precisión a lo menos para salvaguardar la verdad del acercamiento del error. Después que se haya dicho todo sobre lo inadecuado de las palabras humanas, y la ausencia de definiciones en la Biblia, todavía sigue siendo verdad que muchas otras, además de aquellas del Nuevo Testamento, se tienen que usar en la enseñanza y la adoración. Respecto a la terminología científica de la doctrina, sería bueno estar familiarizados con los términos que expresan las relaciones del uno con el Tres-en-Uno. Ningún estudiante pensante puede descartarlos o subestimarlos (Pope, *CCT*, I:285-286).
11. Es imposible definir la unidad de Dios: la palabra unidad en el lenguaje humano no ofrece una noción adecuada, puesto que apenas sirve para defender la doctrina de cada error que se le opone. Luego, es nuestra sabiduría estudiarla a la luz de su exhibición en la Biblia: marcando los usos a los que la doctrina se aplica, el método bíblico de expresarla, y las

- confirmaciones de las verdades que se pueden encontrar en todas partes en la sola y uniforme economía de la naturaleza (Pope, *CCT*, I:255).
12. Porque si Dios en realidad es Trinidad en la unidad, entonces hay toda razón para suponer que las obras de su manos deban, a lo menos en algún grado, reflejar su naturaleza, y especialmente que el ser humano, que es creado a la imagen de Dios, deba dar evidencia en su naturaleza de ciertas analogías que indiquen un Creador trino. ¡Y qué abundancia de tales indicaciones aparece ante nuestros ojos, con tal que olvidemos que no podemos esperar encontrar dentro de los límites de la vida creada analogías que perfectamente correspondan con la que es incomparable y única! Los pensadores cristianos, aún en tiempos antiguos, descubrieron trazas de la Trinidad en la vida del espíritu humano; y de aquí que Agustín y otros hablen de una trinidad humana, consistiendo en la triple función del sentimiento, el pensamiento y la voluntad. Y en realidad, estas facultades principales del espíritu nos presentan, por decir así, una triple cuerda, los hilos de la cual son distintos y sin embargo uno, y nos dan alguna idea de la cooperación unida y armoniosa de las tres divinas Personas. Ninguna de estas funciones de sentimiento, pensamiento y voluntad en particular se puede ejercer sin la actividad simultánea de las otras... De igual manera, el proceso de nuestro pensamiento nos explicará en algún grado la preexistencia del Hijo como el Logos o Verbo del Padre. En nuestra conciencia humana, un cierto pensamiento siempre produce simultáneamente la palabra correspondiente; podemos solamente pensar en concepciones y palabras, porque nuestro pensamiento es un habla interna. Así también, el pensamiento de Dios respecto a sí mismo necesita la expresión de la Palabra que representa este pensamiento original; pero la expresión divina es al mismo tiempo un acto real; de aquí que esta Palabra interna en Dios sea un ser igual a Él. Es verdad que en nuestra autoconciencia humana no producimos, porque nosotros lo concibamos, un segundo yo: todo el tiempo sólo tenemos un ego. Pero nosotros somos sólo criaturas, no la fuente creadora de la vida; y nuestra conciencia humana sigue siendo imperfecta. Pero el caso es diferente con Dios, quien es la fuente eterna y todopoderosa de la vida y el poder. Su autoconciencia es absolutamente perfecta, y por tanto, la imagen intelectual de sí mismo, que Él ha concebido, se vuelve un antetipo sustancial real del Padre. De cualquier manera, tenemos una analogía de la Trinidad en el pensamiento, su producto la palabra, y la unidad de ambas, el espíritu” (Christlieb, *Modern Doubt and Christian Belief*, 275-276).
 13. Nitzsch sostiene que el Ego divino, para poder tener una personalidad viviente, no sólo debe ver su segundo “otro yo” como un objeto, sino también revertirse a sí mismo, por un acto adicional, como un tercer sujeto, ya que intuye su “álter ego” como la imagen real de sí mismo. Así que, si Dios se concibe como el Ego original, y de esta base engendra un álter Ego objetivo, la tesis y la antítesis todavía permanecerían separadas o incompletas hasta que un tercer Ego procediera de la esencia Divina por medio del segundo, y así consumara plenamente la personalidad.
 14. Henry C. Sheldon piensa que una declaración inteligible de la Trinidad está esencialmente comprimida en una fórmula como ésta: “Correspondiendo a la triple manifestación del Padre, Hijo y Espíritu, subsisten en la Deidad, en un cierto orden lógico, distinciones eternas y necesarias que entran en la conciencia divina y determinan la perfección de la vida divina. Afirmar menos que esto es dejar de hacer justicia a los datos totales del asunto. Afirmar mucho más es recurrir a categorías ininteligibles, o a una combinación ininteligible de categorías” (compárese con Sheldon, *Syst. Chr. Doct.*, 227).
 15. La Trinidad es la principal piedra del ángulo del sistema cristiano. Elimine esto, con lo que lógicamente le sigue, y no queda nada sino lo que es común a todos los sistemas teístas de religión que se conocen entre los seres humanos. En tanto que el cristianismo tenga algún reclamo de que se le considere, en tanto que contiene excelencias confesamente su-

periores a cualquier sistema de religión que existe entre los seres humanos, en tanto que se demuestra su autenticidad con pruebas indubitables como la revelación de la voluntad de Dios, en tanto que el hombre tiene razón para recibir la Biblia como su sola y autorizada regla de fe y práctica, será aún más obligatorio sobre uno que desea conocer a Dios y hacer su voluntad, inquirir diligente, honestamente y sin prejuicio, sin temor o favor, si la Biblia enseña o no la doctrina de la iglesia de la Santa Trinidad (Raymond, *Systematic Theology*, I:392).

De todo esto sigue que la doctrina de la Trinidad es la consumación y la única perfecta protección del teísmo. Ya hemos demostrado que la concepción teísta de Dios es la única verdadera; y ahora podemos añadir, que si esta concepción teísta ha de ser efectivamente protegida en contra del ateísmo, panteísmo, dualismo y deísmo, tiene que expandirse a la idea trinitaria (Christlieb, *Mod. Doubt and Chr. Belief*, 271).

16. Refiriéndonos de nuevo al Credo de Atanasio podemos decir que, “La fe católica es ésta: que adoramos un solo Dios en la Trinidad, y la Trinidad en la unidad; sin confundir las Personas ni dividir la substancia. Porque hay una Persona del Padre, otra del Hijo, y otra del Espíritu Santo. Pero la Deidad del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu Santo, es toda una—la gloria, igual; la majestad, coeterna”.
17. Los padres ilustraron su idea de este acto eterno y necesario de comunicación por el ejemplo de un cuerpo luminoso, que necesariamente irradia luz todo el período de su existencia. Así se define al Hijo en las palabras del Credo Niceno: “Dios de Dios, Luz de Luz”. Así la radiación del sol es coeva con su existencia, y de la misma esencia de su fuente. Con esta ilustración ellos intentaron indicar su creencia en la identidad y consecuente igualdad de las Personas divinas respecto a la esencia, y la relativa subordinación de la segunda a la primera, y de la tercera a la primera y segunda tocante a la subsistencia personal y orden consecuente de operación (compárese con A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, 155).

El obispo Pearson sostiene que la preeminencia consiste en esto: “Que Él es Dios no de ninguno otro sino de sí mismo, y que no hay otra Persona que es Dios si no es Dios de sí mismo. No es mengua para el Hijo decir que Él es de otro, porque su mismo nombre lo conlleva; pero sería una mengua para el Padre hablar así de sí mismo; y tiene que haber alguna preeminencia, donde hay lugar para derogación. Lo que el Padre es, lo es de ninguno; lo que el Hijo es, lo es de Él; lo que el primero es, lo da; lo que el segundo es, lo recibe. El primero es Padre, en realidad, por razón de su Hijo, pero Él no es Dios por razón de Aquél; en cambio, el Hijo no es tal solo respecto al Padre, sino también Dios por razón del mismo” (Pearson, *On the Creed*, 35).

Los maestros arrianos y semiarrianos primitivos pusieron bastante énfasis en el Θεϊότης o divinidad de los dos Seres subordinados. Fueron considerados como el vínculo, o más bien los eslabones intermediarios, entre el Absoluto y lo condicionado, el Infinito y lo finito: mirando hacia la criatura, eran primogénitos, o más bien los primeramente creados antes de los mundos; pero mirando a la Deidad, eran más directamente emanaciones de la mónada que la criatura. La doctrina era una substitución especulativa de los errores gnósticos de la emanación aeónica... El arrianismo primitivo también ha sido esporádico. Ha moldeado la opinión muy extensamente en la cristiandad tardía: nunca integrando un formulario o fundando una secta, pero influenciando los pensamientos de muchos pensadores y dando color a los sentimientos de la poesía, e infundiéndose a sí mismo en las devociones de muchos que casi no están conscientes de su error. La historia de la tendencia arriana en Inglaterra es importante e instructiva: trae algunos grandes nombres en nuestra literatura filosófica y teológica; pero muestra que el sentido común saludable de los lectores de la Biblia nunca ha aceptado este acomodamiento, ni lo aceptará. O se tiene que rechazar al Nuevo Testamento como la autoridad final y aceptar al racionalismo deísta del

- unitarianismo, o, siendo recibida la Biblia como la regla de fe, la plenitud de la Deidad tiene que adorarse en el Hijo encarnado (Pope, *CCT*, I:283).
18. William G. T. Shedd resume las enseñanzas de los teólogos nicenos en cuanto a la generación y la creación en estas breves declaraciones: (1) la generación eterna es la producción de la esencia eterna de Dios; la creación es la originación de una nueva esencia de la nada. (2) La generación eterna es la comunicación de una esencia eterna; la creación es el origen de una esencia temporal. (3) Aquello que es eternamente generado es de una esencia con el generador; pero aquello que es creado es de otra esencia distinta a la del Creador. La sustancia de Dios el Hijo es una e idéntica con la del creador. El Padre y el Hijo son una naturaleza, y un Ser, Dios y el mundo son dos naturalezas y dos seres. (4) La generación eterna es necesaria, pero la creación es opcional. La filiación de la segunda Persona en la Trinidad está fundamentada en la naturaleza de la Deidad; pero el origen del mundo depende enteramente de la voluntad arbitraria. Es tan necesario que haya Padre e Hijo en la Deidad, como que la Deidad sea eterna o autoexistente; pero no existe tal necesidad para la creación. (5) La generación eterna es una actividad perpetua inmanente en la esencia siempre existente; la creación es un acto instantáneo, y no supone elementos de la criatura en existencia (Shedd, *History of Christian Doctrine*, I:317-318).
19. Generalmente se supone que Agustín introdujo las analogías psicológicas de la Trinidad, sosteniendo que la complejidad de la Trinidad encuentra una imagen en nuestro propio ser como memoria, razón y voluntad: “Yo existo, yo estoy consciente, yo amo la existencia y la consciencia”. Así en el proceso de lo consciente descubrimos tres “Yos” que forman el foco de la conciencia, el yo que piensa, el yo del cual se piensa, y el yo que está consciente del yo que piensa del yo. Este yo es a la vez sujeto, objeto y consciencia del sujeto y el objeto (Stump, *The Christian Faith*, 55).

Liebner, Sartorio y otros han extraído analogías desde el punto de vista del amor en lugar de la razón autoconsciente. El amor demanda un proceso de comunicación propia que en su perfección más alta tiene que ser trinitaria. El amor es la trasposición de uno mismo a otra persona como un álter ego o segundo yo. Dios que es amor, por tanto tiene que trasponerse a sí mismo en su segundo yo, que como tal es de la misma naturaleza divina, porque de otra manera el acto de autotransposición no sería perfecto. Sin embargo, no menos necesaria es la concepción de un tercer yo homogéneo, por el cual la igualdad infinita es mediada de tal manera que produzca unidad armoniosa en las distinciones. Es esto lo que fija la Personalidad divina, porque la mera trasposición del yo sería equivalente a un desasosiego infinito. Así el Espíritu es el predicado de toda la naturaleza, puesto que Dios es Espíritu (Juan 4:24), y el Señor es el Espíritu (2 Corintios 3:17). Así Dios es una persona en tres personas en el sentido de la perichoresis, cada una de las cuales sólo en y a través de las otras. Esta aparente contradicción de que las varias personas deben ser una y tener su plena personalidad solamente en la unidad, se resuelve por el principio del amor (Liebner). Sartorio distingue entre el amor que engendra y el amor que bendice al Hijo — el amor del beneplácito del Padre y el amor que responde de parte del Hijo. El hábito de esa bendición y el amor que responde es el Espíritu. Pero si sólo fuera hábito, y no una persona, la glorificación del Padre y del Hijo sería egoísta. Este elemento egoísta se elimina sólo si el Espíritu que glorifica al Padre y al Hijo es en sí mismo una persona. Christlieb reúne el sentimiento de lo antes dicho como sigue: “El amor siempre incluye deleite en el objeto amado. Si este objeto es una persona enteramente separada, la pureza de mi amor no es manchada por mi deleite. Pero este no es el caso con Dios. El objeto de su amor no es una Persona fuera de Él, sino su segundo yo. Aquí, por tanto, el deleite en otro es al mismo tiempo deleite en sí mismo. Por tanto, para que este deleite no parezca un egoísmo autocomplaciente, Dios ha entregado este deleite en sí mismo a una tercera

TEOLOGÍA CRISTIANA, TOMO 1, CAPÍTULO 15

Persona, que representa el deleite mutuo del Padre y el Hijo, el uno en el otro; y esta Persona es el Espíritu Santo. Cuando el Padre se expresó a sí mismo, engendró al Hijo, el Verbo eterno. Pero ninguna palabra toma lugar sin hálito, y el hálito de ese Verbo hablado fue hipostasiado en el Espíritu, que representa el deleite del amor divino (Christlieb, *Modern Doubt and Christian Belief*, 273).

