

Dogmática evangélica luterana
Tomo III

Adolf Hoenecke (1535-1908)

Traducción David Haeuser

Dogmática evangélica luterana

Tomo III

Adolph Hoenecke

Edición en alemán 1909

Traducción David Haeuser

2020

Contenido

Soteriología	3
Los fundamentos de la salvación.....	3
El decreto redentor de Dios Padre	4
55. La voluntad amorosa universal de Dios Padre	5
56. La elección.....	11
La Cristología	53
La persona del Salvador	54
57. Las dos naturalezas en Cristo	55
58. La Comunión de las Naturalezas y su resultado verbal y real.....	63
Los dos estados de Cristo	83
59. Los dos estados en general	84
60. Los pasos individuales de la humillación	92
61. Los Pasos de la Exaltación	99
62. Las falsas cristologías.....	113
Los oficios de Jesucristo.....	129
63. Los oficios de Jesucristo en general	130
64. El oficio profético de Jesucristo	135
65. El Oficio Sumo Sacerdotal de Jesucristo.....	143
66 El oficio real de Jesucristo.....	173
La obra del Espíritu Santo de otorgar la salvación	176
La Doctrina del Espíritu Santo: La Apropiación de la Salvación en Cristo a través del Espíritu Santo	177
67. El Orden de la salvación.....	178
68. El llamamiento.....	180
69. Iluminación.....	186
70. Regeneración	193
71 Conversión.....	202
72. El arrepentimiento	227
73. La justificación	251
74. La unión mística de los creyentes con Dios	306
73 Santificación o Renovación	313

Soteriología
Los fundamentos de la salvación
(De principiis salutis)

El decreto redentor de Dios Padre

55.

La voluntad amorosa universal de Dios Padre

(*De benevolentia Dei patris universali*)

Tesis I

El primer fundamento de la salvación del pecador es el amor misericordioso de Dios, por el cual Dios es motivado no solo a querer la liberación de la humanidad caída sino también a resolver producir esta liberación y a ofrecer el medio por el cual los perdidos pueden participar en la liberación.

La Escritura nos designa tres fundamentos de la salvación (*principia salutis*): el amor de Dios Padre por el mundo (Jn 3:16), el sacrificio de Dios Hijo por el mundo (Jn 3:16), la actividad de Dios Espíritu Santo apropiando la salvación al mundo (Jn 3:5,6). Quenstedt lo elabora:

La causa principal de nuestra salvación es la misericordia y gracia inmensurable de Dios. Esta gracia y misericordia de Dios se ejerce en varias acciones para procurar nuestra salvación. Estas acciones divinas de gracia se llaman los fundamentos (*principia*) de nuestra salvación y son principalmente tres: (1) La voluntad bondadosa y misericordiosísima de Dios Padre hacia la humanidad caída; (2) La redención fraternal de Jesucristo; (3) la gracia aplicada del Espíritu Santo.¹

El *amor universal de Dios* se llama en la Escritura:

1. Gracia, χάρις (Ro 4:4; Ef 2:8; 1 Pe 5:10).
2. Misericordia, ἔλεος (Tit 3:5; Ef 2:4; Lc 1:78), en cuanto Dios es movido por compasión a ayudarnos en nuestra miseria.
3. Amor, ἀγάπη, que generalmente mueve a Dios a dar e impartir (Jn 3:16; Ef 2:4,5); φιλανθρωπία (Tit 3:4)
4. Bondad, χρηστότης (Tit 3:4), en cuanto Dios busca la salvación del pobre pecador.
5. Compasión, οἰκτιρμός (Ro 12:1; 2 Co 1:3; Flp 2:1).

χάρις, que es especialmente importante, denota:

1. Gracia, bondad (Lc 1:28).
2. El favor inmerecido de Dios, así una emoción en la mente y el corazón de Dios—esto es su significado usual.
3. Bendición, regalo, don de amor—posiblemente para que metonímicamente la causa represente el efecto. Se usa respecto a un don de amor de personas: ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἱερουσαλήμ (1 Co 16:3). Así que, no debe sorprender que χάρις también denota el don misericordioso; y es difícil negar este significado en algunos pasajes, por ejemplo, οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ (1 Pe 4:10; vea Hch 6:8); Ἐνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (Ef 4:7; Ro 1:5; Ef 3:8). Es cierto, algunos

¹ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. I, secc. I, tesis II, p. 1.

teólogos protestantes niegan este significado en interés de la polémica contra la doctrina romana de la gracia como la gracia infusa.

4. Gratitude (Ro 6:17; 1 Co 15:57; 2 Co 8:16).

En donde la Escritura habla de la liberación de la humanidad por gracia, entiende χάρις en el segundo sentido, como una emoción de Dios. Esto, no obstante, no se debe considerar un placer ocioso, inefectivo, como dice Quenstedt:

Un deseo vacío o simple placer y solo un deseo... Más bien es una voluntad eficaz por la cual Dios seriamente se esfuerza para producir la salvación que tan ardientemente desea para la humanidad y para seguir y cuidarla por medios suficientes y eficaces.²

Así, la voluntad amorosa universal comprende dos acciones. Quenstedt explica:

La primera es aquella misericordia de Dios por la cual sintió dolor interno y genuino por la humanidad... La otra acción es que Dios, movido por esta misericordia y φιλανθρωπία, resolvió librar a la humanidad enviando a su Hijo y revelándolo por medio del evangelio, con el fin de que todos crean en él y así se salven.³

Esta operación de la voluntad amorosa divina se enseña claramente en la Escritura (Jn 3:16; Ro 8:32).

Antítesis

Opuestos a esta enseñanza están, primero, los que limitan la operación de la voluntad amorosa divina y, segundo, los que la niegan por completo.

1. Los pelagianos, semipelagianos y sinergistas limitan la operación de la voluntad amorosa divina, puesto que atribuyen al hombre una cooperación mayor o menor en su liberación y así niegan la operación exclusiva de la voluntad divina amorosa.
2. La operación de la voluntad divina amorosa la niegan los calvinistas. Ponen en Dios dos decretos absolutos, según los cuales Dios ha determinado la condenación para una parte de la humanidad, la salvación para la otra parte (*voluntas beneplaciti*); así que hacen la voluntad amorosa de Dios, que ciertamente es universal (Jn 3:16; 1 Ti 2:4), una voluntad completamente sin efecto, que se aplica a toda la gente pero en cuanto a las personas determinadas para la condenación es solo una ilusión (*voluntas signi*).⁴

Tesis 2

Los atributos de la voluntad amorosa de Dios son, según la Escritura, que es ardiente, regulada, universal, seria.

² Ibid., tesis VI, p. 2.

³ Ibid., tesis IV, p. 1.

⁴ Vea Ibid., secc. II, cu., p. 6.

El ardor y el fervor del amor con que Dios desea la salvación de todos los pecadores se hace evidente en el hecho de que da el gran regalo de su Hijo para la salvación de los pecadores (Jn 3:16).

En cuanto al hecho de que no se basa en la conducta, mérito o los derechos del pecador, se podría llamar la voluntad amorosa de Dios una voluntad *absoluta*. Sin embargo, también con toda justicia conforme a la Escritura, *no* es designada una voluntad absoluta sino una regulada. Porque:

1. Esta voluntad amorosa universal se basa en la satisfacción de Jesucristo. Se nos dio la gracia en Cristo antes del tiempo (2 Ti 1:9; Jn 1:17; Ro 8:39; 1 Co 1:4; 1 Ti 1:14). Dice Quenstedt:

La base de esta buena voluntad divina universal es la intervención del Hijo de Dios. Tesis 12, 4: La misericordia de Dios no es absoluta, sino es regulada. Porque está fundada en Cristo y atada a la fe y los medios, por los cuales es encendida la misericordia de Dios (Jn 3:16; 1 Ti 2:6; Ro 5:18; Jn 1:4; 10:9).⁵

2. La voluntad amorosa de Dios es una voluntad ordenada porque Dios ha determinado que los pecadores participen en una forma definida y en un orden definido de salvación, a saber, de modo que les da los medios de gracia y, por medio de estos, la fe salvadora (Jn 3:16; Ro 10:13-15; 5:18; 1 Jn 1:4).

La Escritura claramente dice que la voluntad amorosa de Dios es universal (Jn 3:16; 1 Ti 2:4; Ro 11:32; 3:28; Hch 17:30,31; Tit 2:11; 2 Pe 3:9; Eze 33:11). Los dogmáticos con razón llaman la atención a la distinción entre la voluntad amorosa de Dios y el decreto de Dios. La primera se extiende a todos; el segundo no. La primera arregla la salvación para todos con el serio deseo por la salvación de todos; el segundo determina la salvación para los pecadores que aceptan la salvación, y la condenación para los pecadores que la rechazan.

La voluntad antecedente y consecuente de Dios

Nuestros dogmáticos, particularmente los que pertenecen a los tiempos posteriores después de la Reforma, expresan esta distinción distinguiendo entre la *voluntas antedecens* y *consequens*. La primera es la voluntad amorosa universal de Dios que antecede toda conducta de la gente; la última es la voluntad que se refiere a la conducta de las personas. Sin embargo, esta terminología se deriva ya de Juan de Damasco.⁶ También Crisóstomo ya tiene esencialmente esta distinción, pero emplea los términos *voluntas prima et secunda*.⁷ Gerhard las distingue de la siguiente manera:

Por tanto, se llama la voluntad antecedente porque precede la consideración de la obediencia o desobediencia de la gente, y corresponde al simple respecto por el cual la voluntad misericordiosa de Dios considera a todas las obras por igual. Por tanto, se llama la voluntad consecuente porque sigue a la consideración de la obediencia o desobediencia de las personas, y

⁵ Ibid., parte III, cap. I, secc. I, tesis X, p. 4.

⁶ Juan de Damasco, *De orthodoxa fide*, cap. 29.

⁷ Crisóstomo, *Serm. super ep. ad Ephes.*

corresponde al determinado respecto por el cual esta voluntad considera a las personas, si realmente siguen o descuidan este τάξις de los medios.⁸

Así también Quenstedt.⁹

Esta distinción es muy importante para nuestros dogmáticos posteriores. Meisner escribe: “Esta distinción realmente es muy importante para reunir los pasajes de la Escritura que parecen contradecirse (ἐναντιοφανῆ),”¹⁰ por ejemplo. 1 Timoteo 2:4; 2 Pedro 3:4,9 (voluntad universal) y Romanos 9:18, Proverbios 1:26 (que Dios solo salva a algunos). Los primeros se dirigen a la *voluntas antecedens*, los últimos a la *voluntas consequens*. Meisner dice que esta distinción es “odiada con vehemencia” por los calvinistas, porque por medio de ella “muchos argumentos por el decreto absoluto se pueden callar con la apariencia de luchar por lo que es recto y hacerlo exitosamente.”

Aquí aparece el lado débil de los dogmáticos posteriores de nuestra iglesia, puesto que ponen esta *voluntas consequens* en lugar de la elección bíblica y vacían el concepto. Es cierto, con este concepto de la *voluntas consequens*, los calvinistas se pueden refutar con éxito, pero seguramente no en la forma recta, es decir, de acuerdo genuino con la Sagrada Escritura.

Que esta voluntad de Dios sobre todas las personas no es una voluntad fingida sino es la sincera intención, que Dios real, seria y urgentemente desea la salvación de todos los pecadores, es claro por las declaraciones de la Escritura en las cuales:

1. Se declara la base de esta voluntad como una que es la seria intención de Dios respecto a toda la gente. Esta es la buena voluntad de Dios. Se atestigua en pasajes como Ezequiel 18:23,32 y 33:11. Pero si Dios no tiene placer en la muerte de (todos) los impíos sino más bien que vivan, entonces también la voluntad que desea la vida de todos los impíos tiene que ser un deseo serio.
2. Esta voluntad amorosa universal de Dios es su seria intención y se atestigua además por la actividad de esta voluntad en todo tiempo. Dios envía su Hijo a todas las personas para salvación (Jn 3:16); hace que su palabra se predique a toda la gente para obtener esta salvación (Mt 28:19; Mc 16:15; Col 1:23); envía su Espíritu a toda la gente para fortalecerlos en esta salvación (Joel 2:28; Hch 2:17).
3. Finalmente, esto se atestigua con la absoluta negación en la Escritura de que la voluntad amorosa universal sea una fingida (Heb 6:18; Sal 33:4; 2 Co 1:20). Es imposible que Dios mienta, si todas las promesas de Dios son sí en él y amén en él, entonces la voluntad amorosa universal no puede ser una voluntad falsa, fingida; tiene que ser una voluntad que es una verdadera, sincera y seria intención, porque todas las promesas de Dios, aun las universales que se aplican a toda la gente, son en verdad solo la expresión y anuncio de lo que Dios desea no solo para algunos, sino también para toda la gente conforme a su amor.

Quenstedt dice: “[Es] seria, no simulada, no fingida, sino sumamente deseosa de la salvación del pueblo, puesto que Dios ardientemente lo quiere y anhela”.¹¹

⁸ Gerhard, *Loci*, tom. IV, loc. IIX, cap. IV, § LXXIX, p. 169.

⁹ Quenstedt, *op. cit.*, tesis VI, nota II, p. 2.

¹⁰ Meisner, *Anthropologia sacra*, dec. II, disp. XII, cu. I, p. 44.

¹¹ Quenstedt, *op. cit.*, tesis XII, p. 5.

Antítesis

Los calvinistas se oponen a la doctrina bíblica de la benevolencia universal en dos formas. Los supralapsarios (Calvino, Beza, Franz Gomarus) enseñan que Dios ya creó la mayor parte de la humanidad para condenarla. Los infralapsarios (Sínodo de Dortrecht, Arminio y la mayor parte de los teólogos reformados) enseñan que Dios determinó abandonar la mayor parte de la gente caída a la perdición, que Cristo murió solo para los elegidos, que solo los elegidos son llamados efectivamente y recibidos por gracia.

El teólogo reformado Moses Amyraldus¹² afirmó un universalismo muy hipotético. Promovió su doctrina primero como profesor en Saumur; pero esto fue rechazado por inmediato en Ginebra como una violación de los decretos del Sínodo de Dortrecht. Enseñó lo siguiente: “Hay una gracia universal hipotética, es decir, universal bajo la condición de fe. Dios tiene la voluntad de salvar a todos, si creen, pero puesto que no cumplen esta condición, esta voluntad misericordiosa universal no salva a nadie. Al mismo tiempo, hay una voluntad particular para rescatar a cierto número; y esta voluntad, porque es irresistible, infaliblemente salva. En realidad, esta es solo la doctrina antigua calvinista de la predestinación absoluta, a la cual solo da una apariencia más suave.

Puesto que los pasajes bíblicos para la universalidad de la benevolencia del Padre son tan abrumadoras, el único medio que queda para los calvinistas para debilitar esta enseñanza bíblica es introducir ciertas distinciones en la voluntad divina y especialmente el abuso arbitrario de estas distinciones. Así distinguen:

1. *Voluntas abscondita y revelata*. También los teólogos luteranos emplean esta distinción, pero solo en una forma evangélicamente legítima. Ellos entienden *voluntas abscondita (occulta)* de los manejos, juicios y gobierno de Dios (por ejemplo, que no se hicieron tantos milagros en Tiro y Sidón como en Corazín y Betsaida) y *voluntas revelata* del plan divino universal de salvación para el mundo entero. Así para los luteranos, las dos clases de voluntad tienen un objeto diferente; los calvinistas, por otro lado, suponen el mismo objeto para ambas clases de voluntad, es decir, la salvación. Su distinción tiene la intención de que, según la *voluntas revelata* Dios externamente ofrece la salvación a todos pero, según la *voluntas abscondita*, realmente solo quiere darla a algunos, excluyendo totalmente a los demás.
2. *Voluntas signi y beneplaciti*, una distinción que Pedro Lombardo ya había hecho, que entendió por *voluntas beneplaciti* la voluntad en sí, por *voluntas signi* aquello por lo cual se revela, sea por palabra u obra. Lutero entendió la distinción como la de *voluntas abscondita y revelata*. Pero la mayoría de los teólogos luteranos con *voluntas signi* entendieron la voluntad legal, y **con** *voluntas beneplaciti* entendían la voluntad evangélica de Dios. Los calvinistas entienden con *voluntas beneplaciti* otra vez la voluntad efectiva de Dios según la cual solo quiere salvar a algunas personas y por *voluntas signi* la voluntad como Dios habla de ella en la Escritura.

¹² Moysse Amyraut nació en 1596 en Bourgueil en Touraine. En 1633 se hizo profesor de teología en Saumur. Murió en 1664.

La práctica principal de los calvinistas es que socavan el poder de los pasajes bíblicos para probar la voluntad universal con la explicación de que estas expresan solo la *voluntas revelata* y *signi*. Además, buscan usar la exégesis atroz, por ejemplo, τὸν κόσμον, Juan 3:16 debe significar “todos los elegidos del mundo entero”, y πάντας ἀνθρώπους (1 Ti 2:4) debe significar todas las diferentes clases de personas.

El dogma calvinista de la particularidad absoluta de la salvación en Cristo, en efecto, no fue obtenido por la exposición de la Escritura, lo cual seguramente era imposible, sino es el resultado de la doctrina fundamental calvinista de la voluntad divina. Según el calvinismo, la soberanía de Dios fundamenta en forma absoluta todo lo que sucede, incluyendo también el hecho de que solo algunos se salvan mientras la mayoría son condenados. El que esto realmente sucede así, según la doctrina calvinista, se debe a que Dios absolutamente desea el uno sobre el otro. Todos los que van a la Escritura con una doctrina preconcebida, obtenida completamente de la razón y de silogismos ilegítimos derivados de declaraciones bíblicas, ahora quedan con la única práctica que queda de violentar la Escritura y forzar sobre ella las proposiciones falsas. Esto es lo que hacen los calvinistas.

No negamos absolutamente que haya hechos históricos que parecen contradecir la universalidad de la voluntad salvadora de Dios; pero, así como la fe en la palabra no nace en nosotros de los hechos históricos, sino de la palabra, así tampoco dudamos de la universalidad de la voluntad amorosa que Dios solemnemente declara por razón de hechos que parecen contradecirla. Por tanto, también renunciamos los intentos en su mayor parte sin éxito (también de nuestros dogmáticos correctos) de eliminar con explicaciones aquellos hechos históricos con que los calvinistas establecen su doctrina de la *voluntas signi* y, por ejemplo, identificar huellas del evangelio entre los nativos de América, como hace Quenstedt de acuerdo al precedente de otros dogmáticos.

Probamos el hecho de que la fuerza de la proclamación apostólica llegó a América (1) por el pronunciamiento universal de los apóstoles (Ro 10:18; Col 1:28), (2) por la historia de los indios, que afirma que inmediatamente después de que los españoles primero se acercaron a esas regiones, huellas nada oscuras de la predicación cristiana estaban visibles en esas regiones”.¹³

(Debemos tratar más extensamente la universalidad en conexión con el llamamiento.)