CAPÍTULO 16

COSMOLOGÍA

El estudio de la cosmología puede abarcar el universo entero en su alcance, o como comúnmente se trata, puede dividirse en (1) cosmología, que se aplica al reino de la naturaleza aparte del hombre; y (2) antropología, que estudia la ciencia del hombre. Aún cuando el hombre, desde el punto de vista físico, pertenece al reino animal, la amplia divergencia entre la personalidad y los órdenes no personales es suficiente para garantizar esta división. Dentro de la ciencia de la antropología, como se trata en el estudio teológico, se hace una división adicional, limitándose la antropología al hombre en su estado original, y añadiéndose la hamartiología como tratamiento del hombre en su estado caído o pecaminoso.

El significado del término “mundo”. Con el término “mundo” en el sentido filosófico, queremos decir todo lo que es extrínseco a Dios, sea animado o inanimado, sea racional o irracional. Los pueblos antiguos tenían una concepción escasa del mundo como tal, considerándolo generalmente de existencia accidental o necesaria. No existía un término único que pudiera emplearse para hablar sobre el universo. Con el desarrollo del período de reflexión los hombres primero volvieron su atención a la tierra sobre la cual vivían, y a los cielos que veían encima de ellos. Así “los cielos y la tierra” llegaron a ser la expresión más primitiva para el universo creado (compárese con Génesis 1:1; 2:1; Salmos 115:15). Las naciones, sin embargo, que vivían cerca del mar, con frecuencia hablaban de “el cielo, la tierra y el mar” (compárese con Salmos 146:6; también Hechos 17:24, que evidentemente es una cita, y la implica aunque no menciona la palabra mar). Esta también era la concep-

ción griega dominante. Homero consideraba al mundo como dividido en tres porciones: cielo, tierra y mar. Con el pasar del tiempo se utilizaron otras palabras. Los hebreos, los caldeos y los sirios utilizaron un término que correspondía al griego *aion* (αἰών), que se refería más especialmente a la duración o época del mundo que al aspecto de su creación. Los griegos más tarde hablaron del mundo como *cosmos* (κόσμος) por causa de su belleza y orden. El equivalente de este término en latín es *mundus*.

La eternidad de la materia. La gente antigua encontró dificultad en explicar el origen del primer material. Esto se debió en gran parte al hecho de que insistían en el principio *ex nihilo nihil fit*, o de la nada, nada viene. Por tanto, no podían admitir que el mundo fuera creado de la nada. Como consecuencia, aceptaron casi universalmente la creencia en dos principios eternos: Dios, y la materia existente por sí misma, sin que uno dependiera del otro. El principio, en efecto, pudo ser cierto en lo que aplica a las causas materiales, pero no es aplicable a una causa eficiente de la cual se afirma la omnipotencia. Ante esta verdad, el materialismo, sea antiguo o moderno, por necesidad tiene que desvanecerse. Platón enseñó que Dios voluntariamente se unió a sí mismo con la materia y así produjo al mundo; y que aunque Dios, al igual que la materia, era considerado como eterno, el mundo que resultó de la unión de los dos podía decirse que era creado. Aristóteles, por el otro lado, enseñó, como lo hizo también Zenón el estoico, que la unión de Dios con la materia era necesaria, y que, por tanto, el mundo tenía que considerarse como eterno. Epicúreo, en el otro extremo, sostuvo que Dios estaba enteramente separado y apartado del mundo. En general los antiguos creyeron que la materia primordial consistía de aire ralo, o de un éter, fluido y movable. La palabra *caos* se deriva ya sea de χάω o χέω, en alusión a esta fluidez. La palabra latina para lo que es confuso o desarreglado es *silva*. La concepción que Platón tenía de la materia como ὕλη involucra tanto *silva* como *materia*. Los griegos suponían que de esta masa fluida y fermentada se había formado la tierra. Sin embargo, los hebreos, con un temperamento diferente de mente, consideraron al universo más en el sentido de un edificio, del cual Dios era el creador de los materiales así como de su estructura.

TEORÍAS DE LA CREACIÓN

La iglesia se vio forzada desde muy temprano a intentar una explicación del universo con miras a cerrar la brecha entre lo finito y el Infinito. Con el avance de la ciencia moderna, muchos de sus descubrimientos entraron aparentemente en conflicto con el relato bíblico de la creación. Sin embargo, este conflicto era sólo aparente, porque a la medida que la teoría científica se ha vuelto más exacta, ha habido un acercamiento más estrecho a las posiciones bíblicas. El asunto demanda sólo una breve atención.

La teoría mecánica. Esta teoría sostiene que el mundo fue formado de una manera puramente externa y formal. Enfatiza el pensamiento de la trascendencia e ignora totalmente la inmanencia divina. Esa nunca fue la teoría de la iglesia primitiva. La misma ha surgido sólo en tiempos modernos, y ha resultado de la protesta en contra del racionalismo extremo del movimiento crítico-histórico. Ireneo habla de la creación de esta manera. “Pero Él mismo, siguiendo un patrón que jamás podremos describir ni concebir, predestinó todas las cosas y las formó como quiso”. “Tú creaste el cielo y la tierra”, dice Agustín, “cosas de dos clases; una cercana a ti, la otra cercana a nada”. De nuevo dice: “Tú creaste cielo y tierra, pero no de ti mismo, de lo contrario hubieran sido iguales a tu unigénito Hijo, y por lo tanto igual a ti también”. Atanasio enseñó que la creación ocurrió a través del *Logos* o el Verbo divino.

La teoría física o materialista de la creación. Esta teoría está estrechamente relacionada al dualismo, ya que presupone la eternidad de la materia. Rechaza, sin embargo, la idea arquitectónica de un creador en el sentido de un demiurgo o forjador de este material en las formas creadas que nosotros conocemos, substituyéndola con la teoría de la generación espontánea. Sostiene que la materia tiene en sí misma el poder de asumir nuevas funciones y, bajo las condiciones propias, desarrollarse en formas orgánicas. Por tanto asume que todas las cosas pueden explicarse sobre la base de cambios materiales. La teoría es meramente una aplicación de la filosofía materialista a la idea de la creación, y brotó del racionalismo de principios del siglo diecinueve. Fue sostenida por Feuerbach, Vogt, Moleschott, Buchner, Bastian y Owen. Estrechamente relacionada a esta teoría está el resurgimiento del *hylozoísmo* griego antiguo, que reconoce un principio formativo en el mundo, aunque considera este principio como confinado a la materia misma, y como una característica de su verdadera naturaleza. Considera a la ma-

teria como imbuida de vida, al igual que la planta que se desarrolla de una semilla, y a la que la inteligencia le pertenece a lo menos en algunas de sus combinaciones. Hasta allí donde Dios es reconocido, lo es meramente como la vida universal de la naturaleza. Por tanto, la teoría tiene que terminar en el panteísmo o el ateísmo materialista. “Si el alma del mundo es inconsciente”, dice J. J. Van Oosterzee, “¿cómo puede explicarse el orden y el designio en la creación? Si es consciente, ¿no sería también, al mismo tiempo, un Agente libre? Y si es un Agente libre, ¿cómo se vuelve y permanece tan inseparablemente vinculado a su gigantesco vestido material?”

La teoría de la emanación o panteísta. En el otro extremo está la teoría de la emanación, que sostiene que el mundo no fue creado ni formado de material preexistente, sino que ha de considerarse como una extensión de la sustancia divina. Fluye de Dios como un arroyo de una fuente, o como los rayos de luz del sol. Esta fue la teoría sostenida por los antiguos gnósticos, y en tiempos modernos ha sido resucitada como consecuencia del énfasis renovado en la filosofía idealista. Lotze distinguió entre emanación y creación al decir que la creación necesita de una Voluntad divina, pero que la emanación fluye, por consecuencias necesarias, del ser o naturaleza de Dios. Basado en esta teoría, el mundo, o se vuelve en su naturaleza como Dios, o la hendidura en la sustancia de Dios destruiría la unidad divina. Las objeciones a esta teoría fueron presentadas en nuestra discusión del panteísmo y no necesitan repetirse aquí.

La teoría de la creación eterna. Esta teoría surgió del intento de protegerse del dualismo y a la misma vez preservar el énfasis sobre la eternidad de Dios. Orígenes sostuvo la creación por la voluntad de Dios y, sin embargo, enseñó la teoría de la creación eterna. De acuerdo con él, este mundo no fue el primer mundo que Dios creó; nunca hubo uno primero y nunca habrá uno último. Los escolásticos revivieron la teoría sobre las bases de que los pensamientos de Dios eran necesariamente creativos. “Porque él dijo, y fue hecho; él mandó y existió” (Salmos 33:9). Pero decir que la palabra de Dios, por necesidad, tiene que resultar en la creación, sería identificar el propósito de Dios con el fiat creativo. Esto resultaría en otra forma de panteísmo. De hecho, tomó esta forma en las enseñanzas de Escoto Erígena, aunque otros de los escolásticos medievales evitaron las tendencias panteístas al sostener que el mundo era en esencia diferente de Dios, pero eternamente de-

pendiente de él. En tanto que la creación sea independiente del tiempo, y que el “nacimiento del tiempo” se considere como que toma lugar en el fiat creativo, podemos sostener que la creación tomó lugar en la eternidad. Con esto, sin embargo, no se quiere decir que el mundo no tuvo principio, sino que el tiempo comenzó con la creación. Esto rechaza la idea de que el tiempo era preexistente, y que la creación del mundo ocupó meramente un momento en ese esquema temporal.

La teoría de la evolución natural. Esta teoría es similar si no idéntica con la de la generación espontánea, pero ha asumido una forma más filosófica. Cuando fue presentada por Darwin y su escuela de la hipótesis evolutiva, la misma fue recibida con un gran aplauso. Sin embargo, difícilmente se puede esperar que se sostenga firme en contra de la creencia cristiana de la creación. No resuelve el problema. Meramente lo empuja hacia atrás en el tiempo y, por tanto, al final de cuentas, tendrá que depender o de la creación o de la emanación. La evolución naturista colapsa en tres puntos vitales: (1) no ha sido capaz de salvar el abismo entre lo inanimado y lo animado; (2) no puede pasar de la vida difusa del reino vegetal a la vida somática consciente del reino animal; y (3) no puede pasar de la vida irracional de los animales a la vida racional consciente de sí misma del hombre. Sólo la actividad creativa de Dios pudo haber originado la vida vegetal, animal y personal. La teoría de la diferenciación de las especies colapsa todavía más en el caso de la esterilidad de los híbridos. La declaración en el relato del Génesis de que cada cosa dará fruto de acuerdo con su clase, es un hecho reconocido tanto en el mundo de la ciencia como en el de la experiencia.

La teoría de la creación continua. En tiempos recientes, la idea de la creación como un evento, inmediato y completo, ha sido retada en favor de la creación como un proceso continuo. La teoría es un derivado del énfasis renovado respecto a la inmanencia divina, y debido a la influencia de la hipótesis evolutiva, tomó la forma de la evolución teísta. Aunque estrechamente relacionada a la teoría de la generación espontánea, considera la inmanencia divina como la realidad básica, en contraste con la eternidad de la materia. Insiste en que el desarrollo orgánico se debe, no a la espontaneidad del principio materialista o hilozoico, sino al poder divino que trabaja dentro del organismo. La actividad divina en ocasiones se identifica con todo el proceso, y en ocasiones se limita meramente a los puntos de crisis en el desarrollo.

LA DOCTRINA BÍBLICA DE LA CREACIÓN

La doctrina bíblica de la creación sostiene que el universo tuvo un principio, que no es eterno como materia ni forma, que no es autooriginado, y que debe su origen al poder omnipotente y la voluntad incondicional de Dios. Esta es la concepción cristiana. Involucra, *primero*, la creencia en un Dios todopoderoso, en la cual el mundo tuvo una vez comienzo de la nada, pero enteramente a través de la voluntad divina; *segundo*, el concepto de Dios en la Trinidad de su esencia; *tercero*, un despliegue de los atributos de Dios —omnipotencia, sabiduría y amor; y *cuarto*, la creencia en la creación a través del Verbo divino como el Mediador, el *Logos* que forma el vínculo entre lo finito y el Infinito, entre Dios y el mundo.

La creación y la Trinidad. La idea misma de la paternidad que constituye la concepción cristiana de Dios, sugiere la condición de creador. Sin embargo, es el amor y no la condición de creador la que forma la esencia de la paternidad divina. En el acto de la creación Dios trae a existencia lo que antes carecía de ella, y la hace ser diferente de sí mismo en la esencia. Aunque la creación se origina en el amor de Dios y es hecha efectiva por la voluntad divina, la Biblia específicamente declara que en esta obra tanto el Hijo como el Espíritu se asocian con el Padre. De aquí que leemos: “Para nosotros, sin embargo, solo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por medio del cual han sido creadas todas las cosas y por quien nosotros también existimos” (1 Corintios 8:6). También la Biblia señala que, en la aurora de la creación, “el espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas”, esto es, se movía sobre las aguas en el sentido de traer orden y belleza del caos (Génesis 1:2); y el salmista dice: “Envías tu espíritu, son creados” (Salmos 104:30). La Trinidad, por tanto, se revela en la creación como se revela en la redención; de hecho, es la base de todo el proceso redentor. El amor como la causa originadora de la redención tiene su fuente en la libertad interna de la Trinidad, que, existiendo allí en perfección infinita, se expresa por el término bendito. El amor que existe entre el Padre y el Hijo es *ad intra*, expresado en el Espíritu Santo como el “vínculo de la perfección”; mientras que ese mismo amor *ad extra*, es la causa originadora tanto de la creación como de la redención. El Hijo es la imagen “exacta” o “expresa” del Padre, y por tanto, bajo cierto aspecto, el *pleroma* u orden infinito de las posibilidades existentes en el Padre, el *κόσμος*

νοητός o mundo de las ideas que forman los arquetipos de la creación. San Pablo resume la relación de la Trinidad con el universo creado en estas palabras: “Porque de él [como la causa originadora], por él [como la causa mediadora o eficiente] y para él [como la causa o propósito final] son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén” (Romanos 11:36). Pero Cristo como el *Logos* es más que la palabra hablada o revelación de Dios; Él es el Verbo que habla o la causa eficiente de la creación. Al Verbo o *Logos* como la causa mediadora de la creación dirigiremos más tarde nuestra atención.