¹³ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. V, secc. II, cu. tesis beb. VII, p. 469.

56. La elección (*De electione aeterna*)

Tesis 1

Tan clara y distintamente como la Escritura nos enseña una voluntad amorosa universal de Dios en cuanto a la salvación de toda la gente, con igual claridad y distinción enseña una elección especial de Dios para la vida eterna.

La Escritura enseña la voluntad misericordiosa universal (Jn 3:16; 1 Ti 2:4; Ro 11:32; 2 Pe 3:9; Eze 18:23; 1 Ti 4:10) y la elección y la predestinación (Ef 1:4; Mt 20:16; 24:24; Hch 13:48; Ro 8:33; 1 Pe 1:1,2; 2 Tes 2:13).

La comparación de la voluntad misericordiosa universal de Dios y su elección

Tenemos aquí dos actividades de Dios con diferentes nombres que se relacionan con la salvación del pecador. ¿Son ambas materialmente lo mismo? Esto recientemente se ha asertado, esencialmente aún por Philippi. Ciertamente no hay ninguna duda de que la voluntad misericordiosa universal de Dios y su elección tienen algo en común. Tanto la voluntad misericordiosa universal (2 Ti 1:9) como la elección o predestinación (Ef 1:4) ocurren desde la eternidad. Tanto la voluntad misericordiosa universal (2 Ti 1:9) y también la elección (Ef 1:4) ocurren en Cristo; así con las dos cosas, Cristo es el fundamento. Para tanto la voluntad misericordiosa universal (Jn 3:16) como la elección (εὐδοκία Ef 1:5), el motivo interno es el amor y la misericordia de Dios. Ambas tienen una intención seria, como la Escritura de hecho testimonia de la voluntad misericordiosa universal (Eze 18:23,32) y de la elección (Lc 18:7,8). Asimismo, la Escritura establece la eterna salvación como la meta de ambas cosas (Jn 3:16; Ro 8:30). Finalmente, con las dos, la salvación se procura por los medios de gracia (1 Ti 2:4; Ef 1:9) y por medio de la fe (Jn 3:16; Hch 13:48).

El contraste entre la voluntad misericordiosa universal de Dios y su elección

Sin embargo, según la Escritura la voluntad misericordiosa universal y la elección también se distinguen por rasgos esenciales, es decir:

1. La voluntad misericordiosa se extiende a toda la gente (Jn 3:16; Ro 11:32; et. al.), la elección solo a unas cuantas personas específicas (Mt 20:16; Ef 1:4).
2. No sigue con absoluta seguridad por la voluntad misericordiosa universal, aunque es la seria intención de Dios, que aquellos a los cuales se aplica se salvan, puesto que muchos se pierden (Mt 18:6; 24:10; 23:37), en parte porque resisten totalmente la voluntad misericordiosa, en parte porque no la siguen con firmeza. Por otro lado, la salvación sí sigue con absoluta seguridad de la elección, puesto que aquí no hay ninguna caída de aquellos que no obtienen la salvación (Mt 24:24; Ro 8:30).

Así, según las afirmaciones de la Escritura, la voluntad misericordiosa universal de Dios y su elección son diferentes en dos puntos muy esenciales: en relación a la gama de personas a las que se refieren y en relación con la seguridad de alcanzar la única meta que ambas tienen conforme a la Escritura. Así si alguien quisiera declarar que la voluntad misericordiosa universal de Dios y su elección son la misma cosa y no distinguir la una de la otra, entonces claramente estaría tomando su posición contrario a la Escritura.

Después de esta distinción importante entre la voluntad misericordiosa de Dios y su elección, que aparece con seguridad en los pasajes bíblicos que se refieren a la elección, la siguiente verdad importante es que en esos pasajes nunca hay un concepto diferente, sino siempre el mismo concepto de elección (vea 1 Tes 1:4; Mt 20:16; 24:24; Mc 13:20,22; 2 Ti 2:10; Lc 18:7; Ro 8:33; Col 3:12; 1 Co 1:27,28; Ef 1:4; 2 Tes 2:13; Stg 2:5; 2 Pe 1:10; Ro 11:5-7; Mt 24:22). Los pasajes ciertamente dan más o menos detalles acerca de las varias partes de la elección, por ejemplo, su base, objeto, meta, seguridad, etc., pero en ningún pasaje incluye el concepto de la elección más o menos que en otro. En todos esos pasajes el concepto de la elección tiene el mismo alcance y se usa en el mismo sentido. Por tanto, todo el que distingue una elección en un sentido más amplio y en un sentido más estricto— es decir, que en un sentido más amplio se entiende el decreto redentor junto con la decisión también de salvar a todos los pecadores que reciben la redención de Cristo con la fe, y en un sentido más estricto se entiende de la elección de los que Dios conoció de antemano como creyentes hasta el fin — tal persona, a la vez, muy obviamente toma su posición en contra de la Escritura, porque la Escritura no conoce nada de tal distinción.

También nuestra confesión, la Fórmula de Concordia, no enseña una distinción de esa clase. Es cierto que desde el fin del siglo XVI, entre los dogmáticos luteranos, se ha hecho costumbre la aserción que expresa Quenstedt:

El lenguaje de la predestinación los ortodoxos lo toman en el sentido amplio, en cuanto incluye todo lo que pertenece a la redención, la vocación, la justificación y la salvación, como también lo hacen los autores de la Fórmula de Concordia.¹⁴

Pero no entró para nada en la mente de los autores de la Fórmula de Concordia hacer tal distinción doble del concepto de la elección. Es cierto que distinguen la elección de otros conceptos, por ejemplo, *praescientia*¹⁵; pero ¿cómo habrían olvidado mencionar la distinción importante de la elección en el sentido más amplio y más estricto, si realmente hubieran entendido que eso fuera la enseñanza de la Escritura? Sin embargo, en ninguna parte hablan de tal concepto doble de la elección.

Todos aquellos que promueven la doctrina perversa de una elección *ex praevisa fide* (por la fe prevista) solo importan fraudulentamente esta distinción en la Fórmula de Concordia. Rechazan la doctrina de la Biblia de que Dios elige a la fe (1 Pe 1:1,2; Hch 13:48); y, por tanto, los pasajes en la Fórmula de Concordia que distintamente enseñan una elección a la fe, como el siguiente, son muy embarazosos para ellos:

¹⁴ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. II, secc. I, tesis V, p. 15; vea FC DS XI:13, *Libro de Concordia*, p. 673.

¹⁵ FC DS XI:4,8 *Libro de Concordia*, p. 671,672.

La elección eterna de Dios empero no solo prevé la salvación de los electos y tiene presciencia de ella, sino que, puesto que procede del propósito de la gracia de Dios en Cristo Jesus, es también una causa que procura, obra, ayuda y promueve nuestra salvación y lo que a ella se refiere.¹⁶

Para quitar de este y otros pasajes su poder concluyente contra su propia doctrina no bíblica, meten en la Fórmula de Concordia la distinción de *electio late y stricte dicta* y explican que, por ejemplo, en el pasaje que se acaba de citar, la *aeterna electio late sumpta* (la eterna elección tomada es en el sentido amplio) es lo que quiere decir. Así etiquetan las palabras de los autores de la Fórmula de Concordia como algo sin sentido. ¿Qué, entonces, dicen las palabras antes citadas: "... elección... por la misericordiosa ... placer... en Cristo"? Claramente dicen que la elección sucede en base de la redención que se ha resuelto y del mérito decretado de Jesús. Así confiesan la clara doctrina bíblica de que la base de la elección es la redención y el mérito de Cristo. Si fuera el caso, como ellos alegan que debe ser, que los autores de la Fórmula de Concordia aquí tenían en mente la elección en el sentido más amplio, según el cual incluye el decreto de la redención que todavía no se había arreglado, entonces estarían confesando esta locura: la elección, que descansa sobre la redención ya decretada en Cristo como sobre su base y causa, sin embargo es la razón que Dios produce lo que pertenece a la salvación, es decir, ordena la redención, etcétera.

Tan cierto es que la Formula de Concordia no afirma una elección en el sentido amplio aquí, así tampoco es el caso después.¹⁷ Los padres confesores aquí hablan con claridad, como quieren ser entendidos, es decir, no que distinguen entre la elección en el sentido más estricto y más amplio, sino que quieren que se enseñe y se instruya correctamente acerca de la única elección que conocen conforme a la Escritura. Dicen que la gente no debe enseñar acerca de la elección de tal modo que solo especulen acerca de la voluntad secreta de Dios y arranquen la elección de la voluntad revelada en Cristo, como hacen los calvinistas, para quienes toda la elección en realidad no tiene nada que ver con la Escritura revelada, sino deben tomarla junto con la voluntad revelada.¹⁸ Entonces siguen los ocho puntos acerca del decreto de la redención y del orden de la salvación. Entonces, en las palabras finales, la Fórmula dice no que estos son las ocho partes que pertenecen a la elección, sino:

Que de la manera que se acaba de mencionar, mediante su gracia, dones y eficacia los traerá a la salvación, los ayudará, los promoverá , fortalecerá y conservará.¹⁹

Así los erroristas claramente obligan a los padres confesores a cargarse con un significado ajeno cuando dicen que en las secciones citadas promovieron una elección en el sentido más amplio. Además, los padres todavía dicen que todo lo que acaban de decir pertenece a la doctrina de la elección; pero no dicen que pertenece a la elección misma. Esto de ningún modo es un sofisma. Muchas cosas pertenecen a la doctrina acerca de un asunto que no pertenecen al asunto mismo, por ejemplo, la causa, la meta, etc.

¹⁶ FC DS XI:8, *Libro de Concordia*, p. 672.

¹⁷ I.e., no en FC DS XI:8,13-23, *Libro de Concordia*. pp. 672,673-674.

¹⁸ FC DS XI:13,14, *Libro de Concordia*, p. 673-674.

¹⁹ FC DS XI:23, *Libro de Concordia*, p. 674.

Además, se puede hacer una distinción inocua de la elección en el sentido más estricto y más amplio. La Escritura tiene varios conceptos en el área de la elección, tales como πρόθεσις, *propositum*, propósito; πρόγνωσις, *praescientia*, preconocimiento; ἐκλογή, *electio*, selección; *praedestinatio*, προορισμός, predeterminación. En el sentido más amplio, se puede combinar bajo la elección todos esos conceptos; pero en el sentido estricto, la elección es solo la selección de personas específicas, el ἐκλογή, que presupone πρόθεσις y πρόγνωσις y resulta en προορισμός. Aquí tomamos la elección en este sentido más estricto, como solo él es bíblico.

Tesis 2

Porque Dios conforme a su propósito en Cristo y según su providencia ha elegido a ciertas personas de la multitud de todos los perdidos para que obtengan la vida eterna, luego también lleva a estos elegidos a la fe y los guarda en la fe hasta el fin.

Las acciones eternas que, según la Escritura, preceden a la elección, ἐκλογή, son propósito, πρόθεσις, y preconocimiento, πρόγνωσις. El que πρόθεσις es una de las acciones externas, Efesios 3:11 lo muestra: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων. Πρόθεσις pertenece a la esfera de la voluntad de Dios, pero todavía se debe distinguir de θέλημα (*voluntas*), a saber:

“Voluntad” es el término más general que incluye también aquellas cosas que no sucederán. El propósito (πρόθεσις) de Dios, sin embargo, abarca tales cosas que seguramente sucederán.... El decreto (προορισμός) de Dios es un paso aun más severo, cuando Dios claramente decreta que con ciertos medios hará lo que propone (προέθετο, Ef 1:9) hacer. Así hay esta secuencia: Dios quiere algo, propone lo que quiere, decreta lo que propone.²⁰

Sin embargo, el que πρόθεσις no es solo uno de los actos externos sino es el primero de ellos se concluye de Romanos 8:28s. Pablo habla de τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς y continúa en 8:29: ὅτι οὐς προέγνω. Así especifica, como muestra ὅτι, el contenido del πρόθεσις, a saber, que incluye los actos eternos y temporales que ahora enumera en 8:29s. Así el πρόθεσις de Dios es que Dios resolvió elegir a ciertos pecadores conforme a su preconocimiento (πρόγνωσις), a predestinarlos, a llamarlos y finalmente a glorificarlos. Así, los dogmáticos con razón llaman πρόθεσις el *principium normans* de la elección. Quenstedt define: “El principio determinante primero y central es πρόθεσις”.²¹

Nada ha movido a Dios a su πρόθεσις excepto el placer de su voluntad misericordiosa (Ef 1:9; Ro 9:15,16). Pero esta voluntad libre, agradable no es una *voluntas absoluta*, que no sería determinado por absolutamente nada; más bien el πρόθεσις ocurre ἐν Χριστῷ (Ef 3:11). Primero, Cristo es la causa que efectúa que el πρόθεσις misericordioso no haya encontrado ningún obstáculo en la justicia inflexible de Dios; también es Cristo por medio de quien todos los actos eternos suceden que resultan del πρόθεσις y que suceden en el tiempo como la realización del πρόθεσις. Toda la realización en el tiempo del πρόθεσις sucede solo en conexión con Cristo, y los que

²⁰ Meisner, *Anthropologia sacra*, dec. II, disp. XIV, cu. I, p. 118.

²¹ Quenstedt, op.cit., parte III, cap. II, secc. I tesis XII, p. 17.

alcanzan la gloria por virtud del πρόθεσις deben alcanzarlo solo por medio de Cristo. Nuestros dogmáticos distinguen estas dos causas del πρόθεσις como la *causa interna* (εὐδοκία) y *externa* (Cristo y su obra).

“La causa motivadora es tanto interna y externa. La causa interna es la gracia puramente gratuita de Dios. La causa motivadora externa es el mérito de Cristo”.²² Así dice Quenstedt con referencia a la elección; pero estas mismas definiciones también se aplican al propósito de Dios.

Pero el ἐκλογή no solo precede al πρόθεσις sino también al πρόγνωσις, el prenocimiento, como 1 Pedro 1:1,2 muestra donde dice claramente: ἐκλεκτοῖς ... κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ (vea también Ro 8:29). Por el hecho de que la Escritura no nos dice más que el hecho de que Dios eligió κατὰ πρόγνωσιν, que predestinó a οὓς προέγνω, no podemos enseñar y confesar nada aparte de que el πρόγνωσις es el prenocimiento divino y eterno de los que deben ser los objetos de la selección y nombramiento de Dios. Así el prenocimiento nos enseña que la elección de Dios no es ciega, por así decirlo, sino sucede conforme a la plenitud de la sabiduría y conocimiento que Pablo alaba (Ro 11:33-36).

πρόγνωσις y ἐκλογή seguramente son conceptos relacionados muy cercanamente. Esto se muestra, por ejemplo, en Romanos 8:29 por el hecho de que προέγνω solo se usa en este pasaje y ἐκλέγεσθαι falta completamente. Los dos conceptos se relacionan uno al otro en que el primero es el acto intelectual y el segundo es el acto de la voluntad. El πρόγνωσις es el seleccionar que precede; el ἐκλογή es la separación consecuente como suyas de personas específicas de la multitud de toda la gente. Así estos conceptos son claramente conectados y sin embargo no son sinónimos ni idénticos. Esto es evidente de 1 Pedro 1:1,2, que, si πρόγνωσις y ἐκλογή fueran idénticos, diría: elegidos conforme a la elección. Por tanto, no se puede decir que si προέγνω (Ro 8:29) no incluyera el *intuitu fidei*, sino fuera igual a “preconocer”, entonces resultaría: a quienes predestinó los predestinó.

Ahora hemos definido en base de la Escritura las acciones y los conceptos, πρόθεσις y πρόγνωσις, que preceden el ἐκλογή. Ahora definimos el ἐκλογή mismo. Su motivo interno (*causa movens interna*) otra vez es la gracia de Dios y su beneplácito (Ro 11:5, ἐκλογή χάριτος; Ef 1:5; Ro 9:15,16). El motivo externo (*causa movens externa*) es Jesús y su mérito (Ef 1:4). No se habla de ninguna otra razón para la elección en ninguna parte de la Escritura.

La meta de la elección es, según Efesios 1:4, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. Esta santidad y falta de culpa ante Dios solo se puede entender de la justicia imputada. Las razones para esto son:

1. Sería sumamente chocante si estas palabras se entendieran como la justicia de la vida, o la santificación, la cual sin embargo es la meta de la elección en una manera mucho más subordinada que la justicia imputada (vea Ro 8:30; Col 1:22). La gente ha sido guiado equivocadamente a entender ἁγίους καὶ ἀμώμους de la santificación de la vida por el ἐν ἀγάπῃ que sigue a la palabra αὐτοῦ. Pero

²² Ibid., p. 17.

ya la posición distante muestra que ἐν ἀγάπῃ no se debe arrastrar a 1:4 sino a 1:5, que ἐν ἀγάπῃ Dios προορίσας.

2. Efesios 1:5-7 explica cómo llega a existir el ἅγιους καὶ ἀμώμους εἶναι, a saber, por la predestinación a la adopción en Jesús, en cuya sangre hay perdón de los pecados. Esto señala claramente la justicia imputada y no a la justicia de la vida.
3. Si son ἅγιοι por la justicia imputada, entonces ciertamente pueden ser llamados ἄμωμοι, inmarcesibles, y ser εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, pero en la santidad de su propia justicia de vida ningún santo es inmarcesible (Job 15:15; 4:18).

Sin embargo, la Escritura nos muestra que esto no es la meta final de la elección, sino nombra como la meta relativamente final la gloria eterna (Ro 8:30) y como la meta absolutamente final la gloria de Dios (Ef 1:6,12,14).

La Escritura además nos muestra (Ef 1:4ss.) que dos actos se conectan con el ἐκλογή. Uno es un acto eterno, es decir, la predestinación, προορισμός, *praedestinatio*. Dios escogió para la justicia y la santidad ante él en que en amor predestinó para la adopción; vea 1:5, ἐξελέξατο... προορίσας. También προορίσας, como todos los demás actos, se basa en la libre voluntad misericordiosa de Dios (Ef 1:5, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) y en Cristo y su mérito (Ef 1:6, ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ). Aquello a que Dios predestina (*finis ad quem*) es la adopción con Dios por medio de Jesús. Por medio de esta predestinación se realiza la meta de la elección, es decir, seguir en santidad inmarcesible ante Dios, y consecuentemente la salvación y el honor de Dios. Porque los que obtienen la adopción por virtud de la predestinación de hecho tienen el perdón de pecados y así la justicia.

Por lo que se ha dicho hasta ahora, necesariamente tenemos que concluir lo siguiente: cuando Dios predestina a la posición de la adopción y al perdón de pecados ligado con ella, así predestina para ella a pecadores específicos que deben ser hijos de Dios, entonces también sin duda predestina todo a través de lo cual se obtiene la adopción, es decir, todo por medio de lo cual se da (medios de gracia) y por medio de lo cual se recibe (la fe). Porque ¿cómo podría Dios predestinar a una persona a cierta meta espiritual que en sí era inalcanzable, si no predestinaba al mismo tiempo todo por medio de lo cual obtiene esa meta?

Por la segunda acción se muestra que la predestinación de Dios realmente incluye todo lo que requiere para obtener la meta predestinada, lo cual según Efesios 1:4ss se conecta con el ἐκλογή, es decir, el ofrecer los medios de gracia y obrar por medio de ellos. Porque dice: ἐξελέξατο θεός, no solamente προορίσας, sino también γνωρίσας (1:9) en que proclamó τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ. También esta proclamación surge de la voluntad libre, misericordiosa de Dios (1:9). Esta proclamación tiene como objetivo según 1:9 que lo que fue separado por el pecado, a saber, los ángeles en el cielo y la gente en la tierra, debe ser reunido bajo una cabeza, es decir, Dios. Con Ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν (1:11) y Ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς (ἐκληρώθητε) Pablo ahora da la conclusión (puesto que 1:14 depende de 1:13, y con 1:15 comienza una nueva sección) de la cadena de bendiciones celestiales con que Dios bendijo a él y a los efesios en Cristo, en que dice: También en él, a saber, en Cristo, nosotros y también ustedes realmente recibimos la herencia, de modo que nosotros como el cumplimiento de la esperanza aquí en la tierra algún día serviremos para la eterna alabanza de Dios mismo. Este llegar realmente

a la herencia, así el entrar real en la adopción, con que se conecta la participación en la herencia, Pablo ahora lo define por medio de las siguientes adiciones importantes:

1. Entrar en la herencia es el cumplimiento del propósito divino y de la predestinación que concuerda con ello, porque sucede προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν (1:11).
2. Dios lo efectúa, porque lo deseó misericordiosamente. Eso se expresa en las palabras τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1:11).
3. El medio fue oír la palabra que se hizo conocer (γνωρίσας) según su propósito y predestinación, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (1:13).
4. El método en que ocurrió el realmente entrar en la herencia fue la fe (πιστεύσαντες), en y con cual fe también ocurrió el sellar como herederos en el Espíritu Santo.

Ahora resumimos las afirmaciones de toda esta sección (Efesios 1:3-15): Dios nos ha elegido en que, por un lado, nos predestinó y, por otro lado, reveló el misericordioso plan de su voluntad conforme a su propósito misericordioso. Y realmente llegamos a la herencia, en que somos llevados a la fe por virtud de la predestinación y obra de Dios por medio de la palabra y somos sellados en la fe como herederos.

Así en este pasaje la elección es el punto inicial, y la fe en la meta final de toda la cadena de las bendiciones celestiales. Por eso, con sencilla obediencia al sonido de la palabra divina, estamos completamente correctos en decir: Porque Dios ha elegido, también da a los elegidos la fe. Decimos lo que dicen los padres en la Fórmula de Concordia, que la elección es una causa de la fe.²³

Esta doctrina no solo se establece en Efesios 1:3ss, sino también en Romanos 8:28-30. Según este pasaje, todo debe obrar para el bien de ciertas personas. ¿Quiénes son? Respuesta: Los que aman a Dios. ¿Y por qué todo tiene que obrar para su bien? El pasaje responde: Han sido llamados conforme a su propósito. ¿Cuál es su propósito? No, como explican muchos, la voluntad misericordiosa universal sino una voluntad particular, especial que se aplica a ciertas personas. Eso se muestra con lo siguiente:

1. Las palabras “que han sido llamados conforme a su propósito” son una explicación más precisa de “los que aman a Dios”; de hecho, tienen la meta de explicar por qué todas las cosas tienen que obrar para su bien. Ahora, si aquí el “propósito” fuera el mismo como la voluntad misericordiosa universal, entonces la razón más precisamente definida de hecho sería mucho más universal de lo que define con más precisión. Porque según el plan universal de la gracia y los decretos universales, de hecho toda la gente es llamada, y así con esta interpretación las palabras “que han sido llamados conforme a su propósito” serían los que aman a Dios, y no habría ninguna caracterización más específica.
2. Si las palabras en cuestión, “llamados conforme a su propósito” solo denotaran la voluntad misericordiosa universal, son totalmente superfluas. Porque hay, de hecho solo generalmente, por virtud del llamamiento universal de Dios tales personas que realmente aman a Dios. La adición en el sentido de la voluntad misericordiosa universal sería tan innecesaria y sin significado como si dijera: Aquellos se salvan que permanecen con Cristo hasta el fin, que también han sido llamados conforme a su propósito. Si propósito aquí fuera solamente la voluntad

²³ FC DS XI:8, *Libro de Concordia*, p. 672.

misericordiosa universal, entonces eso sería completamente sin significado e innecesario, porque no requiere primero la explicación y la observación que solo aquellos se quedan con Cristo que han sido generalmente conducidos a él por el llamamiento misericordioso universal; porque sin eso nadie en absoluto viene a Cristo. Pero el Espíritu Santo no hace ningún comentario superfluo, innecesario y sin significado que no dice nada preciso e importante; por tanto, es seguro que “llamado conforme a su propósito” no se refiere al plan universal de la gracia para todos sino al plan específico para personas específicas.

3. El πρόθεσις, el propósito, según el pasaje tiene como su resultado absolutamente seguro la gloria eterna de los a quienes se aplica. Pero el plan universal de la gracia no tiene este resultado. No todos aquellos a quienes se aplican por el llamamiento lo reciben ni aprenden a amar al Dios misericordioso, a no decir nada de obtener la gloria. Por tanto, una vez más, el plan universal de gracia no puede ser la forma de entender πρόθεσις aquí.

Lo que era la intención de Dios según este pasaje es: Preconocimiento, predestinación, llamar, justificar, glorificar. Así del propósito y el preconocimiento no resulta nada sino actividades que producen salvación en los elegidos hasta la eternidad y evidentemente incluye la obra o producción de la fe en ellos. Porque desde el llamamiento hasta el propósito fluye el hecho de que todas las cosas obran para su bien, así seguramente y sobre todo para su fortalecimiento en la fe, como también Pablo mismo después explica (Ro 8:31-39); de modo que el llegar a la fe seguramente fluye de la elección. Porque el comienzo y el cumplimiento son ambas obras de Dios, de hecho, en la misma forma. Así en este pasaje tenemos la doctrina: Porque Dios elige según su propósito, también da a los elegidos la fe.

Lo mismo claramente se enseña en 1 Pedro 1:2: “Según el preconocimiento de Dios Padre, por la obra santificadora del Espíritu, para obediencia a Jesucristo por el esparcimiento de su sangre”. Por “obediencia” aquí solo se puede entender la fe—la obediencia al evangelio—no la obediencia moral a la ley—la santificación. Porque “esparcimiento de su sangre” no es otra cosa sino la apropiación de los méritos de la sangre de Jesús, o la justificación. Seguramente aquí, en donde se muestra la meta de la elección en una forma tan solemne, no mencionaría primero la santificación y luego en segundo lugar la mucho más gloriosa justificación. Así εἰς ὑπακοήν se tiene que entender de la fe, que es tanto más el caso puesto que ὑπακοή no tiene ese significado solo aquí sino muchas veces aparece en la Escritura con ese significado (Ro 1:5; 15:18; 10:16; Heb 5:8).

Finalmente, Hechos 13:48 enseña lo mismo: “creyeron todos los que estaban ordenados para vida eterna”. Nadie puede negar que este pasaje de la Escritura pone la fe en tal conexión con la predestinación que parece que es la intención de la predestinación, en otras palabras, que la fe es la meta que era la intención de Dios con la predestinación.

Para escapar del peso de este pasaje, personas han dicho:

1. Τεταγμένοι significa: Los que fueron puestos en el τάξις de los medios de gracia. Pero en ese tiempo fueron todos aquellos a quienes Pablo habló; y sin embargo de ningún modo fueron todos ellos creyentes, porque Pablo también hablaba a los que no recibieron el evangelio. Así τεταγμένοι aquí no se puede entender del arreglo de los medios de gracia ni de la predicación del evangelio.

2. Según otros, τεταγμένοι aquí se referiría a aquel τάξις que consiste del propósito de Dios, que Dios ha decidido acerca de todos los que conoce como creyentes hasta el fin que deben ser salvos. Eso entonces sería: Todos cuantos Dios conoció de antemano que creerían y por tanto decidió salvarlos llegaron a ser creyentes. Eso sería una tautología sin sentido.
3. Algunas personas entienden con τεταγμένοι el arreglo interno en el cual las almas son conducidas por Dios a la salvación. ¿Cuál arreglo? El llamamiento, la iluminación, la santificación del Espíritu Santo por el evangelio. Pero si este arreglo aquí se entendiera por τεταγμένοι, entonces sería un arreglo que Dios aplicaría solamente a los que llegaron a ser creyentes, no a aquellos que no se hicieron creyentes. Sin embargo, esto es un arreglo que Dios también aplica a todos los que no se hacen creyentes, como lo demuestran claramente Hechos 7:51 y Mateo 23:37. Así, este arreglo no se puede entender aquí.

Así también Hechos 13:48 establece solo esto como la verdad de la Biblia: Porque Dios ha elegido a personas específicas, también las lleva a la fe, o: La elección es una elección a la fe.

Esta también es la doctrina de nuestros teólogos hasta el tiempo de nuestra última confesión y su doctrina. La Fórmula de Concordia enseña que la fe resulta de la elección, y no lo opuesto., que la elección ocurra en vista de la fe, *intuitu fidei*: “La eterna elección de Dios ... es ... una causa que procura, obra, ayuda y promueve nuestra salvación y lo que a ella se refiere”.²⁴

El hecho de que aquí la elección no es el decreto universal de Dios o lo que llaman la elección en el sentido amplio (vea la conclusión de la Tesis I), sino la elección particular de individuos, es también seguro por la Fórmula de Concordia, que dice que la elección no se extiende sobre toda la gente sino solo sobre los fieles.²⁵ Por tanto, “procura, obra” no puede entenderse como significando que Dios procura y obra la redención y así lo que es necesario para la salvación. Porque eso equivaldría a lo que aborrecen grandemente los adversarios de la doctrina bíblica de la elección, a saber, el calvinismo genuino, que Dios arregló la redención solo para los piadosos. Y el hecho de que las palabras bien conocidas de nuestros padres en este pasaje, “procura, obra” lo que es necesario para la salvación, no incluye el arreglo de la salvación es además claro por lo que se dice, que la elección es del beneplácito de Dios en Cristo una causa que procura, obra, etc. La adición “en Cristo” de hecho nos dice que la elección ya presupone la redención que se ha resuelto en Cristo. Así “procura, obra” no puede tener la intención de hablar de la redención que todavía se ha de arreglar, sino solo de su apropiación en los elegidos y sobre todo del hecho de que Dios procura y obra la fe en los elegidos. También, cuando se explica cómo debemos enseñar “correcta y provechosamente” acerca de la elección, la referencia no es a la redención que aún no se ha arreglado sino a la redención que antes ya ha ocurrido.²⁶

El que los padres realmente quieren confesar aquí que la elección es una causa de la fe también se hace claro por sus escritos privados, y especialmente de uno que de hecho es

²⁴ FC DS XI:8, *Libro de Concordia*, p. 672.

²⁵ FC DS XI:5, *Libro de Concordia*, p. 671.

²⁶ FC SA XI:13ss., *Libro de Concordia*, p. 673.

la base del Artículo XI de la Fórmula de Concordia. Ese es el *Enchiridion* de Chemnitz.²⁷ Allí dice:

Porque la elección de Dios no sigue a nuestra fe y justicia sino la antecede como la causa eficiente (de todo, así de la fe y de la justicia), para los que predestinó o eligió, los que también ha llamado y justificado (Ro 8:30).²⁸

Selnecker, coautor de la Fórmula de Concordia, dice sobre Romanos 9:

La fe en Cristo es la base de este propósito de Dios, que también da él mismo esta fe conforme al orden establecido por él. Por tanto la fe prevista no puede ser la causa de la eterna elección, cuyo resultado y efecto fuera la fe, y en el tiempo también cesa cuando muramos.²⁹

Cuando Selnecker aquí dice “fuera”, solo quiere decir que la elección, aun si con razón se puede llamar una causa de la fe, por cuanto se basa en el hecho de que Dios da la fe a personas específicas, sin embargo, la elección no es una causa de la fe completamente correspondiente a la palabra, que realmente produce la fe (Ro 10:17).

La prueba que se da aquí es suficiente por lo correcto de la aserción de que la Fórmula de Concordia enseña que la fe es el resultado de la elección, no el inverso—que la elección ocurre en consideración de la fe prevista, *ex praevisa fide* o *intuitu fidei*.

Los defensores de esta última doctrina también buscan probar que esto está incluido en la Fórmula de Concordia apelando al pasaje en donde la confesión dice: “Por cuanto las Sagradas Escrituras mencionan este artículo no en un lugar solo, e incidentalmente, sino que lo tratan en muchos lugares, con insistencia y profusión de detalles.”³⁰ Por eso, dicen ellos, la confesión solo habla de muchos tales pasajes porque considera pasajes como Juan 3:16, y muchos otros acerca del consejo universal de la gracia y pasajes que tratan de la fe, como si trataran de la elección de gracia. Pero que la Fórmula de Concordia, cuando habla de muchos pasajes de la Escritura que enseñan la elección de gracia, realmente tiene que estar incluyendo tales pasajes como Juan 3:16 es claro porque no hay de ninguna manera muchos lugares en la Escritura que enseñan acerca de la elección en el sentido estrecho. Pero la Confesión no habla de tal “tiene que”, y, por tanto, tampoco habla del hecho de que la Fórmula de Concordia sin duda tuviera que incluir el consejo universal de la gracia en la elección y así tuviera que contener la doctrina de *intuitu fidei*. Porque es una aserción falsa que tiene que ser así porque no hay muchos pasajes en la Escritura acerca de la elección en el sentido estricto. El número de esos pasajes es muy considerable (Mt 20:16; 22:14; Jn 15:16; 15:19; Mt 24:24 “si fuere posible” RVR60; 24:22 “por causa de los escogidos, aquellos días serán acortados”; Mc 13:20; Lc 18:7 “¿Y acaso Dios no hará justicia a sus escogidos?”; Mt 24:31 “y juntarán a sus escogidos”; Ro 8:29s; 8:3 “Quién acusará a los escogidos de Dios?”; Ef 1:4ss; 1 Co 1:27,28; Col 3:12 “Vestíos, pues, como escogidos de Dios, santos y amados”; 1 Tes 1:4 “Sabemos... que él os ha elegido”; 2 Tes 2:13 “de que Dios os haya escogido desde el principio para salvación”; 1 Pe 1:1,2 “expatriados

²⁷ Vea Frank, *Theologie der Kondordienformel*, IV, pp 327.344, en donde toda la sección del Enquiridión de Chemnitz se reproduce en las palabras de la edición de 1574; vea Chemnitz, *Ench*, pp. 85-96.

²⁸ Chemnitz, *Ench.*, p. 90.

²⁹ Selnecker, *Comm. in omnes Pauli epp.*

³⁰ FC DS XI:2, Libro de Concordia, p. 671.

... elegidos”; 2:9 “vosotros sois linaje escogido”; Apo 17:14 “los que están con él son llamados, elegidos y fieles”). Juntos estos son 19 pasajes, seguramente suficientes para que nuestros padres puedan decir que las Escrituras enseñan la elección en muchos lugares.

Imponiendo a la Fórmula de Concordia tales cosas, como el *intuitu fidei* que promovieron celosamente dogmáticos luteranos posteriores y muchas otras teorías de la misma clase en interés de la polémica contra el calvinismo real y hasta supuesto, es la táctica principal de todos esos teólogos que rechazan la doctrina bíblica y verdadera de la Fórmula. Encontramos esto, por ejemplo, aun en Philippi.³¹ Él distingue en la Escritura el decreto doble en el método de la distinción tradicional entre *voluntas antecedens* y *consequens*. Para la expresión de la segunda—(¡nótelo bien!) que el plan de Dios es condicionado por la conducta de la persona—da dos clases de enseñanza.³²

La primera clase de enseñanza es esta: Desde la eternidad Dios ha elegido para vida a todos los que realmente son rescatados y salvados y en el tiempo los ha llevado a la fe y los ha guardado en la fe; no solo ha previsto la justicia de los justos sino también la ha predestinado y efectuado por su gracia. Todos los que se pierden, Dios con su previsión de su malicia persistente los predestinó para la condenación. Esta clase de enseñanza, dice Philippi también, excluye todo mérito y se expresa correctamente en Efesios 2:8,9.

Se nota en esta presentación, a pesar de que parece estar de acuerdo con la doctrina genuinamente luterana de la Fórmula de Concordia, sin embargo, una cierta falta de una articulación distinta sobre si incluye *intuitu fidei*, de si la elección es la causa de la fe conforme a la Fórmula de Concordia. Pero se concluye ya del hecho de que solo se presenta esta primera forma de enseñanza para presentar el segundo consejo de gracia, que, como dice explícitamente Philippi, tiene el consejo de Dios condicionado por la conducta de una persona, que Philippi no toma la elección como la causa. Así esta primera clase de enseñanza incluye el *intuitu fidei*. Philippi hasta dice explícitamente eso, en defensa contra la acusación de Ströbel de calvinismo absoluto, con las palabras: “He hablado solo de una predestinación en Cristo a la justicia, no también a la fe”.³³ Así en esta primera clase de enseñanza Philippi rechaza la doctrina de que la fe resulta de la elección.

La segunda clase de enseñanza basa el destino eterno diferente en la previsión de una conducta diferente. A esta clase de enseñanza, dice Philippi, se debe adherir contra la predestinación absoluta. Sin embargo cómo ambas clases de enseñanza realmente sean diferentes—puesto que ambas afirman la *voluntas consequens*, que representa el consejo de Dios como decidido por la conducta de las personas—no se puede percibir. En realidad, la única diferencia entre estas dos clases de enseñanza es que una obviamente incluye el *intuitu fidei* y la otra solo lo formula. Philippi afirma que su primera clase de enseñanza es igual a la Fórmula de Concordia.³⁴ Así también impone el *intuitu fidei* a la Confesión.³⁵

³¹ Philippi, *Glaubenslehre*, vol. 4:1, pp 13,62-78.

³² *Ibid.*, pp 13s.

³³ *Ibid.*, p. 15, nota al pie de la página.

³⁴ *Ibid.*, p. 63,

³⁵ Así también Rohnert (*Dogmatik*, p. 233), quien también enumera las dos clases de enseñanza y declara que son igualmente justificadas.