La creación y los atributos de Dios. La creación, como hemos demostrado, tiene su origen en el amor de Dios y no en la mera necesidad metafísica. Es la consecuencia de la plenitud rebosante de amor que busca nuevos objetos en los cuales gastarse a sí mismo. Si el principio fundamental de la teología es la autorevelación de Dios, como hemos sostenido todo este tiempo que es, entonces la creación se puede considerar como diseñada principalmente para desplegar las perfecciones de Dios. El mundo es lo que es porque Dios es lo que es. Es el terreno para la manifestación de aquellos atributos que pueden surgir sólo de una relación existente entre el Creador y la criatura. Sólo por este medio pueden ser traídos dentro del alcance de la comprensión de la criatura. Aquí el amor se manifiesta a sí mismo más prominentemente en la omnipotencia y la omnisciencia, que se vinculan con la creación primaria; y con la sabiduría y la bondad, que se asocian con la creación secundaria. Es la omnipotencia divina la que ofrece la base de la causalidad y de la eficiencia, y la omnisciencia divina la que da razón, orden y propósito al universo. Es la sabiduría y bondad de Dios la que ha adaptado todas las cosas a la promoción de la felicidad y disfrute de parte de sus criaturas. Se ha dicho aptamente que no hay inventos en la naturaleza para la promoción del dolor por el dolor mismo, pero las manifestaciones del diseño para la producción de la felicidad están más allá de todo cálculo. “¡Cuán maravillosas son tus obras! Hiciste todas ellas con sabiduría; ¡la tierra está llena de tus beneficios!” (Salmos 104:24).

La creación y el Logos. ¿Por qué medios creó Dios todas las cosas? A esto la Biblia da la respuesta: Por la palabra de su poder. “Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos; y todo el ejército de ellos, por el aliento de su boca” (Salmos 33:6). “Él envía su palabra a la tierra; velozmente corre su palabra” (Salmos 147:15). Pero no debe pensarse

de esta palabra como impersonal. Al contrario, es el *Logos*, la palabra y sabiduría del Padre. Es un elemento esencial en la fe cristiana el que Cristo como el *Logos* o Verbo sea el Mediador en la creación, sin lo cual no pudiera haber sido el Mediador en la redención. Esto lo enseñan claramente tanto Juan como Pablo. “En el principio era el Verbo [*Logos*], el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios... Todas las cosas por medio de él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho” (Juan 1:1, 3). “Para nosotros, sin embargo, solo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por medio del cual han sido creadas todas las cosas y por quien nosotros también existimos” (1 Corintios 8:6). “Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten” (Colosenses 1:16-17). “Aquello que vagamente conjetura el filósofo”, dice J. J. Van Oosterzee, “es decir, que Dios no produjo el mundo de una manera absolutamente inmediata, sino de alguna manera u otra, mediata, aquí se nos presenta a sí mismo investido con el lustro de la revelación, y exalta mucho más el reclamo del Hijo de Dios de que, profunda y reverentemente, le rindamos homenaje”.

Es exactamente aquí que el pensamiento del *Logos* resulta extremadamente convincente. Sin una causa mediadora, la idea de la creación tiene que llevarnos directamente al dualismo y a su eternidad de la materia, o al panteísmo como una mera extensión de la esencia divina. Esto sería una emanación en lugar de una creación. Tiene que haber, tanto para el pensamiento como para la realidad, una idea intermedia; y así como la doctrina cristiana de la creación sostiene una diferencia esencial entre Dios y el mundo, también sostiene una distinción entre la idea eterna de la creación y el Verbo o *Logos* creador. Es por éste último como el Agente eficiente que la idea de la creación se vuelve una realidad en la existencia actual. De otra manera, sostener que el propósito divino y la ejecución de este propósito son necesariamente simultáneos, convierte lo absoluto de Dios en una necesidad física, y, por tanto, no puede escapar a la resolución lógica del panteísmo. Dios no es meramente el Padre de la idea de la creación, sino el Padre del *Logos* que es el vehículo de la idea. El pensamiento judío, representado en la escuela alejandrina, consideró el *Logos* como meramente un *cosmos*

nætus (κόσμος νοητός) o mundo de ideas, como hemos indicado previamente. San Juan se atreve a afirmar que el *Logos* no es una idea solamente, sino una Persona, y como tal el vehículo de la idea por la cual se le da realidad al mundo. Así el *Logos* se vuelve el solo vínculo entre el Infinito y lo finito, entre la esfera de las ideas y la esfera de las existencias actuales. Aquí, entonces, está el misterio escondido de las edades pero hecho manifiesto en la encarnación, es decir, que el *Logos* o Verbo creador es Dios mismo. El Verbo velado en el Antiguo Testamento en las expresiones “dijo Dios”, y “haya”, ahora se ve que no es solamente el Verbo hablado sino el Verbo hablante. Es a través de él que la palabra de sabiduría de Dios pasa a la realidad creada. Por tanto, la creación demanda un Mediador, tanto para el pensamiento como para la realidad. Fue porque el *Logos* era el Mediador tanto del propósito como de la eficiencia en la obra de la creación, que el *Logos* se encarna como el Hijo y se hace el Mediador tanto de la revelación como de la gracia capacitadora de la redención.

EL HIMNO DE LA CREACIÓN

El libro de Génesis abre con un salmo inspirado, en ocasiones conocido como el “himno de la creación”, y en otras, como el “poema de la aurora”. Pero con esto no se quiere decir que el relato es alegoría o ficción, sino una descripción histórica verdadera, poéticamente expresada. Es propio que la armonía de la creación, en la que las estrellas de la mañana cantaron juntas, y todos los hijos de Dios gritaron de gozo, se nos revelara en las armonías de la descripción poética. John Miley niega la forma poética del capítulo, y cita al doctor Terry diciendo que “todo verdadero erudito hebreo sabe que en el Antiguo Testamento completo no hay una narrativa en prosa más simple y directa que este primer capítulo de Génesis” (Miley, *Syst. Th.*, I:298). Podemos admitir que no está escrito en forma poética, pero el ritmo balanceado, el movimiento majestuoso, los estribillos recurrentes, y la mezcla de belleza y poder, todo indica que pertenece a la naturaleza de la poesía. “El carácter rítmico del pasaje”, dice Daniel Whedon, “su estilo imponente, sus paralelismos, sus estribillos, su unidad en sí mismo, todo se combina para mostrar que es un poema”. B. F. Cocker sostiene que contiene la misma unidad del salmo 104, o del Padrenuestro, o de la parábola de los labradores de la viña. Thomas C. Porter dice que “para el que pueda entender la poderosa idea y tomarla toda como una sola visión, la crea-

ción entera parecería un himno solemne, un gran oratorio que, principiando con unas cuantas notas bajas y suaves, gradualmente adquiere fuerza y plenitud, y al resonar cada vez más fuerte, pasa de una armonía sublime a otra, hasta que alcanza su erupción y expresión más elevada con ese sonido del diapason completo que es el hombre”. El doctor Pace sostiene que todo el libro de Génesis tiene un estilo típico métrico de octavas al que le llama la composición métrica del Espíritu Santo.

EXORDIO

En el principio creó Dios los cielos y la tierra.

I.

La tierra se había vuelto desierta y silvestre (o desordenada y vacía), y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo (o la profundidad rugiente) y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz del abismo (las aguas o vapores)

(I) Dijo Dios:¹

Sea la luz (o “exista la luz”)

Y fue la luz.

Primer estribillo: Vio Dios que la luz era buena.

Y separó la luz de las tinieblas.

Llamó a la luz “Día”,

y a las tinieblas llamó “Noche”.

Y fue la tarde y la mañana del primer día.

II.

(II) Luego dijo Dios:

“Haya un firmamento en medio de las aguas, para que separe las aguas de las aguas (o vapor)”.

E hizo Dios un firmamento que separó las aguas que estaban debajo del firmamento, de las aguas que estaban sobre el firmamento.

Y fue así.

Y fue la tarde y la mañana del segundo día.

III.

(III) Dijo también Dios:

“Reúnanse las aguas que están debajo de los cielos en un solo lugar, para que se descubra lo seco”.

Y fue así.

A la parte seca llamó Dios “Tierra”,

y al conjunto de las aguas lo llamó “Mares”.

Segundo estribillo: Y vio Dios que era bueno.

(IV) Después dijo Dios:

“Produzca la tierra hierba verde (que retoñen los retoños),
 hierba que dé semilla;
 árbol que dé fruto según su especie,
 cuya semilla esté en él, sobre la tierra”.

Y fue así.

Produjo, pues, la tierra hierba verde (*desche*, hierba tierna)
 hierba que da semilla según su naturaleza,
 y árbol que da fruto, cuya semilla está en él, según su especie.

Tercer estribillo: Y vio Dios que era bueno.²

Y fue la tarde y la mañana del tercer día.

IV.

(V) Dijo luego Dios:

“Haya lumbreras en el firmamento de los cielos
 para separar el día de la noche,
 que sirvan de señales para las estaciones,
 los días y los años,
 y sean por lumbreras en el firmamento celeste
 para alumbrar sobre la tierra”.

Y fue así.

E hizo Dios las dos grandes lumbreras (lugares o instrumentos de luz):
 la lumbrera mayor para que señoreara en el día,
 y la lumbrera menor para que señoreara en la noche;
 e hizo también las estrellas.

Las puso Dios en el firmamento de los cielos (o expansión)
 para alumbrar sobre la tierra,
 señorear en el día y en la noche
 y para separar la luz de las tinieblas.³

Cuarto estribillo: Y vio Dios que era bueno.

Y fue la tarde y la mañana del cuarto día.

V.

(VI) Dijo Dios:

“Produzcan las aguas seres vivientes,⁴
 y aves que vuelen sobre la tierra,

en el firmamento de los cielos”.

Y fue así (traducción de la *Septuaginta*)

Y creó Dios los grandes monstruos marinos

y todo ser viviente que se mueve,

que las aguas produjeron según su especie,

y toda ave alada según su especie.

Quinto estribillo: Y vio Dios que era bueno.

Y los bendijo Dios, diciendo:

“Fructificad y multiplicaos, llenad las aguas en los mares

y multiplíquense las aves en la tierra”.

Y fue la tarde y la mañana del quinto día.

VI.

(VII) Luego dijo Dios:

“Produzca la tierra⁵ seres vivientes según su especie:

bestias (bestias domésticas o brutas), serpientes

y animales (salvajes, opuestos a domésticos por razón de la energía vital) de la tierra según su especie”.

Y fue así.

E hizo Dios los animales de la tierra según su especie,

ganado según su especie,

y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie.

Sexto estribillo: Y vio Dios que era bueno.

(VIII) Entonces dijo Dios:

“Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza;

y tenga potestad sobre los peces del mar,

las aves de los cielos y las bestias,

sobre toda la tierra (en el siríaco occidental, bestias salvajes de la tierra)

y sobre 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.

Los bendijo Dios

(IX) y les dijo:

“Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla;
 ejerced potestad sobre los peces del mar,
 las aves de los cielos
 y todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.

(X) Después dijo Dios:

“Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda
 la tierra,
 así como todo árbol en que hay fruto y da semilla.
 De todo esto podréis comer.
 Pero a toda bestia de la tierra,
 a todas las aves de los cielos
 y a todo lo que tiene vida y se arrastra sobre la tierra,
 les doy toda planta verde para comer”.

Y fue así.

Séptimo estribillo: Y vio Dios todo cuanto había hecho, y era bueno en
 gran manera.

Y fue la tarde y la mañana del sexto día.

EPODA

Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra,
 y todo lo que hay en ellos.

El séptimo día concluyó Dios (le puso un periodo a) la obra que hizo,
 y reposó el séptimo día de todo cuanto había hecho.

Entonces bendijo Dios el séptimo día y lo santificó,
 porque en él reposó de toda la obra
 que había hecho en la creación.

LA COSMOGONÍA MOSAICA

El “himno de la creación” que ofrece la base de la cosmogonía mo-
 saica ha sido interpretado de varias maneras. (1) *La interpretación mito-
 lógica.* Los críticos modernos consideran el primer capítulo de Génesis
 como un relato mitológico escrito por un israelita altamente culto que
 ofrece sus reflexiones respecto al origen de todas las cosas. Pero ni el
 tono ni el contenido garantizan esta construcción. Tanto Jesús como
 los apóstoles tratan el capítulo como historia sagrada (compárese con
 Mateo 19:4). (2) *La interpretación alegórica.* Debido a la influencia de
 la escuela alejandrina, muchos de los escritores cristianos primitivos

adoptaron el método alegórico de interpretación. Sin embargo, para el pensamiento moderno con su trasfondo científico, este método difícilmente es menos objetable que la interpretación mitológica. Tan reciente como en el siglo XIX, Herder defendió el método al considerar el relato de la creación como una representación óptica del principio de todas las cosas que vuelve a aparecer cada mañana con la salida del sol. (3) *La hipótesis de la visión*. Esta teoría fue defendida por Kurtz, Keerl y otros, quienes consideraron que el relato se dio a conocer a través de una serie de visiones retrospectivas, de tal manera que la verdad objetiva de la revelación se entremezcló con el concepto subjetivo del vidente. Aunque esta forma de revelación es, por supuesto, posible, no encuentra apoyo al no haber otras ocasiones de visión retrospectiva, y nunca ha sido una teoría aceptada en la iglesia. (4) *La interpretación histórica*. Este relato era una porción de la Biblia que existía en el tiempo de nuestro Señor, la cual pronunció sagrada y apeló a ella como divina. Por tanto, es autorizada. Las interpretaciones pueden variar, pero para nosotros este relato es la verdad respecto al origen del mundo.