Asimismo, Philippi impone a la confesión una falsa conexión de la doctrina de la conversión con la doctrina de la imagen de Dios en el sentido más amplio, que queda en la gente después de la caída, como si la confesión quisiera explicar la real conversión o falta de conversión con el uso o no uso del poder que queda en el hombre natural, a saber, que todavía externamente puede escuchar la palabra de Dios o no.³⁶ La Confesión de ningún modo tiene esto en mente. La gente ha tratado en vano de explicar el secreto de la conversión o la falta de ella de la misma persona pecaminosa por el uso o no uso que se acaba de mencionar de la fuerza que todavía queda al menos externamente de escuchar la palabra de Dios; han apoyado este intento con la teoría adicional de la *efficientia inevitabilis* (eficiencia inevitable) de la palabra de Dios. El que solo oye, inevitablemente recibe una impresión definida por medio de la Escritura, que no puede evitar. Ahora, todo el que fielmente emplea esta impresión se convierte; de otro modo, no se convierte. Esto fundamentalmente sería una conversión antes de la conversión. Aun Quenstedt propone esta teoría de la eficiencia inevitable de la palabra de Dios;³⁷ Philippi la arrastra a la Fórmula de Concordia.³⁸

Asimismo, en interés de evitar la predestinación absoluta, Philippi arrastra a la Fórmula de Concordia el error de que enseña un sinergismo bíblico de una persona no primero después de la conversión sino ya en la conversión: que la persona que debe ser convertido puede y aun debe cooperar paso por paso cuando la gracia obra en él. Esto es definitivamente la doctrina falsa de Baier de la conversión. Él dice:

Pero se dice correctamente que en el comienzo de la conversión una persona es puramente pasiva; se concede que a medida que la conversión aumenta es activo por medio de los nuevos poderes que ha recibido.³⁹

No hay nada de eso en la Fórmula de Concordia.⁴⁰ Eso significaría otra vez proponer la persona convertida antes de la conversión, proponer a uno que espiritualmente está vivo antes de su vivificación en la conversión y la regeneración. La Confesión franca y claramente dice que antes que se cumpla la conversión, así en la conversión, la persona no obra ni coopera en nada.⁴¹ El pasaje que Philippi cita en apoyo de su doctrina falsa y para corroborarla por medio de la Fórmula de Concordia habla de la persona ya convertida; porque dice: “Pero después que el hombre ha sido convertido”,⁴² etc., y:

Síguese de esto, pues, que tan pronto como el Espíritu Santo, como se ha dicho, mediante la palabra y los santos sacramentos, ha empezado en nosotros esta obra de la regeneración y la renovación, nosotros en efecto podemos y debemos cooperar, ... según lo afirma San Pablo expresamente al declarar que, como colaboradores que somos con Dios, no recibimos en vano la gracia divina (2 Co 6:1). Ahora bien, esto ha de entenderse sola y únicamente del modo siguiente: El que ha sido convertido, hace el bien siempre que Dios lo rija, guíe y conduzca con su Espíritu Santo...⁴³

³⁶ Philippi, *op. cit.*, p. 70.

³⁷ Quenstedt, *op. cit.*, parte III, cap. VII, secc. II, cu. III, *obj. dial.* IV, p. 513.

³⁸ Philippi, *op. cit.*, p. 73.

³⁹ Baier, *Compendium*, parte III, cap. IV § XXXVIII, p. 436.

⁴⁰ Ni siquiera en FC DS II:65, Libro de Concordia p. 575.

⁴¹ FC DS II:61,62, Libro de Concordia p. 574.

⁴² FC DS II:63, Libro de Concordia p. 575.

⁴³ FC DS II:65, Libro de Concordia p. 575, 576,

Estos intentos de falsificar la Fórmula de Concordia para hacerla hablar como la teología novedosa son tan dolorosos como son escandalosos.

En el último intento de esta clase por Philippi,⁴⁴ trata de dar a las explicaciones en la Fórmula de Concordia acerca de los réprobos y su rechazo malicioso de la gracia de acuerdo con su libre albedrío la apariencia como si, en comparación con el rechazo voluntario de la gracia entre los réprobos, la Fórmula estableciera un entrar específico en la gracia entre los elegidos con la meta de la conversión, porque niega *gratia irresistibilis*. Pero la Fórmula de Concordia no comete el error que tantos hacen, es decir, de sacar conclusiones por los rechazados para aplicarlas a los elegidos y viceversa.

Tesis III

En antítesis a la doctrina bíblica de la elección están los que basan la elección no en la redención en Cristo, al igual como los que la basan en la apropiación de la redención prevista por Dios o aun en la santificación prevista, o los que hasta confunden la voluntad misericordiosa universal con la elección.

Agustín

Agustín ya enseñaba la primera antítesis nombrada, tanto en sus doctrinas de la gracia y también de la elección o la predestinación. Seguramente no es falso, como Philippi lo hace parecer,⁴⁵ sino completamente bíblico cuando Agustín no admite ningún libre albedrío en absoluto para nada bueno, sino solo para el mal (Münscher de hecho entiende esto como la anulación de cualquier libre albedrío en las personas⁴⁶), y cuando además admite la gracia como la única cosa que obra internamente y libra a la persona para la conversión. Dice:

Los pelagianos (Pelagio y los demás entienden por gracia solo la ley y la doctrina, específicamente como instrucción desde fuera) admiten que Dios obra en el corazón de las personas—no por ley y doctrina que proceden desde fuera, sino por un poder interno y oculto, maravilloso e indecible (Agustín tiene la razón en apelar a pasajes tales como Juan 8:31 y Filipenses 2:13)—no solo revelaciones verdaderas sino también buenas inclinaciones.⁴⁷

Pero es falso cuando Agustín toma la gracia como irresistible, como *gratia irresistibilis*. Dice:

Lo cual (a saber, interceder por los incrédulos) debemos considerar como completamente inútil, a menos que creamos muy propiamente que el Dios

⁴⁴ Philippi, op. cit., p. 78.

⁴⁵ Philippi, op. cit., p. 27.

⁴⁶ Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, vol. 1, § 93, pp. 385s.; vea las citas de los escritos de Agustín en el mismo lugar.

⁴⁷ Agustín, *De grat. Chr.*, 25.

todopoderoso es capaz de convertir hasta las inclinaciones perversas opuestas a la fe a inclinaciones creyentes.⁴⁸

Ayuda las debilidades de la voluntad humana que la gracia divina obra inmutable e inevitablemente.... Por tanto, no se debe dudar que la voluntad de Dios, que “Todo lo que Jehová quiere, lo hace, en los cielos y en la tierra” (Sal. 135:6) y que también hace “cosas por venir” (Is 45:11), no puede ser resistido por la voluntad humana, no sea que Dios no pudiera hacer lo que quería (este es el pasaje más impresionante).⁴⁹

La doctrina de Agustín de la elección, o *praedestinatio*, desarrollada en conexión con esta doctrina de la gracia, también es falsa. Además enseña una elección por la fe prevista (“conoce de antemano quién creará, lo elige, le da el Espíritu Santo”⁵⁰). Explícitamente retracta esto en las *Retracciones*.

La doctrina falsa de la elección que Agustín desarrolló es esta: Dios no solo ha escogido por misericordia y en Cristo a personas específicas para la salvación, sino también ha resuelto dejar a los otros en sus pecados o a pasarlos por alto, dejarlos a la eterna condenación y una demostración de su justicia al igual como de su gracia. Dice:

Pero la ira de Dios queda sobre los que no son liberados, viniendo del juicio justo de Dios, que no puede ser culpado porque es inescrutable; y por tanto son llamados vasijas de ira, porque Dios los usa bien para hacer conocidas las riquezas de su gloria en las vasijas de misericordia.⁵¹

Sin embargo, según su misericordiosa bondad Dios lleva a algunos de ellos (es decir de la masa general de perdición) al arrepentimiento, a otros, conforme a su juicio justo no lo hace. Porque tiene el poder de guiar y llevar.⁵²

Es *a priori* falso que, según Agustín, todo el decreto de Dios es absoluto en el sentido de que la base de los propósitos de Dios no es la persona y la obra de Cristo, sino la voluntad desnuda, desprovista de todo, libre e incontenible de Dios y de su poder, que nadie debe atreverse a limitar. Sin embargo, la doctrina de la predestinación de Agustín no se presenta como absoluta en el sentido de que tal vez haya enseñado, en el sentido más riguroso, una doble predestinación a la fe y a la salvación y a la incredulidad y a la condenación; de modo que enseñara que los incrédulos estaban predestinados desde la eternidad, ordenados para que permanecieran en la incredulidad para que se perdieran. Lo más que se puede encontrar es que esta doctrina esté insinuada en la palabra “predestinada”; aparte de esto, Agustín ciertamente enseña que Dios pasa por alto a los condenados, incluso que los predestina a la condenación, pero no que los ordena a la incredulidad condenada, sino que conoce de antemano esta incredulidad. En la visión básica de Agustín, esta posición es una inconsistencia. Cuando él basa todo solo en la voluntad, entonces el conocimiento previo ya no puede hacer ningún papel, sino todo

⁴⁸ Agustín, *De grat. et lib. arb.*, 29.

⁴⁹ Agustín, *De corrept. et gratia*, 38,45.

⁵⁰ Agustín, *Expositio quarund. proposit. ex Ep. ad Rom.*

⁵¹ Agustín, *Op. imperfectum*, I, 127 (anno 426).

⁵² Agustín, *Contra Julián.*, V, 14 (anno 426).

debe suceder absolutamente de acuerdo a la voluntad de Dios, como Calvino enseñó mucho más consistentemente.

No había nadie, ni siquiera uno (Salmo 14:2), que hiciera esta buena cosa, es decir, que buscara a Dios (pidiera por Dios), sino más bien estaban predestinados a la destrucción. Porque la presciencia de Dios miró sobre ellos y publicó la sentencia.⁵³

Pero Agustín no dice mucho de esta prueba del rechazo a través de la *praescientia*, ya que no conocía la voluntad universal y misericordiosa de Dios y su obra universal y misericordiosa, sino negaba la universalidad de la gracia y en realidad solo conocía *a priori* una gracia y una redención particulares. Así lo atestiguan las siguientes declaraciones de Agustín:

“Todo” (1 Ti 2:4) representa a “muchos”, a los que quiere que lleguen a la gracia.⁵⁴ Las palabras son: quiere que todas las personas se salven, como si todas fueran predestinadas, ya que se incluye a todo tipo de personas (las predestinadas provienen de todo tipo de personas).⁵⁵

El calvinismo

Mucho más aguzada es la antítesis determinista de Calvino. Mucho más resueltamente que con Agustín, el punto de partida de la doctrina de Calvino es lo absoluto de la voluntad de Dios. Desde ese punto de partida se sigue:

1. En ninguna parte la *praescientia* determina la voluntad de Dios, como todavía lo hacía en el caso de Agustín con referencia al reprobado; es decir, que Dios quiere esto o aquello porque lo sabe de antemano, sino más bien, Dios solo conoce el futuro porque lo quiere primero. Calvino dice:

Pero como [Dios] prevé las cosas que han de suceder, simplemente porque ha decretado que así sea, es vano debatir sobre la presciencia.⁵⁶

2. Porque la voluntad de Dios es absolutamente dominante, el decreto absoluto ya incluye la creación, es decir:
 - a. La creación de Adán ya estaba determinada con la intención de que cayera. Calvino dice:

De nuevo pregunto cómo es que la caída de Adán involucra a tantas naciones con sus niños pequeños en la muerte eterna sin remedio, a menos que así le pareció apropiado a Dios. Aquí las lenguas más locuaces deben ser mudas. El decreto, lo admito, es terrible; y, sin embargo, es imposible negar que Dios sabía de antemano cuál iba a ser el fin del hombre antes de que lo

⁵³ Agustín, *De perfect. justorum*, homil. XXXI.

⁵⁴ Agustín, *Contra Julian.*, IV, 44.

⁵⁵ Agustín, *De corrept. et grat.*, 44.

⁵⁶ Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, 2;231.

hiciera, y sabía de antemano, porque así lo había ordenado por su decreto.⁵⁷

El primer hombre cayó porque el Señor consideró que era conveniente que lo hiciera.⁵⁸

Esto es supralapsarianismo.

b. Todas las personas fueron creadas no como objetos iguales de la misericordia de Dios, sino que fueron designadas para entrar en la vida o caer en la condenación. Calvino dice:

Por predestinación entendemos el eterno decreto de Dios, por el cual determinó consigo mismo todo lo que quería que sucediera con respecto a cada hombre. No todos son creados en igualdad de condiciones [el “creado” también está bajo el decreto; no fueron creados “en igualdad de condiciones” porque no debían ser creados así], sino que algunos están predestinados a la vida eterna, otros a la condenación eterna; y por consiguiente, como cada uno ha sido creado para uno u otro de estos fines, decimos que ha sido predestinado a la vida o a la muerte.⁵⁹

c. Para que Dios pudiera aceptar a los elegidos, decretó para ellos y solo para ellos el Redentor y la redención y la guía a la salvación en la ordenanza divina por los medios de gracia. Hülsemann escribe:

Los calvinistas establecieron como base interna más cercana de su fe la predestinación absoluta de ciertos individuos a la vida, de la cual derivan casi todos los demás artículos que trabajan por la restauración del hombre como medio adecuado para alcanzar este fin que se dice que Dios ha predeterminado para los predestinados, a saber: el decreto concerniente al envío y la encarnación del Hijo... concerniente al llamamiento... concerniente al ofrecimiento y aplicación de los medios necesarios para la conversión y la salvación, etc.⁶⁰

Hülsemann cuenta hasta 18 artículos que los calvinistas deducen de la predestinación.⁶¹ Quenstedt especifica de esos pasajes que para los calvinistas Cristo no es la causa sino el efecto de la elección, no el mediador del que depende la elección, sino solo el medio por el cual se lleva a cabo en el tiempo la elección ya realizada en la absoluta voluntad de Dios. Calvino asigna esta posición al Redentor en el sentido de que lo describe solo como la cabeza en la que se implantan los ya elegidos para

⁵⁷ Ibid., 2:232.

⁵⁸ Ibid., 2:232,233.

⁵⁹ Ibid. 2:206.

⁶⁰ Hülsemann, *Calvin. irreconciliabilis*, pp, 22,23sig., en Quenstedt, op. cit.

⁶¹ Vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. II, secc. II, cuestión III, ecthesis VIII y antítesis I, p. 31.

que sean sus hijos: “Ya que es en su cuerpo donde el Padre decretó injertar a los que desde la eternidad quiso que fueran suyos.”⁶²

Sin disfrazarse, el teólogo reformado Perkins de Cambridge expresa que la causa de la elección es solo y exclusivamente la voluntad absoluta de Dios. Él dice:

La causa de la predestinación es la voluntad más absoluta [de Dios], que no tiene nada fuera de ella, ni al lado de ella, ni por encima de ella, que es capaz de ser la causa que incita para influir en ella o alterarla.⁶³

Los decretos de Dortrecht dicen: “La buena voluntad de Dios es la única causa de esta elección misericordiosa”.⁶⁴ Maccovius dice: “La causa incitante de la predestinación no es nada más allá de la voluntad de Dios.”⁶⁵ Los hessianos confiesan:

Las iglesias reformadas enseñan que Cristo no es el medio para determinar, sino para llevar a cabo la elección... de tal manera que el decreto concerniente a enviar a Cristo, y entregarlo a la vergonzosa muerte en la cruz estaba ordenado después del decreto de elección, o después de la elección.⁶⁶

Calvino explica la designación de los medios de gracia y el llamamiento:

Sostenemos que hay dos especies de llamamiento; porque hay un llamamiento universal, por el cual Dios, por la predicación externa de la palabra, invita a todos los hombres por igual, aun a aquellos para quienes él quiere que el llamamiento sea un olor de muerte, y la base de una condenación más severa. Además de esto, hay un llamamiento especial que, en su mayor parte, Dios solo concede a los creyentes, cuando por la iluminación interna del Espíritu hace que la palabra predicada arraigue profundamente en sus corazones.⁶⁷

Por lo tanto, el resumen que Balthasar Meisner da de todo el decreto calvinístico, o la escalera de la predestinación calvinista, es tan correcto como es excelente:

(1) El plan. . sobre la revelación de la gloria divina en los seres humanos; (2) el decreto absoluto concerniente a la glorificación de algunos; (3) la presciencia individual de aquellos que deben ser glorificados; (4) la elección de aquellos que se conocen de antemano; (5) la elección de aquellos antes conocidos; (6) la predestinación de los elegidos.⁶⁸

Estos son los pasos del decreto. Nada se dice todavía de Cristo en estos pasos, sino primero en el paso de los medios para el cumplimiento del decreto absoluto.

⁶² Calvino, op. cit., 2:244.

⁶³ Perkins, *Explicat. Symboli*, en Quenstedt, I, c.

⁶⁴ P, 30; en Quenstedt, op. cit.; Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:554,583

⁶⁵ Maccovius, *Disp. de praedest.*, Tesis III; en Quenstedt, op. cit.

⁶⁶ *Acta Synodi Dordrecht*, p. 531.

⁶⁷ Calvino, op. cit., 2:247.

⁶⁸ Meisner, op. cit., disp. XIV, cu. II, I, VII, p. 128.

Estos pasos son:

(1) La creación de aquellos para ser predestinados; (2) la corrupción de aquellos creados; (3) la redención de aquellos corrompidos; (4) el llamamiento de los redimidos; (5) la fe de los llamados; (6) la justificación de los fieles; (7) la preservación de los justificados; (8) la glorificación de los preservados; (9) la revelación de la gloria de Dios que procede de su glorificación.

Esta doctrina no es cristiana, sino más bien es especulación filosófica; contiene estas abominaciones, que son contrarias a las Escrituras:

1. La elección se basa solo en la voluntad de Dios, y no en Cristo en absoluto, como las Escrituras enseñan claramente en los pasajes sobre la elección ya citados. Esto es lo que llamamos la censurable predestinación absoluta, y esto es lo que queremos decir cuando condenamos la doctrina calvinista de la elección.

2. Según esta teoría, Cristo y su mérito apenas entran en la categoría de los medios para realizar la elección. Cuán contrario a las Escrituras es esto, como dice Quenstedt:

Cristo es llamado mediador en las Sagradas Escrituras (1 Ti 2:5). Pero en ninguna parte se le llama el medio de salvación, excepto en la secta calvinista.⁶⁹

3. Aquí Cristo es solo el mediador de los elegidos; y solo los elegidos alcanzan la fe genuina. Cuán contrario a las Escrituras es esto, como muestra la Escritura en 1 Timoteo 2:5, en donde Cristo es llamado el mediador de todos los hombres, y en Hebreos 6:6, en donde se dice que no solo los elegidos sino también otros son presentados como teniendo verdadera fe. Hebreos 6:4-6 habla de los que se apartan y no pueden ser llevados otra vez al arrepentimiento, y por eso no eran los elegidos (Mt 24:24). Pero las palabras “recayeron” y “otra vez renovados” muestran claramente que alguna vez tuvieron verdadera fe.

De esta teoría se deduce que Dios no quiso en absoluto salvar a todas las personas, sino que, más bien, ordenó *a priori* a la mayoría a la condenación y, por tanto, a la incredulidad invencible. Pasajes claros de la Escritura (Tit 2:11; Jn 3:16; Hch 4:12; 1 Ti 2:4; Hch 17:30; 2 Pe 3:9) muestran cuán contrario a la Escritura es esto. Estos y muchos otros pasajes de la Escritura testifican clara y distintamente que el plan misericordioso de Dios para la salvación y todos los arreglos de Dios para realizar este plan son para todas las personas.

Esta doctrina calvinista de la predestinación absoluta debe ser rechazada por ser contraria a las Escrituras. Pero no todo lo que los dogmáticos luteranos posteriores y muchos luteranos modernos y otros llaman calvinismo y predestinación absoluta lo es. Entre otras cosas, Quenstedt cita como antítesis de

⁶⁹ Quenstedt, op. cit., ecthesis VII.

los calvinistas que es contrario a las Escrituras el hecho de que enseñan: “La fe pertenece a la elección, no como anterior, sino como posterior, no para ser elegida, sino para llevarla a cabo”.⁷⁰ Esta doctrina de los calvinistas es *mutatis mutandis* completamente correcta; es la doctrina de la Escritura, no la del calvinismo contraria a la Escritura. Pero Quenstedt la rechaza, es decir, que la fe fluya de la elección, porque él mismo se dedica a la doctrina incorrecta de que la elección ocurre *intuitu fidei*, o de la fe prevista.

La enseñanza *intuitu fidei* de los dogmáticos luteranos posteriores

Llegamos así a la segunda antítesis citada en la tercera tesis: aquellos que basan la elección en la apropiación de la redención prevista por Dios. Como ya se ha demostrado, Quenstedt es un defensor de esta antítesis. Como él, así también el resto de los grandes dogmáticos posteriores: Gerhard, Meisner, Calov, Baier, entonces también teólogos recientes que todavía pueden ser llamados teólogos luteranos, por ejemplo, Philippi.⁷¹

Según Philippi, Dios ha elegido en Cristo a toda la raza humana para la vida (por lo tanto, es extraño decir, una elección de todos, por lo tanto, es igual a ninguna elección en absoluto). Si el amor humano desea la salvación para todos, entonces seguramente el amor divino también debe hacer eso.⁷² La universalidad del decreto de la gracia de Dios y de la elección se demuestra en los medios de gracia, la palabra y el bautismo.⁷³ Pero hay que distinguir un doble decreto de Dios. El primero es que Dios ha elegido a todas las personas a la vida sin tener en cuenta su conducta; el segundo es que Dios ha tomado en consideración la conducta de las personas y en previsión de la fe ha elegido a la vida pero en previsión de la incredulidad ha ordenado para la condenación.⁷⁴ Esto no es otra cosa que la distinción de los últimos dogmáticos luteranos entre la voluntad universal y amorosa y el decreto universal sobre la glorificación de los creyentes y la condena de los incrédulos, entre *voluntas antecedens* y *consequens*. Así ocurre lo mismo con Philippi que con los últimos dogmáticos: que colectivamente no tienen ninguna elección genuina. Esto sigue siendo cierto para Philippi, incluso a pesar de su distinción del doble tipo de enseñanza que se puede aplicar al segundo decreto; ya se ha dicho lo necesario al respecto.

Esta teoría de que la elección debe ocurrir *intuitu fidei*—como dice Quenstedt: “Porque por la previsión divina la fe finalmente capta los méritos de Cristo”—es muy rara y extraña. Enseña que Dios ha determinado desde la eternidad, según su voluntad misericordiosa universal, redimir a todos los hombres, ofrecerles eficazmente la redención y la salvación y, sobre todo, ayudarlos a la fe, que solo pueden tener por obra suya y no de ellos mismos. Pero Dios ha visto desde la eternidad que ciertamente traería a un número de personas a la fe por medio de su obra con el Espíritu y la palabra y los preservaría en la fe, pero que la mayoría no se dejaría ayudar. Después de que Dios supo por su presciencia que haría a algunos creyentes por su obra en virtud de su voluntad y como herederos del

⁷⁰ Quenstedt, op. cit., cu. IV, antítesis I, p. 36.

⁷¹ Philippi, op. cit., vol. 4, 1, pp 3 y sig.

⁷² Ibid. p. 5.

⁷³ Ibid., p. 6.

⁷⁴ Ibid., p. 13.

cielo según su decreto universal, formó el propósito de elegir como suyos a aquellos a quienes conocía de antemano como finalmente creyentes (a quienes ya había hecho suyos por medio de su propia obra), de ordenarlos, de llevarlos a la fe (a quienes ya mucho tiempo antes había previsto como finalmente traídos a la fe) y, finalmente, de salvarlos. ¿Qué puede ser más absurda e innecesaria que una elección así? Dios se hace ver como un ser humano que primero hace una prueba cuidadosamente y de acuerdo con el resultado redacta un decreto de elección, en el cual él ahora sobre la base de la prueba puede hablar con confianza de los resultados que sucederán. Pero no es de extrañar que la superinteligencia de los actuales defensores de la *intuitu fidei*, que investigan y lo dilucidan todo, pinten a tal dios.

Pero ahora los defensores de la *intuitu fidei* afirman que esta teoría de la elección de la fe prevista tiene la base más firme en la Escritura, pues dice ἐκλεκτοῖς.... κατὰ πρόγνωσιν (1 Pe 1:1,2) y οὐς προέγνω (Ro 8:29). Pero, ¿dónde hay una sola palabra que afirma que esta es la presciencia de la fe final? Los adversarios dicen:

1. **προγινώσκειν** realmente solo puede ser algo que discrimina, es decir, algo en que Dios conoce a una persona en una conducta específica, en una condición específica. Pero, al contrario, la Sagrada Escritura muestra que en los pasajes que tratan del decreto eterno de Dios, **προγινώσκειν** no es un conocimiento discriminatorio tanto como “seleccionar” (Lutero traduce con *versehen*, proveer) o “considerar con amor”. Hechos 2:23 dice de Cristo que él era βουλή καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἕκδοτον. Cuán blasfemo sería pensar que Dios entregó a Cristo después de haber previsto de manera discriminatoria su juicio y conducta; ¡y cuán absurdo, puesto que βουλή está en el principio! En 1 Pedro 1:20 dice que Cristo προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου pero fue revelado en estos últimos tiempos por amor a ustedes. Un cristiano difícilmente podría estar en serio acerca de encontrar el significado aquí, de que Dios ha sabido de antemano desde la eternidad que un hombre como Cristo vendría, pero ahora se revela en estos tiempos finales por amor a ustedes. ¡Qué tonto y absurdo sería! Porque no hay ninguna relación lógica en absoluto entre la previsión y la revelación por amor a personas específicas, en quienes hay cierta premeditación. Al menos sería lógico decir que Dios lo ha conocido de antemano, pero tú primero ahora lo has experimentado. Así, como dice la oración, tomar el **προγινώσκειν** como una presciencia discriminatoria produciría un absurdo; por lo tanto, esta interpretación es rechazada como absurda, porque ciertamente no fue la intención del Espíritu Santo omnisciente. Pero si **προγινώσκειν** aquí significa *versehen*, como Lutero lo tradujo, entonces el significado sería que Dios ha provisto al Salvador desde la eternidad, [listo] para enviarlo, y, por así decirlo, lo mantuvo preparado. Que él ahora lo revele primero y lo saque a la luz es por tu bien.

Otras declaraciones de las Escrituras sobre el decreto de Dios también protegen del absurdo genuinamente blasfemo de que **προγινώσκειν** incluye los medios de conocer de antemano con respecto a Cristo. Así en Efesios 1:9, Pablo llama al misterio de la redención el misterio de la voluntad de Dios, no del conocimiento de Dios; el misterio de lo que Dios

quería, no de lo que Dios sabía. Además, en Hechos 4:28, un pasaje paralelo a Hechos 2:23, dice que los judíos hicieron ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισεν. Así, pues, Cristo fue entregado por la ordenación y la voluntad de Dios, no por su presciencia. En Lucas 22:22 dice que el Hijo del Hombre κατὰ τὸ ὠρισμένον πορεύεται, como se había resuelto, no como era conocido de antemano por Dios (vea Jn 19:11). En resumen, la Escritura no presenta a Jesús desde el punto de vista de la presciencia, ni siquiera de una presciencia discriminatoria, sino de la predeterminación, y así testifica que aquí προγινώσκειν no es una presciencia discriminatoria.

Pero incluso con respecto a la gente en los pasajes sobre los decretos eternos, προγινώσκειν no tiene el significado de conocimiento discriminatorio. En Gálatas 4:9 dice: “Pero ahora, ya que conocéis a Dios o, más bien, que sois conocidos por Dios” (μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ). Pablo habla del gran cambio entre el pasado en el paganismo y el presente y dice que se podría caracterizarlos muy adecuadamente como conocidos por Dios. ¿Puede γινώσκειν allí ser tomado como un conocimiento discriminatorio? Se ve que aquí γινώσκειν no es “conocimiento discriminatorio” sino conocimiento amoroso y misericordioso, conocer como propio y adoptarlos. Amós 3,2 dice: “Yo sólo os he conocido de todas las familias de la tierra” (ἤντη; Gesenius traduce como cuidar, “cuidar especialmente por”, principalmente de la protección y cuidado de Dios). Si “conocer” aquí fuera un conocimiento discriminatorio, entonces equivaldría a lo siguiente: que Dios solo conocía la condición de Israel, pero no la de todos los pueblos; por lo tanto, no sería omnisciente. El resultado: No es cierto que γινώσκειν y προγινώσκειν son a priori un conocimiento discriminatorio, es decir, ver la diferente conducta o condición distinta de las personas.

Tampoco debe leerse en Romanos 11:2: ὃν προέγνω; porque λαός está definido por ὃν προέγνω: es el λεῖμμα κατ’ ἐκλογήν (Ro 11:5) que Dios reservó para sí mismo (κατέλιπον ἑμαυτῷ; Ro 11:4); así aquellos a quienes Dios preservó para sí mismo como un remanente, específicamente κατ’ ἐκλογήν, porque él los eligió para eso. Tan pronto como uno trae la *intuitu fidei* aquí, resulta el absurdo. Entonces Dios estaría diciendo: Son los λεῖμμα que reservé para mí (no: que afortunadamente sobraron), porque preveía que permanecerían en la fe y por eso los elegí. Esto también impide tomar προγινώσκειν como un conocimiento discriminatorio. También es lo mismo en Romanos 8:29 (οὓς προέγνω). Si el conocimiento anticipado de la fe se encontrara en προγινώσκειν, entonces la fe sería considerada no como actual sino como final. Pero entonces seguiría la falsa doctrina de que Dios solo justificaba a los elegidos, o a los que creían hasta el final. Ese sería en verdad el calvinismo condenado. Lo mismo sucedería en 1 Pedro 1:1,2, si el πρόγνωσις incluyera la fe prevista. También aquí los creyentes hasta el final serían solo aquellos a quienes el conocimiento anticipado de Dios preparó; y la doctrina seguiría que él eligió solo a ellos para hacerlos creyentes y justificarlos, o, como lo expresa Pedro, para que participaran en “ser rociados de la sangre de Jesucristo”, lo cual sería completamente en contra de Juan 17:12 y Hebreos 6:4-6. El resultado: πρόγνωσις y προγινώσκειν no

son un conocimiento discriminatorio ni un conocimiento anticipado de la fe; de hecho, es imposible que se tomen así, si uno no quiere caer en principios genuinamente calvinistas.

2. Pero ellos afirman, por el contrario, que προγινώσκειν debe ser tomado como la previsión de la fe, porque Efesios 1:4 dice, ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ (ἐν Χριστῷ). Apelan con jactancia al hecho de que según los mejores gramáticos ἐν Χριστῷ significa situado en Cristo, en comunión muy activa con Cristo. Eso se concede. Pero según los mejores gramáticos ἐν Χριστῷ después de todo no siempre significa “en comunión muy activa con Cristo por la fe”. “Dios estaba en Cristo” (2 Co 5:19) ciertamente no significa que lo estaba por la comunión de la fe en Cristo, ¿verdad? Pero, sobre todo, según los mejores gramáticos, ἐν Χριστῷ no pertenece a ἡμᾶς, de modo que signifique que Dios haya elegido a nosotros que estamos en Cristo por la fe, así *intuitu fidei*. En ese caso, como es bien sabido, tendría que leer, ἡμᾶς τοὺς ἐν Χριστῷ. La falta del artículo muestra que ἐν Χριστῷ pertenece al verbo ἐξελέξατο, que incluso los dogmáticos más antiguos, como Chemnitz, consideraban importante. Así pues, ἐν Χριστῷ dice que la elección ocurrió en Cristo, es decir, que Cristo es la causa que motiva la elección (*causa movens electionis*).
3. La gente también ha dicho que προγινώσκειν ciertamente no puede tener nada que no sea la fe final como su objeto. Eso es cometer petición de principio. Afirman lo que deben probar. Pero ni Jeremías 5:3, “Señor, tus ojos buscan la fe”, ni Hebreos 11:6, “Sin fe es imposible agradar a Dios”, demuestran esto. Porque:
 - a. Ninguno de los dos pasajes habla de la elección; por lo tanto, la gente no debe tomar de ellos una decisión sobre el punto importante de cuál posición ocupa la fe en la elección, si Dios elige en previsión de la fe o no. No negamos en absoluto que Dios conoce de antemano la fe de los elegidos, sino solo rechazamos que la fe prevista determine la elección.
 - b. Suponiendo que Jeremías 5:3 lee como se ha dado anteriormente, sin embargo, el Salmo 14:2 dice que Dios también busca los frutos de la fe. A pesar de ello, nadie querría deducir de ello que la previsión de los frutos de la fe o de las buenas obras determine la elección, que estas se producen con vistas a las obras (*intuitu operum*).
 - c. De Hebreos 11:6 se deduciría, en sentido estricto, que Dios elige de su buena voluntad en los elegidos, así que hay una causa de elección en el hombre mismo. Sin embargo, el pasaje tiene su plena aplicación en la doctrina bíblica de la elección cuando Dios, en el tiempo, hace suyos a los elegidos solo por la fe en Cristo. También la Fórmula de Concordia entiende el pasaje en ese sentido.⁷⁵

⁷⁵ FC DS XI:17,18, *Libro de Concordia*, p. 674.

4. Sin embargo, la gente ha dicho que es lo mismo con la elección que con la justificación. Así como Dios solo justifica a aquellos cuya fe conoce, así también elige solo a aquellos cuya fe prevé. Esto otra vez es petición de principio, ya que primero se debe demostrar este paralelismo entre la justificación y la elección. Pero, como prueba, no sirve de nada que la gente hable tanto de la importancia de la fe y de apropiar los méritos de Cristo. Nadie desde Lutero ha reconocido y explicado la justificación y la elección como él, pero a pesar de todo eso, rechaza de manera muy decisiva que la fe determine la elección.
5. Finalmente, buscan ahuyentarnos de nuestra doctrina bíblica con la afirmación de que debido a que nuestra doctrina no basa la elección en el *intuitu fidei*, por lo tanto enseña una elección absoluta, calvinista. Pero:
 - a. Nuestra doctrina no es absoluta, porque basa la elección en Cristo y enseña una elección en Cristo; por lo tanto, tampoco es calvinista en el sentido condenado.
 - b. No importa en absoluto que la elección, que según la Escritura tiene como sus dos causas solo la voluntad misericordiosa de Dios y la redención en Cristo, y no la fe como su tercera causa, parezca arbitraria y así ofensiva a la razón inquisitiva de muchos. Dios no estableció el axioma en la Biblia de que no debemos sacar ningún otro artículo de fe de su palabra que no tenga sentido para nuestra razón, o que toda la teología doctrinal debe ser sistematizada de modo que todas las doctrinas individuales se ajusten tan bien como puedan unas con otras, y que la tarea de hacer este ajuste recaiga sobre la razón.

La enseñanza de *intuitu fidei* y el sinergismo

La antítesis de la doctrina bíblica de la elección por la adopción de la *intuitu fidei* es tanto peor cuando también existe una falsa enseñanza sobre la conversión, así cuando el pelagianismo y el sinergismo se incluyen en esa fórmula doctrinal (*intuitu fidei*). Los pelagianos y semipelagianos lo hacen de una manera pronunciada. Pero se encontrará que todos los defensores de la *intuitu fidei* tienen, aunque sea sutilmente, algo de sinergismo. Así, incluso los dogmáticos como Quenstedt con su inevitable resultado (*effectus inevitabilis*) de la palabra de Dios, y así, de una manera más tosca, los modernos defensores de la autodeterminación del hombre—tales doctrinas son una herencia de Melancthon, no de Lutero.

Los papistas y socinianos pelagianos y los arminianos semipelagianos sostienen la antítesis que Dios elige en vista de las obras (*intuitu operum*). Los socinianos enseñan que Dios elige a las personas para la salvación en vista de las obras y la obediencia de su fe. Distinguen entre la predestinación y la elección. Hacen que la predestinación ocurra en la eternidad y la elección en el tiempo, de hecho, coincide con el llamamiento del individuo. En consecuencia, la elección ocurre en todo momento, siempre que la gente llega a la fe. La predestinación se produce con la consideración de las obras, la elección sobre la base de las obras. También por esa razón no hacen eterna la elección, porque según la opinión sociniana, Dios no puede prever las acciones libres de las personas, sino que las aprende primero después de que ocurren. Así, después de haber llamado a una persona, Dios debe esperar a ver cómo reacciona; y si sigue la llamada, si

es serio en cuanto a la obediencia y a las buenas obras, entonces Dios lo elige; vea Quenstedt.⁷⁶

Arminianismo

Según el punto de vista arminiano, Dios realmente no ha elegido a personas, sino ha emitido un decreto universal de elección. Aquellos a quienes Dios conoce en el tiempo como correspondientes a este decreto, él declara que son elegidos.

Además, entre los artificios de los adversarios de la doctrina correcta de la elección está que ocasionalmente la elección como acto de Dios es sustituida por el decreto de elección. El decreto de elección, que no se extiende a personas específicas, sino que es una elección universal a la gracia (*decretum eligendi ad gratiam*), es desde la eternidad; la elección misma como un acto ocurre en el tiempo, después de que una persona ha llegado a la fe y en vista de esa fe. Muy digna de mención es la protesta de Quenstedt: “Dios en verdad eligió, no solo decidió elegir; el acto de la elección es desde la eternidad”.⁷⁷ Es notable que el mismo Quenstedt en la Tesis 10 donde habla de la causa interna motivadora de la elección, incluso en el curso de la tesis, seguramente no con la malvada premeditación de otros defensores del *intuitu fidei*, abandona el concepto de elección como acto y acción y en su lugar introduce el concepto de decreto de elección. Pero esto se explica fácilmente. Es muy consistente con la teoría de *intuitu fidei*—que ciertamente tiene Quenstedt, aunque no en la forma deshonesto de los teólogos modernos—que Dios formó una resolución, un decreto de elección sin ninguna consideración por la fe, pero no que Dios por un acto elige a una persona sin el *intuitu fidei*.