Los días de la creación. El relato del Génesis de la creación es primariamente un documento religioso. No se puede considerar una declaración científica, y sin embargo no debe considerarse como contradictoria a la ciencia. Más bien, es una ilustración suprema de la manera en la cual la verdad revelada indirectamente arroja luz sobre los campos científicos. La palabra hebrea *yom*, que se traduce “día”, ocurre no menos de 1,480 ocasiones en el Antiguo Testamento, y se traduce en poco más de 50 palabras diferentes, incluyendo términos como *tiempo, vida, hoy, era, para siempre, continuamente y perpetuamente*. Con un uso tan flexible del término original, es imposible dogmatizar o demandar una restricción rígida a sólo uno de estos significados. Con frecuencia se asume que la creencia ortodoxa original sostuvo un día solar de 24 horas, y que la iglesia alteró su exégesis bajo la presión de los descubrimientos geológicos modernos. Como William G. T. Shedd señala, “Este es uno de los errores de la ignorancia”. La mejor exégesis hebrea nunca ha considerado los días del Génesis como días solares, sino como días-períodos de duración indefinida. La doctrina de un tiempo inmenso antes de los seis días de la creación era un punto de vista común entre los padres primitivos y los escolásticos. Sólo con los escolásticos de la edad media y los escritores evangélicos de los siglos XVII y XVIII,

esta idea tuvo vigencia. Previo a esto, un punto de vista más profundo era enseñado por los líderes reconocidos de la iglesia. Así Agustín dice: “Nuestros siete días se asemejan a los siete días del relato del Génesis en que son una serie, y en que tienen las vicisitudes de la mañana y la tarde, pero son *multum in pares*”. Les llama *naturæ* (naturalezas o nacimientos), y *moræ* (retrasos o pausas solemnes). Por lo cual, son días divididos por Dios en contraste con días divididos por el sol; son días inefables (*dies ineffabiles*), siendo trascendentes en su verdadera naturaleza, mientras que los días divididos por el sol (*vicissitudines cæli*) se deben meramente a los cambios en los movimientos planetarios. Por tanto, afirma que la palabra día no aplica a la duración del tiempo, sino a los límites de grandes períodos. Ni es un significado metafórico de la palabra, sino el original, que significa “poner períodos a” o denotar un tiempo auto completado. Orígenes, Ireneo, Basilio y Gregorio Nacianceno enseñaron la misma doctrina durante el período patrístico, como hicieron también muchos de los ilustrados doctores judíos fuera de la iglesia cristiana. Los escritores posteriores que sostuvieron este punto de vista fueron Hahn, Hensler, Knapp, Lee, Henry More, Burnett y otros. De los escritores más recientes podemos mencionar a Hodge, Pope, Miley, Cocker y Stearns. Algunos escritores, reconociendo que la palabra para “día” como se encuentra en el texto hebreo puede significar un período de tiempo definido lo mismo que indefinido, dejan la pregunta abierta. Samuel Wakefield sostiene la teoría de los días solares, mientras que un número de teólogos consideran el asunto de la creación como perteneciente al campo de la ciencia en lugar de la teología, y lo mencionan brevemente o lo omiten por completo.

Creación y cosmogonía. El relato de la creación del Génesis establece una distinción entre la primera producción de la materia en el sentido de origen, y la creación secundaria, o la formación de esa materia por subsiguiente elaboración en un cosmos. Estas distinciones generalmente son conocidas como creación primaria y secundaria, o inmediata y mediata. Mientras que la creación primaria es de origen directo, la creación secundaria siempre es indirecta, es decir, que se logra por medio de una Ley detrás de otras leyes. El término creación mediata expresa mejor el pensamiento, y expresa la idea de que Dios crea a través de la creación misma. El obispo Martensen señala que está implícito en la creación el que Dios no produce algo muerto, sino algo vivo, y consecuentemente capaz de reproducirse a sí mismo. Por tanto, hay una

cierta autonomía en el universo creado, en efecto, derivada y dependiente, sin embargo es autonomía, con la capacidad de colocarse en oposición a Dios mismo. San Pablo reconoce esta capacidad limitada de la criatura cuando dice: “La creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora” (Romanos 8:21-22). Por tanto, cuando Dios creó la vegetación no dijo: “Haya vegetación” sino “Produzca la tierra hierba verde”; cuando creó la vida somática dijo: “Produzcan las aguas seres vivientes” y “Produzca la tierra seres vivientes según su especie”. Esta es creación mediada. Como previamente se señaló en una nota sobre el himno a la creación, estas expresiones no tienen intención de formular la idea de una generación espontánea, sino de enfatizar la verdad de que todas las cosas fueron creadas, inmediata o mediatamente, al mandato de Dios. Cada uno de los días nuevos sucedió solamente por virtud de la palabra omnipotente hablada por el Creador, y por tanto era *creatura*; pero cada nuevo día finalizó solamente cuando el tiempo fue cumplido y las condiciones perfectas, por tanto era *natura*. También aquí se sugiere que el progreso de la creación entera depende del progreso hecho por las criaturas en su desarrollo natural. La idea dominante de la creación entre los hebreos era la de *creatura*; y entre los griegos, *natura*. La primera era un acto creativo directo, un origen; la última un desenvolvimiento o desarrollo en el tiempo. Es evidente que la tendencia de la primera es hacia el deísmo, mientras que la de la última es hacia el panteísmo. Es la gloria del cristianismo presentar tanto los aspectos trascendentes como inmanentes de la creación en su armonía balanceada. Así San Juan, en su enseñanza respecto al Logos, considera al mundo (1) como una producción a través del Verbo, un origen de lo que antes no tenía ser; y (2) como una transición del no ser al ser a través del Logos. “Todas las cosas por medio de él fueron hechas [γέγονεν], y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho” (Juan 1:3, Diaglot Enfático). La palabra *ginomai* (γίνομαι) ocurre en el Nuevo Testamento más de 700 veces, y 53 veces en este evangelio; pero como el Diaglot Enfático señala, nunca se traduce crear, sino que significa ser, volverse, suceder; también ser hecho o transigido. Se traduce “era” en el sentido de “nacer” en Romanos 1:3, y “nacido” en Gálatas 4:4, lo cual da el verdadero sentido de la palabra, es decir, un nacimiento o un proceder. La palabra para crear es *ktizo* (κτίζω). Está entonces claro que, de

acuerdo con las enseñanzas de la Biblia, ha habido un principio creativo y cosmogónico —uno sobrenatural e infinito, el otro relativo y finito, ambos siendo comprendidos en cualquier concepto cristiano verdadero del origen del mundo.

EL ORDEN DE LA CREACIÓN

Al considerar el orden de la creación como se nos da en el relato del Génesis, tres cosas demandan atención, *primero*, la creación primaria u origen; *segundo*, la creación secundaria o formación; y *tercero*, la creación gradual y acumulativa.

Creación primaria u origen. La palabra “crear” se utiliza tres veces en el relato del Génesis, y es una traducción de la palabra *bara*, que significa originar, o crear *de novo*. Esta palabra ocurre en los tres siguientes versículos: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Génesis 1:1). “Y creó Dios los grandes monstruos marinos” (Génesis 1:21). “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó” (Génesis 1:27). B. F. Cocker declara que un estudio cuidadoso de éste y el siguiente capítulo lo llevó a la conclusión que había algo fundamental y distintivo en la palabra *bara* que no le atañe a las palabras *yetsar* y *aysah*. Dice: “Es en realidad la distinción entre origen *de novo*, y formación a partir de materiales preexistentes. Existen tres ocasiones en las que *bara* ocurre en Génesis 1. Estamos plenamente convencidos que en cada caso denota el origen de una nueva entidad —una adición real a la suma de la existencia” (Cocker, *Theistic Conception of the World*, 157). John Miley cuestiona esta posición y cita Isaías 43:7, en donde las tres palabras ocurren y son aplicadas al mismo acto divino. No es que niegue que el acto primitivo de la creación fuera el origen de la materia misma, sino que insiste en que no existe prueba conclusiva de ello sobre bases puramente filológicas (compárese con Miley, *Systematic Theology*, I:283). Adam Clarke arroja el peso de su autoridad del lado de la primera posición. Interpreta la palabra *bara* como el causar de que algo exista que, previo a este momento, no tenía existencia. Dice: “Los rabinos, que son los jueces legítimos en un caso de crítica verbal de su propio lenguaje, son unánimes en asegurar que la palabra *bara* expresa comienzo de la existencia de una cosa, o su egresión de la no entidad a la entidad. En su significado primario no denota la preservación o nueva formación de cosas que ya habían existido previamente, como algunos se imaginan, sino creación, en el sentido propio del término, aun-

que tiene algunas otras acepciones en otros lugares” (Clarke, *Commentary*, Génesis 1:1). Entonces, si examinamos las tres ocasiones en donde ocurre la palabra, encontraremos que cada una de ellas es el origen de una nueva entidad.

El primer origen fue el de la sustancia material, o la *prima materia* de todas las existencias físicas. La traducción de Adam Clarke de este versículo es: “Dios en el principio creó la sustancia de los cielos, y la sustancia de la tierra, i.e., la *prima materia*”, o el primer elemento del que los cielos y la tierra fueron sucesivamente formados. Apoya su posición al referirse a la palabra hebrea *eth*, que generalmente se considera como una partícula que denota que la siguiente palabra está en el acusativo o caso oblicuo, pero que la literatura rabínica usa en un sentido más extenso. Dice Eben Ezra: “La partícula *eth* significa la sustancia de una cosa”. Kimchi, en su *Book of Roots* [Libro de raíces], da una definición parecida. Se utiliza por los cabalistas para significar el principio y el fin, al igual que las palabras *alfa* y *omega* se utilizan en el Apocalipsis. El doctor Clarke declara, además, que *eth* “argumenta una maravillosa certeza filosófica en la declaración de Moisés, la cual trae delante de nosotros, no cielos y tierra terminados, como todas las demás traducciones parecen decir, aunque después el proceso de su formación se dé en detalle, sino meramente los materiales de donde Dios construyó todo el sistema en los siguientes seis días” (Adam Clarke, *Commentary*, Génesis 1:1). Por tanto, el primer origen fue el de la materia en su estado caótico o no formado.

El segundo origen fue el de la vida somática o del alma. “Y creo Dios los grandes monstruos marinos y todo ser viviente [*nefesh* o alma de vida] que se mueve” (Génesis 1:21). Aquí aparece una nueva entidad. La vida difusa que se encuentra en el reino vegetal es individualizada y separada de la vida universal de la naturaleza. Se le llama vida somática (de *soma*, cuerpo), porque a la vida individualizada se le da un cuerpo separado y distinto de la vida difusa; y es una *nefesh* o alma de vida, ya que el alma es el centro de fuerza individualizado y el cuerpo es el campo inmediato de actividad. Esta alma es una entidad inmaterial, que tiene sensación, sentimientos y voluntad. Por tanto, se expresa propiamente con la palabra *bara*, ya que un nuevo poder o principio fue infundido en la naturaleza ya para entonces existente.

El tercer origen fue el del espíritu o ser personal. “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los

creó” (Génesis 1:27). Así como el segundo origen fue el de la vida individualizada caracterizada por la conciencia, así el tercer origen es otra individualización más, la cual se puede caracterizar como autoconsciencia. Entonces, si entendemos por alma el principio que individualiza la vida, el alma tiene que asumir el carácter de la vida así individualizada. Podemos considerar el alma de un animal, pues, como una consciencia que domina un campo de instinto; en cambio, el alma del hombre es un yo que domina un campo de consciencia. El hombre no sólo conoce, sino que sabe que conoce, y es así como se vuelve responsable de sus acciones. Es esta cualidad la que constituye al hombre en un agente moral libre, y así lo hace semejante a Dios. Esta es la imagen de Dios en el hombre.

Podemos decir, entonces, que las tres entidades creadas que la palabra *bara* expresa son materia, alma y espíritu, o materia, vida y mente. También, de igual modo, puede expresar bien las palabras materia, consciencia y yo.

Creación secundaria o formación. Así como es de profundo el misterio de la creación en el sentido primario, no lo es menos en el sentido secundario de formación. Dios no origina el material de la creación, y luego de una manera externa lo forma en objetos individuales sin ninguna relación uno con el otro, excepto el de un forjador o arquitecto común. Él crea a través de la creación misma. Crea lo que tiene vida en sí mismo y consecuentemente el poder de propagación propia. Así el mundo tiene un principio tanto sobrenatural como natural. Es un cosmos donde la totalidad de las partes que componen el todo están arregladas con orden y belleza. No están desconectadas, sino que una emerge de la otra al mandato de Dios de manera tal que todas las cosas están relacionadas tanto en naturaleza como en consecuencia de su origen sobrenatural. No hay lugar en el relato para la teoría de generación espontánea. Esta es la falacia de la hipótesis evolutiva. Si ahora notamos las varias etapas que se introducen por el fiat creativo “Sea”, y concluyen con el estribillo “Y vio Dios que era bueno”, tendremos delante de nosotros los siete actos formativos de Dios como se encuentran en el relato del Génesis. Éstos constituirán la serie séptupla de los comienzos naturales o nacimientos a partir de la materia preexistente y preparada que, a través del Verbo divino o *Logos*, transformó el mundo del caos al cosmos y unió el universo en una verdadera cosmogonía.