El racionalismo

En general, los racionalistas adoptan la misma posición que los socinianos y los arminianos. Wegscheider dice sobre la predestinación en su historia del dogma que Lutero siguió a Agustín, pero que después los luteranos encajaron esta doctrina en “ciertas fórmulas universales algo más suaves”.⁷⁸ La primera parte, como la segunda, es una verdad a medias. Porque Lutero no era un seguidor de Agustín, y la primera generación de los dogmáticos luteranos tomó la misma posición que Lutero, como es bien sabido; así también lo hace la Fórmula de Concordia. Wegscheider describe correctamente la manera en que los dogmáticos de un tiempo posterior enseñaron los rasgos principales de la elección, que para modificar la predestinación absoluta, introdujeron la distinción entre *voluntas antecedens* y *consequens*, así como *intuitu fidei*. Expresa muy claramente su crítica, que finalmente, después de todo, estos dogmáticos tuvieron que caer o bien en el “sinergismo” que habían rechazado o bien en el calvinismo que también habían rechazado. Luego explica que todo el dogma de la predestinación es antibíblico de acuerdo a algún tipo de forma de la iglesia antigua, porque:

Dios no solo determinó un destino eterno para aquellos a quienes llegó el beneficio de la religión cristiana, sino también para todos los demás pueblos

⁷⁶ Quenstedt, op. cit., cu. II, antítesis V, p. 28.

⁷⁷ Quenstedt, op. cit., tesis beb. I, p. 29.

⁷⁸ Wegscheider, *Instit.*, § 146, pp. 466s.

de todas las naciones, así como se les concede la oportunidad de alcanzar el verdadero conocimiento de Dios y cuyo valor es su moralidad.⁷⁹

Además, solo parece que muchos están aquí excluidos de la providencia de Dios, porque “en la vida futura se abrirá una nueva etapa en el cuidado del alma”. Uno ve que los racionalistas dejan que la doctrina de la elección por gracia desaparezca en la doctrina de la providencia. Bastante consistentemente, pues ¿cómo van a enseñar una elección de gracia cuando no tienen ninguna doctrina de la gracia?

Supranaturalismo

El supranaturalismo, que como es bien sabido quería volver a la fe bíblica, tampoco tiene, de hecho, ninguna elección de gracia, sino solo una doctrina de gracia universal, contaminada además de semipelagianismo y sinergismo. Esto lo exhibe uno de los supranaturalistas positivos, Reinhard.⁸⁰ Dice que Dios no podía distribuir la salvación a todas las personas por su resolución, porque el cristianismo no era conocido por todos o porque no todos lo aceptaban. Ni el decreto de elección ni el de reprobación es absoluto, sino “todo en este caso se refiere a la fe”.⁸¹ (Así que, según Reinhard, el decreto de Dios solo sería absoluto si no solo Cristo fuera excluido en forma calvinista, sino también la fe no fuera tomada como una condición). Así la fe es una condición,⁸² es decir, la fe que está conectada con la virtud cristiana, de la que también depende la salvación.⁸³ Debido a que la fe es la condición, Dios también ha resuelto “ayudar a la gente por cualquier medio” para que puedan obtener la salvación.⁸⁴ Porque (así lo dice en la explicación) los poderes y las habilidades de las personas no pueden desarrollarse sin la ayuda de circunstancias externas. Así los poderes y las capacidades están presentes (eso es semipelagianismo), y estos solo necesitan ayuda, siendo ellos mismos ya activos (eso es sinergismo, que es tanto más fuerte puesto que la ayuda solo debe ser en circunstancias externas). Toda la doctrina de la gracia de Reinhard coincide con eso.⁸⁵

Schleiermacher

El llamado renacimiento de la doctrina de la elección por Schleiermacher es lo mismo que con todas las demás doctrinas. Da en sus párrafos una descripción de la doctrina en expresiones eclesiásticas y bíblicas, pero en las explicaciones describe una doctrina que no tiene nada de la Biblia ni de la doctrina de la iglesia. En su dogmática trata nuestro tema extensivamente.⁸⁶ En el § 117 explica que, como consecuencia de las leyes del gobierno divino mundial, todos los seres vivos no pueden ser admitidos simultáneamente en el reino establecido por Cristo. En el § 118 explica que es discordante con nuestros sentimientos que bajo el supuesto de la existencia después de la muerte, tenemos que pensar en una parte de la raza humana completamente excluida de esta comunión. Se ve que aquí está tratando el decreto universal bajo el concepto de la elección. Más exactamente, para Schleiermacher la elección no es la elección

⁷⁹ Ibid., § 147, p. 472.

⁸⁰ Reinhard, *Dogmatik*, § 116, p. 441.

⁸¹ Ibid., § 120.

⁸² Ibid., § 452.

⁸³ Ibid., § 453.

⁸⁴ Ibid., § 456

⁸⁵ Ibid., § 123,124.

⁸⁶ Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 536s.

definitiva de una persona antes que otra, de modo que esta última es rechazada, sino solo la elección temporal de una persona antes que la otra, de modo que la primera solo obtiene la salvación más temprano que la otra. Así la elección no se refiere a un destino diferente sino solo a un tiempo diferente de la salvación; la elección es solo el decreto sobre el orden en que la masa muerta de la humanidad debe llegar a la nueva vida.

Schleiermacher también habla de pasar por alto y rechazar, pero el pasar por alto es solo temporal, porque no puede haber uno eterno. Luego trata la predestinación y dice: “La elección de los justificados es una predestinación divina a la salvación en Cristo”.⁸⁷ Esta frase se explica con el significado: El orden en que la redención sucede en el individuo es solo la realización de todo el orden mundial en relación con él. La actividad divina justificante en un individuo es solo una parte del orden mundial desde la creación en adelante, porque el reino del Todopoderoso omnisciente, o del Padre, está en total unidad con el reino de la gracia, o del Hijo, y viceversa. Ahora bien, así como el orden mundial es eterno con el mundo en Dios, así también nada sucede en el reino de la gracia sin la predestinación. Así, con la creación, la redención se establece; es solo una parte de lo que ya se estableció en la creación y no debe pensarse que depende en primer lugar de una caída en el pecado. Lo único que se puede decir de aquellos que encontramos fuera de la comunión de Cristo—en cualquier momento aquí en la tierra, quizás incluso en su muerte—es que la predestinación aún no ha alcanzado su meta para este tiempo en la tierra. “Muchos son llamados, pero pocos escogidos” (Mt 22:14) solo significa que no se les debe considerar todavía como elegidos en este momento. Aquellos que son pasados por alto solo parecen ser pasados por alto, porque la predestinación aún no ha tenido un efecto entre ellos; solo están allí donde estaba antes todo el cristianismo. Si la predestinación de Dios ha de seguir siendo verdadera (es decir, según la sabiduría de Schleiermacher, después de que la creación y la predestinación coinciden; porque él es, después de todo, un panteísta, y todo lo que fue creado debe volver a Dios), entonces en algún momento todo lo que pertenece a la raza humana ha de ser llevado a una comunión viva con Cristo. Si esto no sucede en la muerte, entonces el estado en la muerte es solo un estado intermedio, y la transferencia a esta comunión sucede después de la muerte. Y así es como se debe entender la expresión de Schleiermacher:

Hay una única preordenación divina, según la cual la totalidad de la nueva creación es llamada a existir de la masa general de la raza humana.⁸⁸

Y a ese pensamiento hay que añadir: “La totalidad es, sin embargo, igual al número total”. Aquí se ve seguramente que todo lo que Schleiermacher dice sobre la predestinación, etc., es una fraseología sin sentido. De Dios, o del Absoluto, todo surge sin una verdadera voluntad creadora de Dios; y todo vuelve al Absoluto sin una predestinación real y específica, sino en la naturaleza de un impulso puramente físico. Schleiermacher da la conclusión de su doctrina en su segunda tesis, que trata los motivos de la elección y dice:

La elección, vista como algo que influye en el gobierno divino del mundo, se basa en la fe de los elegidos, prevista por Dios; vista como arraigada en el

⁸⁷ Ibid., § 119, p. 546.

⁸⁸ Ibid., § 119, p. 550.

gobierno divino del mundo, está determinada únicamente por el beneplácito divino.⁸⁹

Antes de considerar las explicaciones de Schleiermacher, es necesario decirlo *a priori*:

1. Que algo remotamente cristiano, como la conocida *intuitu fidei*, no es la intención de la fe prevista.
2. Que su equilibrio de la elección de dos lados como algo que condiciona y es condicionado es un truco astuto, que todos los que no entienden la elección de acuerdo a las Escrituras ejecutan; así hablan Philippi,⁹⁰ Frank⁹¹ y otros.

En sus explicaciones, Schleiermacher dice:

1. Como cada acción libre contribuye algo al desarrollo del dominio mundial, y de nuevo también está condicionada por él, así sería con la elección, y habría el mismo contraste de condicionamiento y ser condicionado. Del hecho de que uno considera la elección desde el punto de vista del motivo, se deduce que se imagina que la elección es algo especial al lado del gobierno universal del mundo; sin embargo, la pregunta es, después de todo, justificada de por qué uno es elegido y otro no o, mejor dicho, por qué uno renace, pero otro no. Ahora bien, uno podría tomar el motivo al principio, es decir, el placer de Dios, o al final como resultado, y entonces sería la presciencia, es decir, de la fe. Las dos cosas no pueden separarse (es decir, no sobre la base panteísta de Schleiermacher), porque no hay presciencia que no esté conectada con el placer divino, y no hay placer en nada más que en todo el contexto en el que ocurre la presciencia. Los teólogos anteriores (él apunta aquí a la Fórmula de Concordia) han puesto el conocimiento previo y el placer en oposición el uno al otro y así confundieron las cosas, mientras que su fórmula pone fin a la confusión.

2. Ahora bien, la justificación y el renacimiento (es decir, según la manera en que Schleiermacher los toma como la combinación de algo divino y humano) solo deben ser una continuación del acto de combinación comenzado en Cristo. Si alguien pregunta por qué esta combinación tuvo lugar en Cristo en ese momento preciso, entonces la respuesta debe ser que entonces el tiempo y el lugar eran los mismos para que el mayor efecto posible pudiera emanar de él. Por lo tanto, el motivo para la elección de una persona es la fe prevista, es decir, renace cuando puede, en su mayor parte, trabajar para el avance de la obra de redención. Porque este es, en general, el punto principal, y por tanto la descripción de la comunión cristiana, la llamada o renacimiento de la totalidad de las nuevas criaturas de la totalidad de las personas. (Muy panteísticamente el significado de la persona individual desaparece; porque lo que Schleiermacher pretende es la absorción de toda la humanidad en la deidad.) Ahora bien, así como la iglesia existente trabaja más vigorosamente para la expansión del reino de Dios a través de la proclamación, o el testimonio de su espíritu, o lo que es lo mismo, a través de la predicación (en el sentido de que la iglesia es una continuación del ministerio profético de Cristo), así también lo hace el cristiano individual. Y como en este sentido la predicación viene de la fe (aquí Schleiermacher incluso cita de manera muy audaz Ro 10:17 y 2 Co 4:13, como si fueran idénticos o estuvieran relacionados entre sí de una manera que corresponde a su pensamiento), uno puede igualmente decir que la elección

⁸⁹ Ibid., § 120, p. 551.

⁹⁰ Philippi, op. cit., vol. IV, 1. pp 3-15.

⁹¹ Frank, op. cit., vol. 4, Art. XI, p. 121.

está determinada por el efecto previsto de la fe, es decir, la elección está determinada por la previsión del momento en que una persona puede cooperar más a través de su testimonio para el reino de Dios, o por la más grande energía de fe prevista. Schleiermacher percibe aquí, especialmente cuando hace objeto de su suposición la mayor energía de fe, que está falsificando cuando da la impresión de que habla como lo hacen la iglesia y la Biblia; porque no importa cómo piense de la elección, todavía está haciendo el motivo de la elección misericordiosa de Dios una buena obra, una actividad del hombre, una virtud en la cual la fe es considerada como activa, haciendo avanzar el reino de Dios, no como el órgano que recibe el mérito de Cristo. Por eso añade que cuando se usa habitualmente la fórmula de prever la fe, el enfoque no está en su energía sino en su perseverancia. Pero eso precisamente no es nada más que la confusión que su interpretación se suponía que debía evitar.

3. Como el momento de la encarnación de Cristo fue solo el momento más adecuado, porque según la guía divina todo lo que estaba previsto obraba hacia él, y como la razón final por la que las cosas fueron guiadas de esa manera es el placer de Dios, así también lo es con toda la formación del reino de Dios de acuerdo con el espacio y el tiempo de la diversidad de la humanidad, y así esta diversidad misma está determinada por el placer de Dios. Por lo tanto, es necesario que nosotros, en nuestra conciencia de fe, conectemos este placer de Dios con todo lo que vemos del progreso del reino de Dios. Y (aquí de nuevo está el núcleo de la torpeza panteísta) la fe no es en verdad otra cosa que la simpatía del placer divino en Cristo. Así, en efecto, toda antítesis entre la previsión de la fe como algo que limita la elección, y el placer de Dios como algo que limita la fe, es cancelada. La fe no es otra cosa que la conciencia de la esencia de Dios en nosotros. Y, añadimos, aquí está de nuevo suficientemente claro que todo su hablar de fe, de predestinación, etc., son solo palabras, porque el renacimiento completo de la totalidad de las nuevas criaturas de la multitud de la humanidad no es nada más que un proceso que ocurre con la necesidad física de la deificación de la humanidad a través de la esencia *a priori* de Dios en la humanidad. Schleiermacher incluso lo dice con bastante franqueza al final de este párrafo, es decir, en la adición. Si uno considerara en su contexto ambas fórmulas—lo que él elogia como su mérito—contienen dos reglas:

- A. Ningún individuo para sí mismo y aparte de su lugar en la totalidad se convierte en algo como resultado de un decreto divino especial que se refiere a él. (Por lo tanto, el individuo no tiene ningún significado; no entra en consideración para sí mismo, sino solo como parte de todo el proceso que ocurre con la humanidad).
- B. Considerando todo en su contexto universal, incluso la forma en que se realiza la redención, es al mismo tiempo la descripción perfecta del placer divino como de la omnipotencia divina (así como la omnipotencia es lo universal, entonces el todo es un proceso físico de la evolución y desarrollo de la poderosa esencia de Dios). Por tanto, como dice en su adición, cada individuo tiene en sí mismo la predestinación a la salvación.

El propio Schleiermacher se refiere a su discusión de la doctrina de la elección, que está dirigida contra las máximas del Dr. Bretschneider y que ostensiblemente contiene la doctrina calvinista de la predestinación, ya que rechaza la distinción entre prever y

predestinar.⁹² Porque, como amplifica en su “dogmática”, uno limita el poder de Dios por medio de conceptos tales como conocer de antemano, permitir, etc. Así Schleiermacher tiene la caída de Adán predestinada por decreto absoluto. Esto se entiende generalmente como que la caída de Adán es una parte necesaria del proceso de la evolución de Dios en la humanidad. Porque Adán no fue predestinado para sí mismo como Adán, sino por la determinación de la humanidad para pecaminosidad y la redención en Cristo. Es decir, antes de Cristo la humanidad todavía no tenía la habilidad de no pecar, porque Dios originalmente creó a la humanidad para que primero llegara a su perfección a través de la nueva creación en Cristo. Y el pecado es realmente solo la perfección aún no presente. El mal es, en verdad, nada en absoluto en relación con Dios; solo le falta todavía el bien. No es nada real, porque todo lo que es real proviene de Dios, y Dios no puede ser el autor del mal. La perfección de la humanidad para su objetivo ocurre a través del renacimiento, que es producido por el Espíritu trabajando primero en el individuo y luego a través de la comunión, que desde que el Espíritu fue derramado sobre los discípulos de Cristo se ha convertido en una fuerza espiritual de la naturaleza en la congregación. Esta perfección de la humanidad es el contenido del decreto de Dios, que es solo uno y, en verdad, solo un decreto sobre el orden en que tiene lugar el renacimiento de los individuos, como lo amplía en su “dogmática”.

Los estudiantes inmediatos de Schleiermacher fueron A.D. Chr. Twesten y Karl Im. Nitzsch. Twesten no fue muy lejos en su *Dogmatik* (solo aparecieron dos pequeños volúmenes); Nitzsch, el profeta principal de la Unión Prusiana, tenía esencialmente el mismo punto de vista que Schleiermacher en la doctrina de la elección. Pero en general esta doctrina ya no se investigaba tanto como antes, porque la oposición entre el calvinismo y el luteranismo se había desgastado mucho.

Teólogos más recientes

La teología muy influenciada por Schleiermacher es la teología de la mediación. A la izquierda y a la derecha de esto había teólogos más confesionales. Muy pocos abogaban por toda la doctrina calvinista.

Considerado como un defensor de la iglesia reformada y al mismo tiempo como el discípulo más fiel de Schleiermacher es Alexander Schweizer.⁹³ Defiende la doctrina de Calvino de la predestinación absoluta, la única que corresponde a la exigencia de que Dios sea absoluto y al sentimiento de la dependencia absoluta.⁹⁴ Su presentación luego sigue el camino de Schleiermacher, aunque a menudo también se desvía de él. Tiene la noción de Cristo como el hombre arquetípico que habría venido para la perfección de la humanidad aún sin la caída en el pecado. Frecuentemente explica en su dogmática que la doctrina reformada de la predestinación debe evolucionar aún más hacia la doctrina de elección de Schleiermacher.⁹⁵

La mayoría de los teólogos recientes tienen su propia variación de la doctrina de *intuitu fidei*—Johann Peter Lange, Richard Rothe y Hans Lassen Martensen. Este último dice: La predestinación es solo el decreto universal de bendición, que está condicionado por la decisión de la persona. La elección es el llamamiento temporal a la esfera de la

⁹² Ibid., p. 540.

⁹³ Nacido en 1808 en Murten, fue profesor en Zürich. Murió en 1888.

⁹⁴ Schweitzer, *Zentraldogmen der protestantischen Kirche*, dos tomos, (Zürich, 1854, 1856).

⁹⁵ Ibid. vol. 1, pp. 65,80,137,143.

redención. Hay en ese llamamiento un preferir y un despreciar, pero estos cesan gradualmente.⁹⁶ Por lo tanto, Martensen tiene esencialmente el mismo punto de vista que Schleiermacher, así como Schenkel⁹⁷ y Johann Christian von Hofmann. Hofmann dice: “La voluntad eterna de Dios no se aplica a las personas individuales o a las personas como individuos, sino a pueblos o a la humanidad”.⁹⁸ Por lo tanto, es completamente como Schleiermacher, cuya opinión de Cristo como persona central también la tiene Hofmann. Incluso Luthardt tiene lo mismo:

Se concluye de la voluntad misericordiosa de Dios, que quiere a la humanidad en Cristo, cuya voluntad entonces se cumple históricamente y, por tanto, también en Dios, que determina una elección de creyentes.⁹⁹

Eso significa que uno puede llamar al hecho de que Dios quiere a la humanidad en Cristo, y que históricamente llevó eso a cabo, una elección. Thomasius cuenta como un luterano muy positivo. Dice que la antigua teología luterana, con su distinción de voluntad general y especial y su mezcla de presciencia, ha fallado.

Sólo puedo pensar del asunto de esta manera: Considerado en sí mismo, el *πρόθεσις* divino no se refiere a personas individuales como tales, no es un decreto que trata de la selección de individuos, sino más bien una voluntad de orden, como lo expresa la Fórmula de Concordia: “Pues esto lo ha resuelto el Padre desde la eternidad: A quien él quiere salvar, lo quiere salvar por medio de Cristo”¹⁰⁰; como escribe J. Gerhard: “El decreto de la elección comienza en vista de la fe”.¹⁰¹

Después dice que el *πρόθεσις* se aplica a todos los que en la fe se unen con Cristo; solo en el transcurso del tiempo, cuando los individuos lo hacen, se llena el *πρόθεσις* de individuos (así el creyente se elige a sí mismo a través de su fe en este decreto universal). Así, Thomasius en parte tiene la doctrina de los dogmáticos posteriores, pero con pensamientos falsos, casi socinianos, sobre la universalidad del *πρόθεσις*. La posición de Philippi ya se ha descrito; es esencialmente la de los últimos dogmáticos.

Albrecht Ritschl es el autor de una nueva tendencia teológica. Neo-Kantianismo, un nombre que se da con razón, ya que en armonía con la teoría del conocimiento de Kant niega cualquier conocimiento teórico de lo trascendente. El conocimiento de lo trascendente se infiere solo de la naturaleza ética (la razón práctica de Kant). La doctrina de elección de Ritschl: El reino de Dios cristiano es idéntico a la meta divina para el mundo.¹⁰² La elección eterna de la congregación significa que todo el desarrollo sirve a esta meta. La elección y la justificación se refieren a la congregación, no a los individuos; la designación universal del cristianismo se logra a través de la cristianización de la raza. El hecho de que no todos los pueblos participen en esto,

⁹⁶ Martensen, *Christliche Dogmatik*, § 210, p. 343.

⁹⁷ Schenkel, *Christliche Dogmatik*, vol. II, 2, § 40-50, pp. 585.590,617.

⁹⁸ Hofmann, *Schriftbeweis*, vol. I, p. 36.

⁹⁹ Luthardt, *Kompendium*, § 32, p. 131.

¹⁰⁰ FC DS XI 66. *Libro de Concordia*, p. 683.

¹⁰¹ Thomasius, *Christi Person und Werk*, vol. I, pp. 456s.

¹⁰² Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. 3, pp. 115s.

porque no están dispuestos a ello, debe considerarse de la misma manera que la caída de los frutos inmaduros.

En general, en los seguidores de Ritschl encontramos lo mismo de lo que Ritschl habló en relación con la elección o la predestinación. Kaftan rechaza la doctrina calvinista de la predestinación—como seguidor de Ritschl no se podía esperar nada más de él— porque solo conoce a Dios como un Dios de amor.¹⁰³ Sin embargo, no por esa razón está de acuerdo con la dogmática genuinamente luterana, que, sin duda, también rechaza la predestinación absoluta por otras razones, sino que para él la elección coincide con el plan universal de salvación de Dios. Después de haber hablado del plan de salvación, que también fue establecido eternamente en Dios, él continúa: “Pero este acto divino eterno es llamado por su nombre tangible y bíblico de elección.”¹⁰⁴ Dios ha elegido a la congregación como un todo; el individuo es elegido solo en cuanto es un miembro del todo. Kaftan siente aquí que con tal forma de elección solo del todo, el concepto de elección se pierde, y por esa razón dice:

Pero la elección no tiene que ser referida sólo a la congregación en su totalidad, con exclusión de cualquier referencia al individuo, como querían Schleiermacher y Ritschl.

Ahora amplifica que el individuo conoce este eterno acto de Dios, se percibe a sí mismo como alguien elegido desde la eternidad, es decir, percibe que en su existencia específica es un pensamiento eterno de Dios. Según Kaftan, el individuo, en la medida en que es miembro del todo, se aplica la elección a sí mismo, pero no cambia nada de su declaración de que, de parte de Dios, la elección sigue siendo solo una elección de la totalidad sin referencia a la persona.

Reischle esencialmente dice lo mismo; con la excepción de que él de ninguna manera busca eliminar la contradicción que hay en la expresión “elección del todo”. Él dice: “El cristiano ciertamente no puede considerar la bendición de su persona como la meta mundial de Dios, por lo tanto, tampoco como el objeto directo del decreto divino eterno”.¹⁰⁵

Häring presenta cuatro posibilidades del efecto de la voluntad de salvación:

Primero, la voluntad de Dios para la salvación obra universal y absolutamente; determina la salvación para todos y la realiza en todos. Segundo, la voluntad de Dios para la salvación funciona universal y relativamente; él quiere que todos sean ayudados, pero si ellos quieren o no dejarse ayudar es asunto suyo. Tercero, la voluntad de Dios para la salvación obra particular y absolutamente; él determina la salvación solo para una parte de las personas, pero la realiza en ellas irresistiblemente. Cuarto, la voluntad de Dios para la salvación funciona particular y relativamente; él ofrece seriamente su salvación a una parte de la gente, pero si la oferta alcanza su meta en ellos depende de su propia receptividad.¹⁰⁶

¹⁰³ Kaftan, *Dogmatik*, § 57, p. 535.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 537.

¹⁰⁵ Reischle, *Christliche Glaubenslehre*, § 120, 121, pp. 148s.

¹⁰⁶ Häring, *Dogmatik*, pp. 508s.

La última posibilidad, puesto que nunca en la historia de la doctrina se ha defendido seriamente, Häring la elimina inmediatamente. Häring hace varias objeciones contra las otras tres posibilidades y, por lo tanto, él mismo se decide por ninguna. Pero entonces, ¿cómo concibe Häring la elección? Él dice:

Ciertamente hay en el Nuevo Testamento una elección en Cristo, completamente determinada por él, y los que creen en él saben que son elegidos; su participación en la salvación está basada en el eterno consejo de Dios. El que participen de la salvación a diferencia de los demás, es decir, que en este sentido sean elegidos en contraste con los no elegidos, no tiene nada que ver con esta certeza triunfante que debe estar oculta en el consejo eterno de Dios.

Por lo tanto, la opinión de Häring es la siguiente: Lo importante es la certeza de la salvación, y el cómo es secundario; es importante que yo mismo sepa que soy elegido; lo que es la naturaleza de la elección, ya sea universal o particular, no es importante. Y aquí es cierto que desde el punto de vista de Häring, es un kantiano más consistente que Kaftan y Reischle.

El intuitu fideísmo entre los luteranos estadounidenses

En nuestra iglesia luterana aquí en América, una falsa doctrina de la elección es defendida particularmente por los sínodos de Ohio y Iowa, como también por el Concilio General y por el Prof. Schmidt en particular. Sobre todo, lo defiende el Sínodo de Ohio, donde lo más sorprendente es que, aparte del Prof. Loy, todos los defensores de la doctrina sinérgica de la *intuitu fidei* en Ohio fueron una vez miembros del Sínodo de Missouri, el Prof. Stelhorn, el Prof. Ernst (del seminario práctico del Sínodo de Ohio), el Pastor Allwardt, el Prof. Schmidt (ahora profesor del Sínodo noruego). Aparte de muchos artículos en el *Theologische Zeitschrift*, publicado por el Sínodo de Ohio y editado por el Prof. Stelhorn, especialmente la rama del Sínodo de Ohio en Wisconsin ha publicado una declaración que expone en gran detalle (Pastor Allwardt) la doctrina de la *intuitu fidei*, la conocida opinión de la distinción de elección según el decreto universal y específico y sobre la autodecisión. Los principales escritos, también el que acabamos de mencionar, también han sido publicados en traducción inglesa con la declaración de que este libro contiene la doctrina de la iglesia luterana.

Bien se podría preguntar por las razones que han provocado y fomentado la falsa doctrina. Para identificarlas:

1. La opinión de que el honor de Dios debe ser defendido contra las teorías calvinistas según las cuales Dios ya no es un Dios de amor. Los adversarios han hecho repetidas declaraciones a tal efecto. Con esta preocupación pervertida por el honor de Dios está conectado el falso amor por la gente que se pone por encima de la palabra de Dios. Todo cristiano genuinamente regenerado ciertamente desea que todas las personas, sus hermanos en Adán, puedan llegar a ser también sus hermanos en Cristo, y por esa razón encuentra en sí mismo, como cristiano, la compulsión de hacer todo lo que pueda para aplicar a cada uno de ellos la predicación de la salvación en Cristo. Este deseo no debe ser carnal, sino originarse del amor producido por el Espíritu de Dios, que como copia del amor divino permite inferir al original, el amor de Dios. Esta es una

petición de principio, porque primero hay que probar que este amor viene del Espíritu. Lo que se dijo anteriormente sobre la defensa de Dios como el Dios del amor contra la teoría calvinista también tiene referencia a nuestra doctrina, que nuestros adversarios insinúan que es el calvinismo. Porque enseñamos una elección sin ninguna causa en el hombre, ellos deducen de eso la doctrina de que Dios despiadadamente destinó desde la eternidad a la mayoría de la humanidad a la destrucción. Van tan lejos como las blasfemias: uno no querría una elección según nuestra doctrina para su propia persona, en la que uno se regocija en la salvación a costa de muchos eternamente predestinados a la condenación.

2. La arrogancia académica. Nuestros adversarios han declarado abiertamente que es el deber de la teología armonizar las verdades de la fe y llevarlas a un sistema. Lo que aunque en una manera totalmente diferente domina la teología alemana también está activo entre nuestros adversarios, a saber, el fanatismo sobre los sistemas, que es básicamente el entusiasmo más puro.

3. Que la mayoría están dominadas por el pelagianismo y el sinergismo con el que, naturalmente, una elección para la fe es inconsistente.

Tesis 4

Los atributos de la elección son la eternidad, la inmutabilidad, la particularidad y la certeza por parte de las personas, así como el consuelo de esta doctrina.

Eternidad de la elección

La eternidad de la elección está claramente expresada en Efesios 1:4; Mateo 24:34; y 2 Tesalonicenses 2:13. La antítesis, que francamente toma la elección como un acto temporal, ya se ha citado.

Inmutabilidad de la elección

La inmutabilidad de la elección se prueba claramente en Mateo 25:34; 24:24; Juan 10:28; Daniel 12:2; y Romanos 8:29,30. Nuestra confesión expresa la doctrina de las Escrituras muy clara y llanamente.¹⁰⁷ Y cuando nuestra confesión dice que Dios “la dispuso [la salvación] en su eterno propósito, el cual no puede fallar ni ser trastornado”,¹⁰⁸ entonces se afirma muy clara y definitivamente que ninguna persona elegida permanece finalmente en la impenitencia y la incredulidad y por lo tanto se pierde.

Pero esto, que nuestra confesión quiere decir tal cosa, los adversarios lo niegan decididamente.¹⁰⁹ Su procedimiento es representarlo como la intención consciente de los autores de la Fórmula de Concordia no escoger esas expresiones (es decir, aquellas que Chemnitz usó en su Enquiridión, la obra preliminar para el artículo de nuestra confesión sobre la elección eterna, que pasó casi palabra por palabra a la confesión, “Por lo tanto, sabemos con certeza que ninguno de los elegidos permanece en la

¹⁰⁷ FC DS XI:45-47, 32, 75, *Libro de Concordia*, pp. 679-680, 676, 685.

¹⁰⁸ FC DS XI:45, *Libro de concordia*, p. 681.

¹⁰⁹ Frank, op. cit., IV, pp. 168s.

impenitencia y la incredulidad finales”¹¹⁰) que según la afirmación no probada de Frank habrían tenido que elegir; y de nuevo imponen a los autores de la Fórmula de Concordia un nuevo hallazgo, a saber, que usan la palabra “elegir” en un doble sentido, una vez en el sentido de “creyente”, hijo de Dios en general, y luego en el sentido de los que creen hasta el final, y se refiere a ambos a la vez cuando se habla del orden de la salvación.¹¹¹ Porque de esa manera se elimina el favoritismo calvinista, que de otra manera tendría que decirse en la frase. Este nuevo hallazgo, obvia y necesariamente también apreciado por el Sínodo de Ohio, es antiguo, excepto que el descubrimiento principal del doble concepto de elección se traslada a “elegir”. Así se abre el camino para llevar la elección aún más lejos, como lo ha hecho el teólogo en el siguiente atributo que se menciona.

Particularidad de la elección

El atributo de la particularidad se basa en Mateo 20:16 y otros pasajes. Nuestra confesión lo expresa con franqueza, aunque no utiliza la expresión “la predestinación (elección) es particular”.¹¹² En una carta en la que debe explicar al duque Wolfgang de Braunschweig y Lüneburg (1576) la cuestión de si la elección es universal o particular, Chemnitz dice que no puede decir cuidadosa y categóricamente simplemente que la elección no es universal sino particular. Porque sería verdad que no es técnicamente correcto ni apropiado decir que la elección de todas las personas a la vida eterna es universal; pero la declaración de que la elección es particular podría, sin más explicaciones, al menos ser malinterpretada, como si fuera la voluntad de Dios no salvar a todas las personas. Así podría explicarse de manera calvinista de modo que la *voluntas universalis* se convirtiera en algo fingido por ello. Por esta razón nuestra confesión no puede haber descrito la particularidad de la elección, algo que enseña muy claramente, aunque no con la frase “la elección es particular”.

Pero que los padres no tenían en mente ningún tipo de ampliación del concepto de elección según el patrón de moda, como Frank parece querer hacer creíble,¹¹³ lo demuestra su polémica contra Samuel Huber.¹¹⁴ En el Acta Huberiana, publicado en Tubinga en 1597 por los teólogos de Württemberg, su confesión dice:

Creo y confieso desde el fondo de mi corazón que Dios en su Hijo ha ordenado a todas y cada una de las personas a la vida eterna, no pasó a nadie por alto, sino que eligió a todas las personas, una tanto como la otra. Y puesto que este es el orden y la voluntad de Dios, así cada uno debe creer y aceptar y mantener esta opinión; y así él será entonces su hijo electo y tendrá con él todo lo que pertenece a la salvación. Pero el que no cree y acepta esto, aleja la gracia, pierde a Cristo como su Redentor y toda la gracia, y así ya no es elegido, ya no es un hijo de Dios, sino que es y sigue siendo un hijo del diablo.

¹¹⁰ Chemnitz, *Ench*, p. 91.

¹¹¹ FC DS XI:45, *Libro de Concordia*, p. 680.

¹¹² FC DS XI:5,25, *Libro de Concordia*, 671,675; FC Ep XI:4, *Libro de Concordia*, p. 532.

¹¹³ Frank, op. cit. p. 167.

¹¹⁴ Samuel Huber fue un pastor en Burgdorf, Cantón Berna, que fue expulsado de Berna debido a su disensión sobre la elección. Luego se quedaba en Württemberg, y después que fue dado de alta también allí debido a su disensión, iba de lugar en lugar sin empleo hasta su muerte en 1624.

Casi se podría decir que esta teoría es una formulación razonable de la doctrina del Sínodo de Ohio. Huber hace que la gracia universal y la elección coincidan, pero aplica la elección a toda la *massa perdit*a, aunque todavía no sean adecuados, de modo que ya serían lo que fueron elegidos para ser. Huber no tiene elección por la fe prevista y por lo tanto no presenta una doctrina donde el acto de elección de Dios (porque incluye a aquellos a quienes Dios ya ha visto en la fe como creyentes y como suyos) ya no es de hecho una elección sino una frase sin sentido. Para hacer una analogía, ¿podría una congregación que ha llamado a un pastor y ahora recibe el anuncio de la aceptación del llamamiento, en el día del anuncio de la aceptación, decir: “Hoy hemos elegido a un pastor”? Huber apeló a los teólogos ortodoxos que debían haber enseñado como él lo hizo. Así que el Consenso de Rostock se representa como diciendo: “Que Dios, por Cristo y en Cristo, eligió y predestinó a todos los hombres ... para que tuvieran... vida”.¹¹⁵ Brenz debe haber dicho: “Que toda la gente fue creada y elegida para la salvación.” Además, apeló a los de Tubinga, Matthew Vogel y Stephan Gerlach como defensores de su opinión. Pero está completamente claro, como se le señaló, que los de Rostock usan la palabra “elegido” aquí simplemente del decreto universal de la gracia, que, como enseña el ejemplo, no era prudente. Y en su Comentario sobre Romanos, Brenz declaró la particularidad de la elección con la mayor precisión.

Certeza de la elección

La certeza de la elección (*certitudo*) por parte de la gente (*certitudo electionis a parte hominis*), o que una persona puede estar y debe estar segura de su elección, es la doctrina de la Escritura (Lc 10:20; Ro 8:38,39; 2 Ti 1:12; 4:8), así como de nuestra confesión.¹¹⁶ Vale la pena notar que la Escritura habla de certeza, pero no de conocimiento (*wissen*), en relación con la elección. Pablo dice ciertamente: “Yo sé a quién he creído”; no dice que permanecerá en la fe, sino que “y estoy convencido” (πέπεισμαι, Ro 8:38; 2 Ti 1:12). La certeza se basa necesariamente en la fe. Porque la fe no sería confianza (*fiducia*) si no incluyera la certeza de la elección. Si la fe hace que uno esté seguro de toda la gracia, entonces también de la gracia de la elección. Dios habla en la Escritura de la misma forma de elección como lo hace de la redención; como debemos creer en una, así también en la otra. La certeza devota de la elección no es de ninguna manera tal vez solo la cosa favorita de un individuo, especialmente de un espíritu que vuela alto, sino todo oyente de la palabra debe considerarla como una bendición de gracia destinada a él.

Debe notarse aquí primero que la fe, si debe hacer segura de la elección, no tiene exactamente la misma tarea en la elección como, por ejemplo, en la justificación por los méritos de Cristo. En la justificación, la fe se apropia del mérito universal de Cristo y la justificación universal en Cristo como suya, como una reparación dada por medio de Cristo, como una absolución dada a él en la persona de Cristo. La fe no tiene la misma tarea con respecto a la elección, como si cuando una persona se apropia de la elección en la fe, en ese momento se convierte en uno de los elegidos.