(1) “Sea la luz” (Génesis 1:3). Esta es la formación de la luz cósmica, en ocasiones considerada como calor y luz radiantes. La palabra hebrea es *aur* y se traduce “fuego” en Isaías 31:9 y Ezequiel 5:2; “sol” en Job 31:26 y “luz” en Job 37:3. (2) “Haya un firmamento” (Génesis 1:6), y “Reúnanse las aguas que están debajo de los cielos en un solo lugar, para que se descubra lo seco” (Génesis 1:9). Puede notarse que aquí hay dos acciones incluidas en el estribillo. En la Septuaginta el estribillo sigue al versículo 6, pero la mejor exégesis hebrea sostiene que este período formativo no terminó en el segundo día; por tanto, el estribillo fue añadido sólo después de la creación de los mares y la tierra que principiaron con la formación del firmamento. B. F. Cocker sostiene que el firmamento representa una combinación mecánica de los elementos químicos, mientras que el mar y la tierra representan los componentes químicos y su agregación molar. (3) “Produzca la tierra hierba verde” (Génesis 1:11). Aquí se introduce una nueva fuerza dentro de la materia, un elemento vital que hace surgir una materia germinal con vitalidad, y que hace posible la esfera orgánica. (4) “Haya lumbreras en el firmamento de los cielos” (Génesis 1:14). Es un hecho significativo que los órdenes orgánicos así como los inorgánicos principian con la introducción de la luz. Aquí la luz es un ajuste de las relaciones cósmicas, que provee las condiciones para el desarrollo adicional de la esfera orgánica. (5) “Produzcan las aguas seres vivientes, y aves que vuelen sobre la tierra” (Génesis 1:20). Este quinto acto formativo o nacimiento procedente de las aguas y la atmósfera sólo se puede referir a los organismos materiales que encarnan las almas vivientes, porque junto con este acto formativo se emplea la palabra *bara* como el origen del alma viviente que forma la segunda entidad. (6) “Produzca la tierra seres vivientes según su especie” (Génesis 1:24).⁶ La sexta formación es el surgimiento de la tierra de los organismos materiales de lo animal por un acto de Dios. Este parece ser el último de los actos surgidos puramente de la creación mediata de Dios, porque el que le sigue combina consigo la introducción de un nuevo elemento formativo así como un nuevo elemento creativo. (7) “Hagamos al hombre” (Génesis 1:26). De la declaración creativa, esta porción sólo se refiere a la formación del organismo material del hombre. Pero el acto formativo no es enteramente mediado como en las ocasiones anteriores, porque la palabra no es “Produzca la tierra al hombre”, sino “Hagamos al hombre”. En la palabra “hagamos” encontramos el acto formativo que relaciona el

cuerpo del hombre al cosmos, mientras que en la palabra “crear” (*bara*), como se indicó previamente, encontramos el origen del ser espiritual del hombre a imagen y semejanza de Dios. Así cada etapa de desarrollo es la condición para cada etapa subsecuente en el arreglo ordenado, hasta que se reúnen todas en un estribillo final: “Y vio Dios todo cuanto había hecho, y era bueno en gran manera” (Génesis 1:31).

Los períodos creativos. Quizá el aspecto más sobresaliente de la cosmogonía mosaica es el arreglo ordenado de etapas y períodos conocidos como días creativos. En el sentido de origen, la creación es instantánea; pero como formación es gradual y acumulativa. Hay una revelación progresiva en una escala ascendente de actos creativos. Cada etapa es preparatoria de la que le sigue, y también una profecía de lo que habría de venir. El estudio del relato del Génesis revela ciertos hechos que cobran añadida importancia con cada descubrimiento científico. *Primero*, hay dos grandes eras que se mencionan, cada una con tres días creativos —la inorgánica y la orgánica. *Segundo*, cada una de estas grandes eras principia con la aparición de la luz —la primera con la creación de la luz cósmica, la otra con la luz que emana de las luminarias creadas. *Tercero*, cada una de estas eras termina con un día en el que una doble obra se logra, la primera, el acto que completa o perfecciona lo que le precede, y la segunda una profecía de lo que ha de ser. Este arreglo se puede presentar en una forma esquemática como sigue:

LA ERA INORGÁNICA

- 1er. día —Luz cósmica
- 2do. día —El firmamento —agua y atmósfera
- 3er. día —Tierra seca (o la delimitación de la tierra y los mares)
- Creación de la vegetación (*transicional y profética*)

LA ERA ORGÁNICA

- 4to. día —Las luminarias
- 5to. día —Los animales inferiores —peces y aves
- 6to. día —Animales terrestres
- Creación del hombre (*transicional y profética*)

La creación de la vegetación que por razones físicas pertenece al tercer día, es la culminación de la era inorgánica y la profecía de la era orgánica que sigue inmediatamente. Podemos decir también que el hombre, la culminación de la obra del sexto día, es de igual manera

profética de otro *aeon*, la nueva era donde la voluntad de Dios se hará en la tierra como en el cielo.

Con los descubrimientos rápidamente crecientes de la ciencia, el relato de Génesis pronto fue cuestionado por hombres que parecían ser autoridades en sus campos de investigación. Pero hombres cristianos, eminentes en ciencia también, después de estudios e investigaciones prolongados, declararon que no sólo no existe conflicto entre Génesis y la ciencia moderna, sino que existe un paralelo sorprendente entre ambos. Hugh Miller, eminente de la geología, no encontró una ubicación equivocada en los hechos del relato de Génesis. Los profesores Winchell, Dana, Guyot y Dawson, entre los primeros hombres de ciencia, sostuvieron que el orden de los eventos en la cosmogonía de la Biblia está esencialmente de acuerdo con los descubrimientos de la ciencia moderna. Uno de los primeros paralelos entre Génesis y la geología es el del profesor Dana, quien ofrece el siguiente orden geológico (compárese con Dana, *Manual of Geology* [Manual de geología]; Hodge, *Syst. Th.* [Teología sistemática], I:571):

1. Luz.
2. La división de las aguas debajo, de las aguas sobre la tierra.
3. La división de la tierra y el agua sobre la tierra.
4. La vegetación, que Moisés, apreciando las características filosóficas de la nueva creación, distingue de las sustancias inorgánicas previas, y la define como lo que tiene semilla en sí mismo.
5. El sol, la luna y las estrellas.
6. Los animales inferiores, aquellos que se mueven en el agua y las especies de los que se arrastran y vuelan sobre la tierra.
7. Bestias predatoras.
8. El hombre.

Los descubrimientos posteriores de la ciencia demandan nuevos planteamientos de estos paralelos, pero podemos creer, con James Ward, que no hay ni jamás podrá haber oposición alguna entre la ciencia y la religión, como nunca la habrá entre la gramática y la religión. William Ramsey una vez dijo: “Entre la verdad esencial del cristianismo y los hechos establecidos de la ciencia no existe antagonismo real”. Estamos endeudados con L. A. Reed por los siguientes paralelos entre el relato de la creación del Génesis y los descubrimientos más recientes de la ciencia moderna.

“Cuando Pierre Simón Laplace, matemático y astrónomo francés, defendió la hipótesis nebular a principios del siglo XIX, la misma fue aceptada casi universalmente por el mundo científico. Casi cada una de las investigaciones originales de Laplace es suficiente para calificarlo como uno de los más grandes matemáticos. Algunos de sus logros son el descubrimiento de lo invariable de los ejes mayores de las órbitas planetarias; la explicación de la gran desigualdad en los movimientos de Júpiter y Saturno; la solución del problema de la aceleración del movimiento medio de la luna; la teoría de los satélites de Júpiter y muchas otras leyes importantes incluyendo esta teoría nebular, que fue un intento de explicar el desarrollo del sistema solar. ‘Esta teoría supone que los cuerpos que componen el sistema solar en alguna ocasión existieron en la forma de nebulosa; que éstos tuvieron una revolución sobre sus propios ejes del occidente al oriente; que la temperatura gradualmente disminuyó, y la nebulosa se contrajo por la refrigeración, la rotación aumentó en rapidez, y zonas de nebulosidad fueron sucesivamente expulsadas como consecuencia de la fuerza centrífuga que dominó la atracción central. Estas zonas, al condensarse y participar de la rotación primaria, constituyeron los planetas, algunos de los cuales a su vez expulsaron zonas que ahora forman sus satélites. El cuerpo principal que se condensó hacia el centro, formó el sol. La teoría después se extendió también para incluir una cosmogonía de todo el universo” (compárese con Winston, *Encyl.*, Tomo VII, Neb. Hypth.).

“Se levantaron muchas objeciones a esta hipótesis, porque no satisfacía las demandas de la interpretación del primer capítulo del Génesis. Con el descubrimiento del espectroscopio, mucho de la hipótesis anterior demostró ser un hecho, porque ahora se reconoce que la materia nebulosa existe en todo el universo. También se descubrió que mucho de la nebulosa es negro y oscuro, y además se descubrió que la nebulosa espiral tiene una organización planetesimal. Esto produjo la teoría de que el sistema solar fue formado de una nebulosa consistente de planetesimales. Estas formaciones todavía se pueden encontrar en el universo. Por lo tanto, se ha notado un cambio importante en la antigua hipótesis nebular, ya que en lugar de la masa nebulosa candente de ‘Laplace’, tenemos la nebulosa oscura que estructura un universo de planetas, planetoides, asteroides⁷ y meteoros. Como ya se ha declarado formalmente, este proceso de estructuración todavía se puede descubrir en acción en el universo. Miles de meteoros caen sobre la tierra cada

año y el magnetismo de las varias esferas los estructura al atraer los planetesimales a sí mismo. Todo esto encaja hermosamente con Génesis 1:2, que dice: ‘La tierra estaba desordenada y vacía, las tinieblas estaban sobre la faz del abismo’. Y así los planetas fueron formados de estas masas sin forma. Entre más pequeñas las nebulosas más rápida la contracción, lo cual podría explicar por qué la tierra se menciona como creada antes del sol, ya que éste no hubiera empezado a funcionar hasta que la tierra hubiera estado lo suficiente bien formada como esfera. La tierra también precedió a la luna, ya que los satélites debieron cobrar existencia a través de la fuerza centrífuga, y se la mencionó en relación con el sol como para ‘alumbrar sobre la tierra’. Así, en el primer día esta luz nebulosa era la iluminación universal. El carácter de esta luz es de alguna manera un misterio, pero los astrónomos piensan que era eléctrica y fosforescente. Baste decir que en el tratamiento de la explicación (o hipótesis) planetesimal, el que se incluya la luz antes de la mención del sol y la luna apoya científicamente el reclamo del relato de la creación”.

Una vez uno se orienta respecto al primer día de la creación, entonces los otros días siguen en orden científico exacto. Estos períodos de tiempo nunca han sido arreglados por los científicos de ninguna otra manera excepto como los arregla el primer capítulo de Génesis. La evidencia paleontológica apoya el orden y arreglo de la vida como se explica en Génesis. El acto creativo, en su triple expresión en el primer capítulo de Génesis, es suficiente explicación para la existencia tanto inanimada como animada, y con los descubrimientos continuos de la ciencia, dicha explicación es verificada cada día por las mentes más grandes del mundo.

La teoría de la restauración. Con el propósito de explicar los grandes períodos geológicos se ha sostenido más o menos extensamente en la iglesia que el primer versículo del relato de la creación es una declaración introductora sin referencia a un orden temporal; y que entre éste y los siguientes versículos pasó un inmenso intervalo de tiempo. Así William G. T. Shedd hace la aseveración de que entre el simple acto inclusivo de la creación de los ángeles y la materia caótica mencionada en Génesis 1:1, pasó un intervalo de tiempo; y además declara que éste era el punto de vista común entre los padres y los escolásticos. De esta manera se explican los grandes períodos creativos que la geología demanda sin tener que considerar los días de Génesis como diferen-

tes a los días solares de veinticuatro horas cada uno. Escritores modernos como John W. McGarvey y G. Campbell Morgan toman esta posición, separando los dos versículos introductorios como expresiones de un período inmensamente largo de tiempo. Esto fue seguido por una gran catástrofe donde todo en la tierra fue destruido. Después de esto Dios creó de nuevo la tierra y la vivificó de nuevo en una semana de seis días solares. En apoyo de esto se citan las palabras de Isaías: “Él es Dios, el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso. No la creó en vano [*i.e.*, no la creó baldía], sino para que fuera habitada la creó” (Isaías 45:18). El doctor Coggins llama la atención a las palabras hebreas *tohu wabohu*, las cuales implican esa gran catástrofe, pues la primera significa “desierto”, y la última “vaciedad” o “vacuidad”.

EL PROPÓSITO DE LA CREACIÓN

Hemos considerado el mundo como *cosmos*; resta ahora dirigir nuestra atención al mundo como *aeon*. Con esto queremos decir esa sucesión de épocas y períodos que corren a través del curso de las edades, y que implican tanto los aspectos físicos como éticos del mundo. El primer *aeon* es pasado, el segundo *aeon* es la época presente, y tenemos la promesa de una era venidera. Lo que está más allá de esto no lo sabemos, aunque San Pablo se refiere a “los siglos venideros” (Efesios 2:7). El primer *aeon* en el nivel físico es esa época indefinida que antecede los cielos y tierra presentes (Génesis 1:1). El segundo *aeon* es la presente economía. Así como el *aeon* prehistórico fue suplantado por la acción de fuerzas persistentes, que al mandato de Dios resultaron en el *aeon* presente, así las observaciones de los naturalistas y las palabras de la revelación divina enseñan que ahora existen poderosas agencias que están detenidas, que anticipan tremendas convulsiones, y que cuando el cumplimiento del tiempo venga, irrumpirán en un nuevo cielo y una nueva tierra. “Pero el día del Señor vendrá como ladrón en la noche. Entonces los cielos pasarán con gran estruendo, los elementos ardiendo serán deshechos y la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas. Puesto que todas estas cosas han de ser deshechas [λυθήσονται], ¿cómo no debéis vosotros andar en santa y piadosa manera de vivir, esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios, en el cual los cielos, encendiéndose, serán deshechos [λυθήσονται], y los elementos, siendo quemados, se fundirán! Pero nosotros esperamos, según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia” (2

Pedro 3:10-13). En un sentido, por tanto, el mundo presente llegará a su fin, y pasará, para dar lugar a una organización diferente; pero en otro sentido no llegará a su fin, porque al mandato de Dios, todo lo que estorba su progreso, todo lo que lo ata a la maldición del hombre, será fundido y disuelto, y luego surgirá como los cielos y la tierra que han de ser. “Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra. De lo pasado no habrá memoria ni vendrá al pensamiento” (Isaías 65:17). “Entonces vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían pasado” (Apocalipsis 21:1).

Pero no se pueden entender los *aeones* en el plano físico solamente. Existen ámbitos éticos y espirituales que les sirven estrechamente de paralelos y revelan con luz más clara el propósito de Dios en la creación. (1) El primer *aeon* en este plano es el nivel prehumano de los espíritus creados que se mencionan brevemente en la Santa Biblia. Una parte de este mundo de espíritus ha apostatado, trayendo así el desorden moral y la confusión espiritual al universo. Lo que el caos de las épocas geológicas fue para el presente universo material, el desorden prehistórico espiritual lo es para la economía moral y espiritual presente. (2) El segundo *aeon* abre con la creación del hombre como un ser ético y espiritual y se extenderá hasta la consumación final del orden mundial presente. Se pueden observar dos épocas decisivas. *Primero*, la caída del hombre en pecado, lo cual la Biblia parece indicar que fue la consecuencia directa de la defección de los ángeles; y *segundo*, la encarnación o el advenimiento del Segundo Hombre como el Señor del cielo. El primer hombre era de la tierra, terrenal, por lo cual debemos entender que era el complemento pleno de todos los reinos subhumanos. El Segundo Hombre era un espíritu vivificador que marcó un nuevo principio en la raza humana —un principio que puede llegar a su perfección sólo con el retorno del Hijo del Hombre en su gloria. Aunque condicionado por el primer Adán, el último Adán será el complemento espiritual pleno de todas las demandas esenciales implícitas en la constitución original de la raza adámica, y de todas las demandas accidentales debido a la depravación y pecado del hombre. Podemos decir, entonces, que el universo físico llegó a su triunfo en la resurrección de Jesucristo, y que, en lo ético y espiritual, llegó a su triunfo con el retorno del Espíritu Santo. Así que, el universo físico encuentra su significado en lo ético, lo ético en lo espiritual, y lo espiritual en la gloria de Dios. (3) El tercer *aeon* abrirá con la venida de Cristo e introdu-

cirá la nueva era que será. Entonces la idea del mundo con la que se ha luchado a través de las épocas llegará a su perfección. Este es el misterio, que de acuerdo con San Pablo ha estado escondido desde los siglos y generaciones, pero que ahora se ha manifestado. Cristo es tanto el misterio como la manifestación. El nuevo *aeon*, en el aspecto físico, encontrará su expresión en un nuevo cielo y una nueva tierra; en el plano ético y moral, será una era donde morará la justicia —una era libre de pecado y de todo desorden moral.

El reino de Dios. Podemos decir, entonces, que la teología encuentra el propósito de la creación en el reino de Dios. Este reino es a la vez una posesión presente y una esperanza futura. Jesús era en sí mismo la encarnación perfecta de los principios sobre los cuales el reino descansa. A través de su obra redentora los hombres pueden ahora ser liberados del pecado; con la fruición plena de esta obra, su pueblo será liberado de las consecuencias del pecado. La realización completa de este ideal requiere otras condiciones que las que se obtienen durante el presente *aeon*. Aquí hay una experiencia redentora interior de “justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (Romanos 14:17); luego, con la aparición del Señor en gloria, el reino se establecerá como la realización plena de los ideales éticos y espirituales más altos del hombre, y el medio perfecto de la realización de todas sus aspiraciones y esperanzas.

Hay tres interpretaciones históricas del reino de Dios, cada una de las cuales contiene cierta verdad que debe ser conservada. Estos conceptos del reino son, *primero*, el milenarismo; *segundo*, el eclesiástico; y *tercero*, el individual. Ellos solamente demandan una mención breve en este momento.

El concepto milenarismo del reino. Este es un término que se usa para describir aquella clase de teorías que anticipan que el reino será inaugurado por una transformación repentina del presente orden, en la venida de Cristo. Ya que de acuerdo con esta teoría la venida precede al milenio, a los creyentes en esta teoría se les conoce regularmente como premilenarios. El término usado en la iglesia primitiva para expresar este concepto era “chiliasmo”. El equivalente latín del griego *χιλιάς* es *mille*, o mil, de donde nuestra palabra milenio se deriva. Los comienzos de esta doctrina datan de algo tan distante como el ideal escatológico del judaísmo tardío, y fueron revivificados y fortalecidos en la iglesia primitiva a través del estudio de la literatura apocalíptica judía. Aunque esta enseñanza no fue universal en la iglesia primitiva, sin embargo fue

la teoría dominante, como se puede confirmar por un estudio de los padres antenicanos.

El concepto eclesial del reino. Con Agustín el pensamiento fue canalizado en diferentes direcciones. El languidecimiento de la expectativa del retorno inmediato de Cristo llevó a una interpretación nueva de las enseñanzas de nuestro Señor. Agustín interpretó el milenio como significando el reino espiritual de la iglesia, y por tanto, en gran medida identificó el reino con la iglesia visible. La extensión de la iglesia significó la extensión del reino. El término, por tanto, se aplica a las teorías que buscan que la organización social y eclesial moldee la estructura social conforme al patrón cristiano. La teoría encuentra su más clara expresión, a lo menos para la Iglesia Católica Romana, en la *Ciudad de Dios* de Agustín.

El concepto individual del reino. En contra de la organización social de la Iglesia Católica Romana, el protestantismo ha reaccionado, y como consecuencia ha desarrollado la concepción individual del reino. De acuerdo con esta teoría, el reino es un reino espiritual interno —el gobierno de Cristo sobre su pueblo a través de la presencia residente del Espíritu Santo. Ha tomado diferentes formas, como por ejemplo, la gracia electiva del calvinismo y la probatoria individual del arminianismo. Lutero enfatizó la idea de la justificación por la fe, y Juan Wesley llevó todavía más lejos el asunto al insistir que así como somos justificados por fe, también somos santificados por fe. Pero ya sean luteranos, reformados o arminianos, todos están de acuerdo en negar los oficios mediadores de la iglesia, e insisten en una relación directa del hombre con Dios a través del Espíritu.

El elemento que debe conservarse en la primera teoría es la necesidad de un nuevo orden como el fundamento para la expresión plena del ideal cristiano. En la segunda teoría, tenemos que insistir en que los principios espirituales internos tienen su contraparte en una estructura social externa; mientras que la necesidad de la gracia en vidas transformadas de personas individuales tendrá que dar siempre carácter y calidad a los ideales del reino.

ÁNGELES Y ESPÍRITUS

La Biblia claramente enseña que existe un orden de inteligencias más alto que el de los hombres; y además asegura que estas inteligencias están conectadas con el hombre tanto en providencia como en la eco-

nomía redentora. A estas inteligencias se les llama *espíritus* para denotar su naturaleza específica; pero también se les llama *ángeles* para denotar su misión. No se puede conocer nada de ellos excepto lo que está revelado en la Biblia. Son espíritus creados, pero el tiempo de su creación no se indica. John Miley sostiene que tal creación tiene que haber sido incluida en la declaración que se encuentra en Génesis 1:1, y por tanto preceden al período formativo de los seis días. El doctor Stump, por otro lado, declara que este acto creativo tiene que haber seguido al período formativo, porque al concluirlo Dios pronunció que todo lo que había hecho era “bueno en gran manera”.

La naturaleza y atributos de los ángeles. Con frecuencia se describe a los ángeles como espíritus puros, *i.e.*, seres incorpóreos e inmateriales. La Biblia no les atribuye cuerpos; pero sobre la suposición de que un mundo de espíritus no podría funcionar en la esfera material sin el medio que representan los cuerpos, un concilio llevado a cabo en Nicea (784 d.C.) decidió que los ángeles tienen cuerpos etéreos, compuestos lo mismo de luz que de éter. Para apoyar esto citaron versículos como Mateo 28:3 y Lucas 2:9, así como otros pasajes que hablan de su presencia luminosa. El Concilio Laterano (1215 d.C.) anuló la decisión anterior y declaró que los ángeles eran incorpóreos. Esta ha sido la opinión general de la iglesia desde ese tiempo. William Burton Pope, sin embargo, toma una posición diferente. Sostiene que los ángeles, aunque están menos estrechamente conectados con el universo material que el hombre, no deben considerarse como puros espíritus. Dice: “Sólo Dios es Espíritu puro, esencial; estos espíritus creados están vestidos de vestimentas etéreas, tal como Pablo lo describe cuando dice: ‘Hay cuerpo espiritual’ (1 Corintios 15:44). Así nuestro Señor nos dice que los ‘hijos de la resurrección’ son [ἰσάγγελοι], ‘iguales a los ángeles’ (Lucas 20:36). Teniendo una organización más sutil que el hombre, al presente son más altos en su rango de facultades; mayores en fuerza y poder (2 Pedro 2:11), y son poderosos en fortaleza (Salmos 103:20). Pero cuáles son sus facultades, cuáles órganos usan, y qué es el vínculo entre su psicología y la nuestra, no lo sabemos” (Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:409). Que los ángeles han asumido cuerpos humanos, ya sea en apariencia o en realidad, con el propósito de conversar con los hombres, se hace evidente en la Biblia (compárese con Génesis 18:2, la aparición a Abraham, y Génesis 19:1, 10, la aparición a Lot).

El obispo Martensen sostiene que los ángeles o espíritus representan poderes generales en lugar de específicos, y por tanto tienen la misma relación con el hombre que el universo tiene con lo microcósmico. Aunque el ángel es un espíritu más poderoso, sin embargo, el espíritu del hombre es más rico y más inclusivo. Dice: “Porque el ángel, con todo su poder, sólo es una expresión de una fase singular de todas las fases que el hombre, en la naturaleza interior de su alma, y la riqueza de su propia individualidad, tiene como intención combinar en un microcosmo completo y perfecto”. Además asegura que “es precisamente porque los ángeles son solamente espíritus, pero no almas, que no pueden poseer la misma rica existencia del hombre, cuya alma está en el punto de unión donde el espíritu y la naturaleza se encuentran. El alto privilegio que el hombre goza sobre los ángeles encuentra expresión en la Biblia, donde se dice que el Hijo de Dios no fue hecho un ángel, sino un hombre (Hebreos 2:16). Él estuvo dispuesto a unirse a sí mismo con la naturaleza sola, que es el punto central de la creación... Así como el hombre es ese punto donde los mundos espirituales y corpóreos se unen, y la humanidad es la forma particular donde la encarnación ha tomado lugar, también se sigue que los hombres son capaces de entrar en la más completa y más perfecta unión con Dios, mientras que los ángeles, por causa de su espiritualidad pura, sólo pueden ser hechos partícipes de la majestad de Dios, pero no pueden, de la misma manera inmediata que el hombre, ser hechos participantes de su revelación de amor, el misterio de la encarnación, y la unión sacramental relacionada con ella” (compárese con Martensen, *Chr. Dogm.*, 132ss). Es por esta razón que San Pedro habla de aquellos “que os han predicado el evangelio por el Espíritu Santo enviado del cielo; cosas en las cuales anhelan mirar los ángeles” (1 Pedro 1:12); mientras que San Pablo habla del “plan del misterio escondido desde los siglos en Dios, el creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la iglesia a los principados y potestades en los lugares celestiales” (Efesios 3:9-10). Aquí expresamente se declara que los ángeles y espíritus en los lugares celestiales son meramente testigos de la gloria redentora del hombre, pero que ellos mismos no pueden participar de Cristo de la misma y real manera. Por lo cual San Juan, en el Apocalipsis, escucha a los hombres redimidos cantar un cántico nuevo, diciendo: “Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos, porque tú fuiste inmolado, y con tu sangre nos has redimido

para Dios, de todo linaje, lengua, pueblo y nación”. Los ángeles, sin embargo, decían a gran voz: “El Cordero que fue inmolado es digno de tomar el poder, las riquezas, la sabiduría, la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza”. Mientras, al universo creado se le escucha decir: “Al que está sentado en el trono y al Cordero, sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos”. (Apocalipsis 5:9, 12-13.)

Los atributos adscritos a los ángeles generalmente incluyen la indivisibilidad, inmutabilidad, ilocalidad y agilidad. Siendo indivisibles e inmutables, se puede describir a los ángeles como invisibles, incorruptibles e inmortales. Su relación al espacio es la de *illocalitas*, *i.e.*, no son omnipresentes, pero siempre están presentes en algún lugar. El atributo de agilidad se refiere más especialmente al poder de los ángeles de moverse con la más grande celeridad. Los ángeles también tienen que considerarse como individuos y no como componiendo una raza. Se declara expresamente que no son varón y hembra y no propagan su clase (Mateo 22:30). Sin embargo, parece que hay grados o rangos entre los ángeles, tales como querubín (Génesis 3:24), serafín (Isaías 6:2), tronos, dominios, principados, potestades (Colosenses 1:16; Efesios 3:10; Romanos 8:38), y arcángeles (1 Tesalonicenses 4:16; Judas 9). Es interesante notar que en los órdenes inferiores de la creación, las especies predominan y el individuo no es nada, en el hombre la especie y el individuo se mezclan, mientras que en el mundo superior se pierde la especie y el individuo está solo delante de Dios. Ya sea en la iglesia o el estado, la estructura social tiene la intención divina de cuidar y preservar al individuo, pero en última instancia el individuo tiene que comparecer por sí mismo delante de Dios para responder por las obras hechas en el cuerpo.⁸

El ministerio de los ángeles. El más alto ejercicio de los ángeles es esperar en Dios. La expresión: “Jehová de los ejércitos” se refiere al Señor que es asistido por sus ángeles. Cuando se dice que “se regocijaban todos los hijos de Dios” (Job 38:7), la referencia es a los ángeles como hijos. Su principal tarea es ministrar a los herederos de la salvación. Los ángeles estuvieron presentes en la creación, en la entrega de la ley, en el nacimiento de Cristo, después de la tentación en el desierto, en el Getsemaní, en la resurrección y en la ascensión. Por esto el autor a los Hebreos inquiriere: “¿No son todos espíritus ministradores, enviados para servicio a favor de los que serán herederos de la salvación?” (Hebreos 1:14). Fueron preparados por un período probatorio para este

libre servicio. Tanto Adam Clarke como William Burton Pope consideran a los querubines como formas simbólicas en lugar de descriptivas, y significan las fuerzas del universo creado como asistentes de Dios. De igual manera, los serafines representan la criatura delante de Dios, y son los vigilantes, ardiendo con el amor divino. Los escolásticos dividieron a los ángeles en tres jerarquías: (1) tronos, querubines y serafines que asisten de inmediato a Dios; (2) dominios, virtudes y potestades, que operan en la naturaleza y en la guerra; y (3) principados, arcángeles y ángeles, que cumplen misiones especiales y ministran a los herederos de la salvación.

Ángeles buenos y malos. Los ángeles en su estado original eran seres santos, dotados de libre voluntad y sujetos a un período de prueba. Debían escoger el servicio voluntario a Dios, y así estar preparados para el libre servicio a los herederos de la salvación. No todos mantuvieron su primer estado, sino que algunos cayeron en pecado y rebelión contra Dios. Por lo tanto, leemos de “la condenación del diablo” (1 Timoteo 3:6), de donde deducimos de la Biblia que era la cabeza del grupo de los ángeles que cayeron. Por esta razón a Satanás se le llama el “príncipe de la potestad del aire” (Efesios 2:2), y se habla de sus “huestes espirituales de maldad en las regiones celestes” (Efesios 6:12). También podemos creer que después del período probatorio, los buenos ángeles fueron confirmados en santidad y admitidos a un estado de gloria —un estado de indefectibilidad donde siempre contemplan el rostro de Dios (Mateo 18:10). De igual manera, los malvados fueron confirmados en su estado de miseria. Su caída no fue debido a ninguna necesidad interna, o ninguna compulsión externa, sino que debe considerarse como una apostasía voluntaria. Se concluye que su pecado fue el orgullo (1 Timoteo 3:6). Como consecuencia de su pecado, han sido puestos bajo la condenación de Dios (2 Pedro 2:4), y serán castigados eternamente (Mateo 25:41). Siendo que Dios es un Dios de amor, podemos inferir que los ángeles no eran salvables, o Él hubiera hecho provisión para su salvación. Su disposición hacia Dios es una de enemistad, concentrando este propósito maligno en Satanás que es su cabeza.

Satanás. Satanás es un ser personal, la cabeza del reino de los espíritus malos. Es el anticristo esencial. Se le aplican dos nombres principales, y ambos expresan su carácter. Es Satanás o adversario, y diablo (*diabolus*) o calumniador. Nuestro Señor lo describe como el que siembra semillas de error y duda en la iglesia (Mateo 13:39), y como menti-

roso y homicida (Juan 8:44). También es capaz de transformarse en un ángel de luz. Los racionalistas siempre han negado un diablo personal, considerando a Satanás como una personificación de los principios del mal. Aún Schleiermacher combatió la idea de un Satanás personal. Sin embargo, los teólogos mediadores posteriores como Martensen, Dörner, Nitsch y Twisten, sostuvieron firmemente el punto de vista de Satanás como un ser personal. Se le dará más atención a este asunto en conexión con el origen del mal.

LA PROVIDENCIA

El Dios de la creación también es el Dios de la providencia. Él sostiene y cuida el mundo que hizo, y sus tiernas misericordias están sobre todas sus obras. La providencia envuelve los atributos de Dios, siendo los más prominentes su bondad, sabiduría y poder. Incluye a la Trinidad con sus varias misiones y economías. La providencia se atribuye al Padre (Juan 5:17), al Hijo (Juan 5:17; Colosenses 1:17; Hebreos 1:3), y al Espíritu Santo (Salmos 104:30). Como Padre, Dios descansó de su obra de creación, pero la continúa en providencia. El sábado divino, por tanto, es un descanso perfecto lleno de perfecta actividad — no en una nueva obra creadora, ni siquiera en creación continua, sino en la preservación y sustentación de todas las cosas con la palabra de su poder. También hay una economía especial de providencia que pertenece al Hijo en la administración de la redención —la del oficio real de la economía de mediación (Mateo 28:18; Efesios 1:22; Hebreos 1:2-3). Además, hay una economía del Espíritu Santo como el Señor y dador de la vida. Es especialmente el Dios de la providencia cristiana en la administración de la redención. Sin embargo, la providencia está convencionalmente atribuida al Padre. Siendo que Dios como creador es trascendente e inmanente en su relación con el mundo, estamos bajo la obligación de guardarnos en contra de los errores del deísmo y del panteísmo en cualquier discusión del asunto. Estas posiciones han sido previamente discutidas, por lo que aquí necesitan solamente una breve mención.

La providencia se puede definir como la actividad del Dios Trino por la cual conserva, cuida y gobierna al mundo que hizo. El asunto puede ampliamente dividirse en *providencia general*, con lo cual se quiere decir el cuidado de Dios por el mundo como un todo y por cada cosa que hay en él; y *providencia especial*, que se refiere más particular-

mente a su cuidado por la raza humana. En el sentido más estricto del término, la providencia se puede revelar solamente en la historia, y está interesada en las exigencias que surgen de la libertad de voluntad del hombre. Siendo que el asunto de la creación en el sentido del *aeon* ya requirió la discusión del propósito de Dios en la creación, ahora necesitamos dirigir nuestra atención sólo a una consideración de la fase administrativa de este asunto. Aquí encontramos otra clasificación, la de *providencia ordinaria*, por la cual se quiere decir el ejercicio general del cuidado de Dios a través de principios y leyes establecidas; y *providencia extraordinaria*, o la intervención milagrosa de Dios en el curso ordinario de la naturaleza o la historia. Es con la primera que ahora estamos especialmente interesados. Además, la providencia envuelve la doble idea de una agencia conservadora y regidora, pero en su aplicación a los objetos de la providencia, la triple división es más inclusiva y apropiada. Por tanto, trataremos el asunto de la providencia bajo las siguientes divisiones principales: *primero*, conservación como una referencia a la naturaleza inanimada; *segundo*, preservación como una referencia a la naturaleza animada y los deseos de la criatura de los reinos subhumanos; y *tercero*, gobierno en su aplicación al hombre en su estado probatorio.⁹

Conservación. La conservación es la providencia preservadora de Dios en el ámbito del universo físico. Está interesada en la relación de Dios con el mundo. Estas preguntas surgen inmediatamente: ¿No existe otra relación de Dios con el mundo que la del hecho primario de la causalidad creativa? ¿Tienen las leyes de Dios, como se encuentran en la naturaleza, una eficiencia real, de tal manera que su presencia y agencia inmediata ya no se requieren? ¿O está Dios todavía inmanente en la naturaleza, sustentando todas las cosas con la palabra de su poder (Hebreos 1:3)? La Biblia es explícita en sus declaraciones: “Él es quien da a todos vida, aliento y todas las cosas” (Hechos 17:25); “porque en él vivimos, nos movemos y somos” (Hechos 17:28); “Él es antes que todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten” (Colosenses 1:17); “porque de él, por él y para él son todas las cosas” (Romanos 11:36). Juan Wesley resume la creencia evangélica respecto a la conservación en la siguiente declaración clara y concisa. Dice: “Dios también es el que sustenta todas las cosas que ha hecho. Lleva, mantiene y sustenta todas las cosas creadas por la palabra de su poder; por la misma palabra poderosa que las trajo de la nada. Así como esto fue absolutamente necesario

para el principio de su existencia, lo es igualmente para su continuación; si su poderosa influencia fuera retirada, no podrían subsistir un momento más” (Sermón sobre la providencia).

Respecto al modo de esta relación existente entre Dios y el mundo, se han propuesto tres teorías. (1) *La creación continua*. Si se admite que la creación es por el poder de Dios, y que la existencia continua se debe a la conservación incesante de su poder, la noción de una dependencia constante fácilmente pasa al error de la creación continua. Si la conservación requiere en cada momento la misma energía divina que requirió para su existencia original, la transición es fácil. La doctrina apareció en esta forma temprano en la iglesia. Agustín enseñó que el universo creado es sin cesar y absolutamente dependiente del poder omnipotente de Dios, y que si Él retirara del mundo su poder creativo, éste inmediatamente caería en la nada (compárese con *De Civitate Dei*, xii:25). Así también Tomás de Aquino sostuvo que la preservación es una creación siempre renovada, y que todas las causas de la criatura derivan su eficiencia directa y continuamente de la Primera Causa (Aquino, *Summa Theologica*, pt. 1, ¶ 104, art. i; pt. 1, ¶ 105, art. 5). Esta teoría de la creación continua, sin embargo, cuando se relaciona a la conservación, es esencialmente diferente de la teoría de la creación continua como una teoría de origen. La primera insiste en un acto creativo y una continuación de estos actos creativos en la conservación; la última, como se discutió previamente, suplantaría cualquier acto creativo y lo substituiría por una emergencia o continuo devenir. Entre los teólogos modernos, Jonatán Edwards es el mejor representante de esta posición.¹⁰

Otra teoría es (2) *la concurrencia*. Con esto se quiere decir la actividad de Dios que concurre en causas secundarias, y coopera con las criaturas vivientes. El término cobró prominencia con el teólogo luterano Quentedt (1617-1680), y se usó por los teólogos anteriores para expresar lo que en la teología más reciente se conoce como inmanencia divina. Sin embargo, la teoría tiene que entenderse como diciendo, no meramente que Dios conserva ciertos poderes en la naturaleza como causas secundarias, sino que existe una cooperación inmediata de Dios con la acción y los efectos de estas causas secundarias. William Burton Pope rechaza la teoría al declarar que disfraza “bajo el término *concursum* la idea de tal cooperación entre la Primera Causa y las causas secundarias, ya que hace de la acción resultante una igualmente de Dios y del agente inmediato”. Admite, sin embargo, que fuera de la esfera de la

acción moral, podemos adoptar la posición de Quentedt. El doctor Stump admite también que la doctrina de la concurrencia levanta algunas dificultades en conexión con los actos pecaminosos de los hombres, pero señala que los dogmáticos antiguos resolvían este problema al declarar que Dios concurre con el *efecto* pero no con el *defecto* de un acto pecaminoso. A. H. Strong sostiene que Dios concurre con los actos malos de sus criaturas, pero sólo hasta el punto en que sean actos naturales y no malévolos (compárese con Stump, *Christian Faith*, 80; Strong, *Syst. Th.*, II:418). La teoría de la concurrencia parece estar estrechamente relacionada con lo que se conoce en filosofía como el ocasionalismo de los cartesianos, y así lo trata John Miley.

Existe todavía otra teoría, la de (3) *la absoluta dependencia*, que hace a todas las cosas dependientes de la agencia inmediata de Dios al punto de excluir las causas secundarias. Esta teoría muestra la influencia de una filosofía idealista de tipo berkeliana, y tiende directamente hacia el panteísmo en la teología. En la esfera moral ha tenido el mismo efecto que el fatalismo de los antiguos estoicos, y es considerada por William Burton Pope la base de un predestinarismo rígido en la teología moderna (compárese con Pope, *Compend. Chr. Th.*, I:447).

En el ámbito científico, también se han propuesto ciertas teorías como soluciones de este problema perplejo. Aquí se pueden mencionar: (1) *la hipótesis de la ley natural*, que sostiene lo inseparable de la materia y la fuerza, de las cuales brotan todas las formas de energía en la naturaleza, sean inorgánicas u orgánicas. La teoría niega la necesidad de la Voluntad divina y es atea en sus tendencias. Su principal representante fue John Tyndall. (2) *La teoría de la physis o naturaleza supramaterial*. Otra escuela de científicos, de la cual Owen y Huxley fueron representantes, negó de igual manera la distinción entre la materia y la fuerza, pero sostuvo que ambas eran manifestaciones del fenómeno de un substrato subyacente. Esta sustancia divina era en cierto sentido idéntica a la *natura naturans* de Espinoza. La totalidad de la teoría tendió hacia el panteísmo del tipo de Espinoza, pero en otro sentido fue la base de la hipótesis evolutiva moderna. (3) *La teoría de una naturaleza plástica*. Esta teoría sostiene que hay una naturaleza intermedia entre Dios y el mundo, como lo hace la anterior, pero en lugar de considerarla un substrato desconocido, la considera una inteligencia organizadora inconsciente. Esta parece diferir en nombre solamente del alma-mundo o *anima-mundi* de la física platónica. Todas estas teorías son intentos

de explicar el mundo por medio de causas secundarias y eximir la agencia inmediata de Dios. Se han hecho intentos por teólogos recientes de cristianizar a lo menos una de estas teorías bajo el nombre de la evolución teísta. Los descubrimientos científicos del presente están convirtiéndose más y más una apologética de la enseñanza bíblica respecto a la creación y la conservación.

Entonces, podemos resumir la posición teológica respecto a la conservación como sigue: (1) La cooperación divina (*concursum Dei generalis*), que es un concurso equivalente, si no entera casi completamente, a la creación continua. Esta teoría fue sostenida por Agustín, Tomás de Aquino, Jonatán Edwards y, en un sentido acomodado, por Samuel Hopkins, y por Emmons. (2) El impulso divino intermedio (*impulsus non cogens*) como la propuso Lutero. (3) La sustentación divina (*sustentatio Dei*) como la sostuvo Arminio. Y, (4) la teoría de la superintendencia y control divinos —una teoría que B. F. Cocker aprobó hasta cierto punto, ya que se aproximaba a la energía siempre presente y prevaleciente que él defendía (compárese con Cocker, *Theistic Conception of the World* [La concepción teísta del mundo], 176). Es evidente que la verdad de la conservación reside en algún punto entre los extremos del pensamiento que, por un lado, eliminaría todas las causas secundarias, y por el otro, negaría la necesidad de una Primera Causa. No sólo los escritores teológicos, sino la vida religiosa de la iglesia en general, siempre han sostenido una creencia en la presencia inmediata de Dios en la conservación del universo material, y de igual manera han considerado las leyes de la naturaleza como los principios observados de la actividad divina. John Miley admite que esta es la posición sostenida comúnmente en la iglesia, pero cuestiona la aplicación de la conservación a nada que no sea creación mediata o secundaria. Piensa que no aplica a una creación original o primaria. Sin embargo, la doctrina fue sostenida por Juan Wesley, quien declara que “toda la materia de cualquier clase es absoluta y totalmente inerte. No se mueve ni puede en ningún caso moverse por sí misma... El sol, la luna o las estrellas no se mueven por sí mismos. Son movidos cada momento por la mano todopoderosa que los hizo” (compárese con Wesley, *Sermones*, II:178-179). Otros escritores que han defendido este punto de vista son Samuel Clarke, Dugald Stewart, Nitzsch, Mueller, Chalmers, Harris, Young, Whedon, Channing, Martineau, Hodge, Whewell, Bascom, Tullock, Herschel, Wallace, Proctor y Cocker (compárese con Crooks y Hurst, *Cyclopædia*, Art.

Providence). Sin embargo, todos éstos reconocen leyes, principios y causas secundarias en la conservación del mundo, pero no las convierten en hipóstasis, es decir, en agencias activas que suplanten a Dios y lo desvanezcan del universo.

Preservación. De la manera que usamos el término preservación, no lo identificamos con conservación, sino que lo empleamos en un sentido acomodado para designar la obra de la providencia en la esfera animada. Su alcance incluye toda la naturaleza animada, sea impersonal o personal. Puede ser difícil determinar cuándo la línea entre el ámbito inorgánico y el orgánico se cruza, pues que así es el misterio de la vida; pero podemos estar seguros que hasta en la estructura celular más baja hay necesidad de un cuidado providencial si es que el organismo se ha de expandir a sus formas predeterminadas. La vida de las plantas tiene muchas maneras ingeniosas de proveer para su propagación o buscar nutrición del suelo. Dios gobierna los órdenes inferiores del reino animal principalmente por medio de apetitos e instintos. “Las hormigas, pueblo que no es fuerte, pero en verano preparan su comida” (Proverbios 30:25). “Aun la cigüeña en el cielo conoce su tiempo, y la tórtola, la grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida; pero mi pueblo no conoce el juicio de Jehová” (Jeremías 8:7). “Los ojos de todos esperan en ti y tú les das su comida a su tiempo. Abres tu mano y colmas de bendición a todo ser viviente” (Salmos 145:15-16). “Él da a la bestia su mantenimiento y a los hijos de los cuervos que claman” (Salmos 147:9). Este cuidado providencial se extiende al hombre como criatura de Dios, aunque como agente moral libre el hombre tiene que considerarse bajo el gobierno providencial de Dios. En esta división más amplia del cuidado providencial, tenemos las palabras de nuestro Señor que declaró que el Padre “hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos” (Mateo 5:45).¹¹

Gobierno. Cuando pasamos al ámbito de la acción responsable y voluntaria, hay una nueva relación que subsiste entre el propósito de Dios y la manera en que este propósito se realiza. Aquí la relación de Dios no es propiamente causativa, como en la conservación y preservación, sino moral, esto es, tiene que ejercerse en la forma de un móvil, y no en el sentido de compulsión. La voluntad finita se interpone entre la voluntad de Dios y las consecuencias de esa voluntad en la actividad libre de forma que la acción resultante no es propiamente la obra de Dios sino la de la criatura a quien pertenece el acto. Por lo tanto, aun-

que Dios ha dado el poder de libertad a la criatura y permitido su ejercicio, una acción pecaminosa de parte de la criatura no se puede decir que es un acto de Dios. Los teólogos antiguos distinguían cuatro modos diferentes de gobierno divino. (1) *Permissio* o permisivo. Dice Samuel Wakefield: “Cuando decimos que Dios permite algún evento, no debemos entender el término como que indique que lo deja que sea, o que lo consienta; sino más bien que Él no ejercita su poder para evitarlo. Dios permite el pecado pero no lo aprueba; debido a que Él es infinitamente santo, el pecado siempre será el objeto de su aborrecimiento. Conforme a esto, Él testificará contra los mismos pecados en los que permite que los hombres caigan, promulgando amenazas contra ellos, y de hecho castigándolos por sus crímenes” (Wakefield, *Chr. Th.*, 266; compárese con 2 Crónicas 32:31; Salmos 81:12-13; Oseas 4:17; Hechos 14:16; Romanos 1:24, 28). (2) *Impeditio* o preventivo. Este es el acto restrictivo de Dios por el cual previene a los hombres de cometer pecado. Existen muchos ejemplos de esta gracia en la Biblia: “Por tanto, cerraré con espinos su camino, la cercaré con seto y no hallará sus caminos” (Oseas 2:6). Los espinos y el seto evidentemente se refieren a la gracia restrictiva de Dios (compárese con Génesis 20:6; Génesis 31:24; Salmos 19:13). (3) *Directio* o directivo. Dios predomina sobre los actos malos del hombre y extrae de ellos consecuencias que no eran la intención de las agencias malévolas. En ocasiones a esto se le llama la providencia predominante. Dijo José a sus hermanos: “Vosotros pensasteis hacerme mal, pero Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener con vida a mucha gente” (Génesis 50:20; compárese con Salmos 76:10; Isaías 10:5; Juan 13:27; Hechos 4:27-28; Romanos 9:17-18). (4) *Determinatio* o determinativo. Con esto se quiere decir el control que Dios ejerce sobre los límites del pecado y la maldad. “Dijo Jehová a Satanás: “Todo lo que tiene está en tu mano; solamente no pongas tu mano sobre él” (Job 1:12; compárese con 2:6; Salmos 124:2; 2 Tesalonicenses 2:7). Uno de los pasajes mejor conocidos y con más frecuencia citados de la Biblia cae bajo este encabezado general: “Pero fiel es Dios, que no os dejará ser probados más de lo que podéis resistir, sino que dará también juntamente con la prueba la salida, para que podáis soportarla” (1 Corintios 10:13).

Dentro de esta esfera, la idea que sirve de raíz a la doctrina cristiana de la divina providencia es que Dios rige sobre todo en amor. Esta idea alcanza su expresión triunfante en San Pablo, quien declara: “A los que

aman a Dios, todas las cosas los ayudan a bien, esto es, a los que conforme a su propósito son llamados” (Romanos 8:28). Respecto al modo de la providencia, sus eventos son tan sobrenaturales como los milagros, aunque no poseen la manifestación abierta. Los milagros tienen un oficio peculiar en demostrar la autoridad de profetas y apóstoles, pero, como John Miley señala, los eventos providenciales no tienen tal oficio y por tanto no necesitan tal manifestación. Es evidente que el asunto de la divina providencia es de largo alcance en su visión, e incluye, como lo hace, no sólo el gobierno del mundo en general, sino también preguntas como la existencia del mal en el mundo, y el lugar y la importancia de los milagros, la eficacia de la oración, y todo el problema de la teodicea. Estos asuntos serán considerados en su propio lugar.

Uno de los mejores resúmenes acerca de la divina providencia se encuentra en el *Compendium of Christian Theology*, de William Burton Pope (I:456). Dice: “Todavía se hace necesario algunas cuantas observaciones generales para completar este examen de la providencia. Obviamente es el término más inclusivo en el lenguaje de teología; es el trasfondo, misterioso en su brillo u oscuridad, de todos los departamentos de la verdad religiosa. Más bien, penetra y llena todo el espacio de las relaciones del hombre con su Hacedor. Conecta al Dios invisible con la creación visible, y la creación visible con la obra de la redención, y la redención con la salvación personal, y la salvación personal con el fin de todas las cosas. No hay tópico que ya haya sido discutido, ni alguno que espere discusión, que no rinda tributo a una doctrina de la providencia que todo lo abarque y que a todo rodee. La palabra misma —se nos ha de señalar de nuevo— en un aspecto traslada nuestros pensamientos a ese propósito supremo que estaba en el principio con Dios, y en otro lleva nuestros pensamientos al fin previsto o consumación de todas las cosas; a la vez incluye entre éstos toda la variedad infinita de los tratos de Dios con el hombre. Silenciosamente, pues, acompaña a la teología a todas sus regiones de estudio y meditación; la toca literalmente en cada punto, y derrama su gloria, opresiva a la razón pero reconstituyente para la fe, sobre todas las ramas de su investigación. Debe ser el gran reconciliador de los que contienden en defensa de la predestinación y la elección condicional. El reclamo de los primeros tendrá todos los derechos legítimos de la *prothesis* (πρόθεσις); a los últimos no se les usurpará de los derechos de la *prognosis* (πρόγνωσις); mientras

que ambos deberán de regocijarse en la *pronoia* (προνοια) que se presenta entre lo uno y lo otro. Todas las verdades teológicas están rodeadas por esta palabra insondable. Pero por la misma razón que es, en su más amplia extensión, tan literalmente ilimitada y universal, nosotros encontramos necesario darle sólo un escaso tratamiento como un departamento distinto”.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Se notará que al principio de cada obra de la creación está la fórmula, “Y dijo Dios”. Si incluimos las dos fórmulas providenciales encontradas en los versículos 28 y 29, la expresión ocurre diez veces, dando origen al proverbio judío: “Por diez dichos el mundo fue creado” (Aboth, v. 1).
2. Los tres términos utilizados para expresar la idea de vegetación cubren las divisiones mayores. (1) El término *desche* se traduce como hierba que brota (2 Samuel 23:4) y hierba tierna (Job 38:27); (2) como “hierba” para referirse a las plantas más grandes (Génesis 3:18); y (3) como árboles frutales cuya semilla está en sus frutos, con lo que se intenta dar la idea de propagación propia.
Las palabras “Y fue así” encontradas en el versículo 7 están mal colocadas y deben colocarse al final del versículo 6 como en la traducción de la Septuaginta. Nosotros la hemos puesto así en el Himno de la Creación arriba.
Hay siete estribillos en el texto hebreo, pero la traducción de la Septuaginta tiene un estribillo adicional: “Y vio Dios que era bueno” al final del versículo 8. Los estribillos que se encuentran en el texto hebreo están en los versículos 4, 10, 12, 18, 21, 25 y 31. Los de los versículos 28 y 29 generalmente se consideran como estribillos providenciales en lugar de creativos.
3. El escritor declara que el triple propósito de las lumbreras es como sigue: (1) separar el día de la noche, o la luz de las tinieblas (v. 18). (2) Para señales y estaciones, y para días y años. Las señales se refieren a los puntos cardinales del compás y la ayuda que las estrellas dan para encontrar estos puntos. Las estaciones se refieren a tiempos fijos para la migración de las aves (Jeremías 8:7), tiempo para sembrar, regar y cosechar —prácticamente lo que nosotros queremos decir por las cuatro estaciones. Se refiere también a los festivales religiosos fijos. Los “días y años” son fijos respecto a su largura por los cuerpos celestiales. (3) Dar luz sobre la tierra, una expresión que sin duda se refiere a proveer las condiciones necesarias para la existencia y progreso de la raza.
4. Las almas vivientes es una expresión que tiene referencia a la vida somática individualizada. El término alma (*nephesh*) en la psicología hebrea no es peculiar al hombre, sino que representa el principio de vida y sensibilidad en cualquier organismo animal. Por tanto, con frecuencia se transfiere al organismo sensible en sí mismo (compárese con Ezequiel 47:9; Levítico 24:18).
5. La expresión “que la tierra produzca” no tiene como intención dar la idea de una generación espontánea, sino representar meramente la adaptación necesaria a la siguiente etapa del desarrollo. Enfatiza el hecho que toda vida se originó por el mandamiento de Dios, sea inmediata o mediatamente.
6. Si San Pablo quiso solamente resumir los varios órdenes de la creación animal, o si quería enseñar distinciones en clase, el siguiente versículo es digno de estudio. Dice: “No toda carne es la misma carne, sino que una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de los peces y otra la de las aves” (1 Corintios 15:39).
7. Cerca de 600 asteroides tienen su órbita entre Marte y Júpiter; el más grande de ellos, Ceres, tiene un diámetro de no más de 500 millas.
8. Se nombran cuatro arcángeles en la Biblia: Miguel (Daniel 10:13; 12:1; Judas 9; Apocalipsis 12:7); Gabriel (Daniel 8:16; 9:21; Lucas 1:19, 26); Rafael (Apócrifa, Tobías 3:17; 12:15) y Uriel (2 Esdras 4:1). Otros tres son nombrados en la tradición judía: Chamuel, Jofiel y Zadquiel.

9. Tú dices que permites una providencia general, pero niegas una particular. ¿Y qué es lo general, o de la clase que sea, que no incluya los particulares? ¿No es cada general necesariamente compuesta de sus varios particulares? ¿Puedes decirme de algún general que no sea así? Dime de algún género, si puedes, que no contenga especies. ¿Qué es lo que constituye un género, sino tantas especies añadidas juntas? Te insto, ¿qué es un todo que no contenga partes? Mero sin sentido y contradicción. Cada todo tiene, por la naturaleza de las cosas, que hacerse de varias partes; en tanto que no tenga partes, no puede ser un todo (Juan Wesley, *Sermón sobre la providencia*).

Una providencia general y especial no pueden ser dos modos diferentes de operación divina. La misma administración providencial es necesariamente al mismo tiempo general y especial, por la misma razón, porque alcanza sin excepción igualmente a cada evento y creación en el mundo. Una providencia general es especial porque asegura resultados generales por el control de cada evento, grande y pequeño, que lleva a ese resultado. Una providencia especial es general porque especialmente controla todos los seres y acciones individuales. Todos los eventos están tan íntimamente relacionados como un sistema concatenado de causas y efectos y condiciones, que una providencia general que no es al mismo tiempo especial es tan inconcebible como el todo que no tiene partes o una cadena que no tiene eslabones (A. A. Hodge, *Outline of Theology*, 266).

10. “Sigue de lo que se ha observado”, dice Jonatán Edwards, “que el que Dios sostiene la sustancia creada, o que cause su existencia en cada momento sucesivo, es del todo equivalente a una producción inmediata de la nada; ello es así debido a que su existencia en este momento no es sólo parcialmente de Dios, sino totalmente de Él, y en ninguna parte o grado procedente de su existencia antecedente. Porque suponer que su existencia antecedente concorra con Dios en eficiencia, para producir alguna parte del efecto, le asisten todos los mismos absurdos que se han demostrado que le asisten a la suposición de que la produzca totalmente. Por tanto, la existencia antecedente no es nada en cuanto a alguna influencia propia o asistencia en los proyectos; y consecuentemente, Dios produce el efecto tanto de la nada al igual que si no hubiera habido nada antes. Así que, este efecto no difiere en nada de la primera creación, sino sólo circunstancialmente, ya que en la primera creación no hubo tal cosa como un acto y efecto previo del poder de Dios; mientras que, cuando Él da después la existencia, la siguen los actos y los efectos precedentes de la misma clase en un orden establecido” (Edwards, *Works*, II:489).
11. John Miley declara que es el sentido de la Biblia que la vida debía perpetuarse a través de la ley de la propagación, pero que no significa que la vida en sí misma, que se inicia de tal manera, sería suficiente para todo el futuro de este reino. Más bien debemos encontrar en los hechos la prueba de una agencia divina antes que la suficiencia intrínseca de la vida misma para tan maravilloso resultado (Miley, *Syst. Th.*, I:326).

APÉNDICE A

DIVISIONES DE LA TEOLOGÍA