Se debe notar además que la certeza de la elección de una persona, porque está basada en la palabra de Dios y la fe, no es una certeza absoluta. Eso no significa que la elección esté sujeta a incertidumbre, sino que no es una certeza que esté separada, liberada

¹¹⁵ p. 62.

¹¹⁶ FC DS XI:25,26,31,32,38, *Libro de Concordia*, pp 675,676,678.

absolutamente, de la palabra de Dios y del orden de salvación establecido allí. Expresada positivamente, la certeza de la elección es mediada a través de los medios de gracia, conectados (ordenados) con el orden de la gracia. Así lo enseña nuestra confesión.¹¹⁷ Chemnitz dice:

Mucho menos debemos recurrir a esto, que buscamos la respuesta espiando los secretos del consejo oculto de la Trinidad; sino debemos mirar a la palabra del evangelio, en la cual Dios nos ha revelado su consejo y voluntad en Cristo. . . . Y este es el consuelo más alto y necesario para las mentes piadosas y las conciencias turbadas, que puedo, de hecho, debo creer firmemente y con confianza y sostener que Dios, que me llama por la palabra, por ese mismo hecho hace su voluntad conocida y revelada a mí, que quiere salvarme.¹¹⁸

Gerhard añade:

Por lo tanto, al principio se pregunta si alguien puede estar seguro de la elección en esta vida. Respuesta: Aquí enseñaremos que los que son regenerados y creen verdaderamente en Cristo pueden y deben estar seguros acerca de la gracia de Dios y la remisión de los pecados; solo debe demostrarse aquí que ellos también pueden y deben captar una firme confianza en sus corazones con respecto a su perseverancia.¹¹⁹

Nuestros dogmáticos también dicen entonces que esta certeza no es absoluta, pero agregan, para que nadie pueda explicar esto como un grado menor de certeza: “Por lo tanto, esta certeza no es absoluta, sino firme debido a la verdad firme de las promesas divinas que los electos abrazan firmemente en la fe”.¹²⁰

Los calvinistas enseñan una falsa doctrina sobre la certeza de la elección por parte de la persona: que esta es una certeza inmediatamente enterrada en el corazón humano, de hecho, un conocimiento absoluto que descansa en la obra inmediata de Dios, una certeza y un saber que uno pertenece a los elegidos, de la cual los elegidos nunca escapan completamente; pueden caer, pero no completamente. Calvino escribe: “Por otra parte, cualquiera que sea el modo en que sean atacados, negamos que se caigan y abandonen esa confianza segura que han formado en la misericordia de Dios”.¹²¹ Esto es totalmente consistente según la doctrina calvinista. Según el calvinismo, la fe y una vida nueva, que están verdaderamente presentes solo en los elegidos y en los demás solo aparentemente presentes, surgen verdaderamente sin ninguna ayuda real de los medios de gracia por medio de la acción inmediata del Espíritu. En consecuencia, los medios de gracia no pueden tener un significado real para la certeza de la gracia y de la persistencia en ella. La nueva vida surge absolutamente, por lo tanto, la certeza de ella—que no puede perderse—solo puede ser absoluta, es decir, independiente de los medios de gracia.

¹¹⁷ FC DS XI:25, *Libro de Concordia*, p. 675.

¹¹⁸ Chemnitz, *Ench.*, pp. 90,91.

¹¹⁹ Gerhard, *Loci*, Tom IX, loc. VIII, capítulo XIII, § CCVII. p. 233.

¹²⁰ Quenstedt, op. cit., parte III, capítulo II, secc. I, tesis XXI, nota III, p. 21.

¹²¹ Calvino, op. cit., 1:484.

Pero tampoco hay que malinterpretar nuestra confesión, que de acuerdo con las Escrituras describe la certeza como ordenada, como mediada por los medios de gracia; Frank está más o menos inclinado a malinterpretarla.¹²² La gente lo malinterpreta no solo cuando basa la certeza en el consejo de gracia universal y la voluntad manifiesta de Dios, sino también cuando la disuelve en la mera certeza de que, según el sonido de su palabra, Dios quiere preservarnos hasta el fin, mientras que la certeza real de la elección, aunque esté mediada por los medios de gracia, contiene la convicción de que yo soy elegido y, por lo tanto, también entraré seguramente en la vida. La gente nunca debe olvidar que según la doctrina de la Escritura y de las confesiones, la relación entre la elección y la fe es, como dice Chemnitz: La elección de Dios no sigue a nuestra fe y justicia, sino que la precede como una causa; la elección es una causa de todo lo que pertenece a la salvación. Así la certeza de la elección mediada por los medios de gracia no debe ser explicada de tal manera (Frank, Sínodo de Ohio, etc.) que yo como creyente me considero entre los elegidos, sino como la certeza de que el don de la palabra y de la fe me ha sucedido a mí porque Dios me ha elegido en Cristo (1 Tesalonicenses 1:3-5). De esta manera, en primer lugar, no se despoja a todo el concepto de elección de su verdadero contenido y se convierte en una mera gracia universal; y, en segundo lugar, de una manera completamente bíblica, la certeza se expone no como absoluta sino como ordenada, otorgada y mediada por la palabra. Frank también declara claramente lo que Ohio, etc., hace de una manera muy similar, sólo que menos directamente, es decir, que su expresión preserva el verdadero concepto de la elección, también el que se da en la Fórmula de Concordia, en las palabras:

Pero como hemos llegado al resultado que buscábamos desde el principio de que la gracia universal es reconocida como la base de la elección de los individuos, también vemos la necesidad de aquí en adelante de retratar el concepto de elección en su doble naturaleza, y de ninguna manera limitarlo en el sentido de la dogmática luterana a aquellos que finalmente creen.¹²³

Aquí nos encontramos con la misma curiosidad que en la dogmática de Schmidt, que la doctrina de elección de la Fórmula de Concordia es considerada como una forma más suave y la de los dogmáticos posteriores como una forma más dura. Gracias a Dios que no hay nada de tal concepto doble de la elección en toda la Fórmula de Concordia. Tampoco hay nada de eso, como Frank también quiere afirmar, en lo que fue escrito en defensa del Artículo XI contra la polémica reformada.¹²⁴ La Fórmula de Concordia rechaza el tipo de certeza por la cual los elegidos pensarían que no pueden perder el Espíritu Santo, aunque vivan en el vicio. Asimismo, la Fórmula afirma que Dios quiere preservar en los elegidos esta buena obra hasta el final cuando se aferran a la palabra de Dios, oran, caminan en el Espíritu, etc. Estos escritos simplemente declaran lo que también decimos: como una inferencia necesaria de las Escrituras, los elegidos, en quienes la elección es la causa de su fe, sin embargo, son llevados a la fe y salvados por Dios en el tiempo de ninguna otra manera que por los medios de gracia y su orden de gracia. No puede ser de ninguna manera que esto, que los elegidos estén tan lejos de la seguridad carnal, como si pudieran vivir impíamente, porque eso no cambiaría en nada la permanencia de la elección, como estén lejos de la desesperación carnal, que uno puede vivir como le dé la gana. Si uno no es elegido, eso no cambia nada en el destino

¹²² Frank, op. cit., IV, pp. 227-241.

¹²³ Ibid., p. 241.

¹²⁴ Por ejemplo, *Staffortsche Buch, Admonitio Neostadiensis, Concordia discors* de Hospinian, *Apologie der Konkordienformel*, y *Widerlegung des Staffortschen Buches die Württemberger Theologen*.

determinado para él. Más bien, los elegidos pueden ser solo aquellos que creen y caminan en la fe.

La certeza de la elección y los llamados creyentes temporales

Aquellos que se oponen a la doctrina de la Escritura con respecto a la certeza de la elección y a la enseñanza bíblica de la elección en general tienen la costumbre de citar la objeción de los llamados creyentes temporales. Ellos dicen que, ya que un creyente temporal de acuerdo a nuestra doctrina durante el tiempo de su fe también debe creer que él es elegido, y sin embargo ya que ningún creyente temporal realmente es elegido, se le pediría en el nombre de Dios que creyera una falsedad. Contra este argumento respondemos:

1. La pregunta principal es si la Escritura habla de la elección como un artículo de fe, si demanda que un cristiano debe creer toda la doctrina de la Escritura y apelar a ella para consuelo en la fe. Si todo esto es realmente el caso, y lo es, entonces la aparente contradicción que resulta para nosotros no se puede alegar como un veredicto en contra de toda la doctrina de la elección. Porque la gente quiere deducir: Solo si uno enseña una elección que ha de ser la causa de la fe y excluir la previsión de la fe, un creyente temporal será invitado en el nombre de Dios a creer en un acto de Dios que no existe en absoluto, es decir, que Dios lo ha elegido. Puesto que uno ciertamente no se atreve a atribuir ese tipo de cosas a Dios, la doctrina de la elección que nosotros presentamos es falsa; en cambio, la doctrina de la elección de *intuitu fidei finalis* se vuelve obviamente correcta.

Por el contrario, nosotros respondemos: Los artículos de fe tienen su validez por las declaraciones de Dios en su palabra y de ninguna manera por el hecho de que todos los artículos de fe están hechos para concordar completamente unos con otros y no quedan sin resolver preguntas desconcertantes para nosotros. Debemos creer que Jesús como verdadero hombre y también como verdadero Dios es en todo momento omnisciente. Pero cuando Cristo mismo dice que no conoce la hora del día del juicio, y así se priva de la omnisciencia, se nos invita en respuesta a esto, en todos los pasajes que nos invitan a la fe en un verdadero Dios-hombre, a creer algo que no corresponde a la verdad. Esa es la base sobre la cual todos los antitrinitarios niegan la verdadera deidad de Cristo y declaran que la fe trinitaria es una blasfemia. Tan poco que debemos atrevernos a hacer que el artículo de fe sobre el Dios-hombre, Cristo, dependa de la solución de la cuestión de cómo una persona omnisciente puede al mismo tiempo no saber, o expresada dogmáticamente, cómo se debe imaginar que Cristo realmente no usó la omnisciencia que poseía; tan poco nos atrevemos a hacer que el artículo de la elección dependa de la cuestión de cómo tiene sentido que alguien que no es electo pueda ser invitado en el nombre de Dios a creer el hecho de su elección.

2. Cuando una persona es invitada a creer en su elección, entonces no es invitada a creer en el hecho de su elección, de la cual ha sido informada de una manera especial y extraordinaria. Pero en la medida en que se expresa en el evangelio que es válida para todos y es una parte necesaria de este evangelio, y en la medida en que necesariamente debe ser exigida de una persona que cree en el evangelio, es decir, la predicación de la misericordia infinita e ilimitada que sobrepasa todo entendimiento, él también expande su fe en la misericordia de Dios para creer que Dios lo eligió, y no pone límites a la

misericordia de Dios con dudas sobre la fe temporal.

Así como esta persona piensa que la misericordia de Dios es limitada, así también aquellos que no quieren pensar de esta manera exigen que una persona crea confiadamente que ha sido elegida por Dios, debido a la particularidad de la elección fijada en las Escrituras como un acto de Dios ahora escondido de nosotros sobre la base del evangelio universal y su doctrina de la elección (así que de acuerdo a la confesión una persona solo debe preocuparse por su elección). Simplemente invalidan la Escritura, en la medida en que enseña el consejo universal de la gracia, como si no fuera serio y sobre esta base una persona no debe creer que Dios sea capaz de toda gracia sobrepasando todo entendimiento humano. Solo hay que aferrarse siempre al hecho de que el consejo universal de la gracia y el consejo particular de la elección no se invalidan mutuamente, que ambos se exponen en la misma palabra revelada y están orgánicamente unidos entre sí por la doctrina de la unidad de los medios de gracia y del orden de la gracia para todos los que son salvos. Por lo tanto, quien representa la demanda de Dios de fe en relación con los creyentes temporales como un desafío para creer en una falsedad simplemente representa las declaraciones universales de Dios como invalidadas por la doctrina de la elección, como ambiguas y poco confiables, como promesas de las cuales una persona ya no puede adquirir la confianza más amplia en la gracia de Dios.

3. La misma objeción hecha en contra de la doctrina bíblica de la elección debido a los creyentes temporales surge en contra de la doctrina de la elección *intuitu fidei*. También con la adopción de esta doctrina de elección se requiere de la gente en general y especialmente de los creyentes que en el nombre de Dios todos crean lo que la Escritura expresamente enseña y declara y que se apliquen las verdades divinas a sí mismos en la fe. Pero ahora Pablo dice a los filipenses: “el que comenzó en vosotros la buena obra la perfeccionará hasta el día de Jesucristo” (Flp 1:6) La palabra allí es ἐπιτελέσει, un futuro puro, que establece un hecho definitivo para el futuro, que no dejará de aparecer. Pablo cree eso con confianza, está seguro de ello (πεποιθώς), usa la misma palabra al referirse a su certeza de su propia salvación en Ro 8:38 (πέπεισμαι), incluso declara que es δίκαιον para él tener esta certeza sobre ellos. ¿No deberían los filipenses tener para sí mismos esta confianza de que Dios llevará ese bien hasta el final en ellos? (Esta palabra futura “perfeccionará” no es un principio universal, como: Donde Dios comienza, él también lo llevará a su cumplimiento, sino así como ἐναρξάμενος es un hecho, así también lo es ἐπιτελέσει.) ¿No deben todos los cristianos tener esa confianza? ¿No se espera que todos los cristianos crean como un hecho establecido que serán preservados en la fe hasta el fin? Incluso todos los que enseñan *intuitu fidei* dirigen a todos los cristianos a asirse de este consuelo. Puesto que muchos son invitados a creer en este consuelo de que Dios los preservará hasta el fin, pero en realidad son solo creyentes temporales y mueren sin fe, así también son invitados en el nombre de Dios a creer en algo, es decir, en un acto de Dios que se lleva a cabo con seguridad en ellos, lo cual de hecho no se lleva a cabo en ellos.

Como ya se ha insinuado, Romanos 8:39 es muy similar a Filipenses 1:6; Colosenses 1:5; y 3:4; en el original habla aún más decisivamente del hecho que la traducción de Lutero: οὔτε τις κτίσις ἕτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι (nada será capaz de separarnos del amor de Dios - Pablo usa la misma expresión como el Señor lo hizo en Mt 24:24, εἰ δυνατόν, si fuera posible; vea también Jn 10:28,29; 1 Pe 1:5; 1 Co 1:8). ¿No deberían también creer de esta manera todos los que creen? Y ahora, una vez más, ese futuro está

ahí que apunta a que el acto definitivo de Dios se lleve a cabo hasta el final. No dice que Dios quiere hacer esto, sino que Dios lo hará; no dice que uno puede atreverse a esperar que Dios lo haga, sino estamos seguros y debemos estar seguros de que Dios lo hará. Ahora bien, si alguien quisiera sugerir que aquí se habla de la *voluntas consequens* de Dios, que siempre presupone la conducta de la persona, eso resultaría, por ejemplo, de Filipenses 1:6, la tonta tautología: Dios que ha comenzado en ti la buena obra, es decir, según Filipenses 1:5, el compañerismo en el evangelio, es decir, te ha dado fe, en caso de que te conduzcas correctamente, es decir, que permanezcas firme en la fe en el evangelio, él te preservará en la fe en el evangelio, como en la buena obra que comenzó, hasta el fin. Pero, como ya se ha dicho, también los defensores de la *intuitu fidei* consuelan al cristiano consciente de su debilidad con las palabras: Tú no empezaste la buena obra, sino Dios lo hizo; de él solo depende llevarla a cabo. Él lo llevará hasta el final, y así permanecerás fiel hasta el final. Por lo tanto, no pueden evitar animar a muchos a creer que su preservación es un hecho definitivo, ya comenzado, aunque finalmente se caigan.

El consuelo de la elección

El último atributo de la elección es el consuelo (*vis consolatoria*). Que la Escritura predica la elección para consolar a los creyentes en las luchas y aflicciones de esta vida es el resultado de una comparación de Romanos 8:18-27 con 8:28-38 (vea 1 Pe 1:3-9 comparado con 1:2). También nuestra confesión habla de acuerdo.¹²⁵ Gerhard habla sobre el consuelo de la elección en el capítulo en el que trata en general del uso de la doctrina de la elección:

I

Un tratamiento de este misterio sobrio y armonioso con la Escritura nos muestra la profundidad de la misericordia divina, a la que solo debe atribuirse nuestra elección a la vida eterna en su totalidad; hunde toda gloria en nuestros méritos y confianza en nosotros mismos; establece que la certeza de nuestra salvación descansa en la mano omnipotente y bondadosa de Dios. . . . Finalmente nos defiende de todas las desgracias que hay que soportar pacientemente; porque a los que Dios conoció de antemano también los predestinó... (Ro 8:28,29).¹²⁶

Tesis 5

La falsa doctrina de la elección busca mantenerse por medio de una variedad de apoyos falsos, tales como principios falsos de la exégesis de la Escritura, razonamiento injustificado, y especialmente una visión fundamentalmente invertida de la tarea de la teología.

1. El primer pilar falso de la falsa doctrina de la elección son los falsos principios de la exégesis de las Escrituras. Uno de estos principios falsos es que uno debe interpretar la Escritura de acuerdo al espíritu, no de acuerdo a la letra. Por eso entienden que tienen una visión fundamental del cristianismo lista y la usan como una norma para interpretar las Escrituras. Es evidente que si la visión fundamental es sinérgica, como es el caso de todos los enemigos de la doctrina bíblica de la elección, entonces solo se

¹²⁵ FC Ep XI:13, *Libro de Concordia*, p. 533,534; FC DS XI:43-45, *Libro de Concordia*, p. 697.

¹²⁶ Gerhard, op. cit., tom IV, loc. VIII, § CCXVI, p. 237.

puede tener una doctrina sinérgica de la elección. Sin embargo, la Escritura misma no dice una sola palabra acerca de interpretarla de acuerdo con un punto de vista fundamental, sino que la Escritura se interpreta a sí misma por medio de su poder interior en el Espíritu en cada pasaje individual acerca de cualquier artículo de fe y por la comparación de los diversos pasajes de la Escritura que tratan ese artículo.

Puesto que olvidaron el punto importante de que la Escritura se interpreta a sí misma—pero para cada artículo de fe solo por los diversos pasajes sobre ese artículo de fe—propusieron el falso principio de interpretación de la Escritura de que uno puede obtener luz sobre un artículo de fe consultando pasajes que claramente no son *sedes* del artículo en cuestión, sino que también hablan de alguna otra parte particularmente importante relacionada con un artículo de fe. Por este principio falso, ellos produjeron particularmente la doctrina de la *intuitu fidei*. Dijeron: Ya que de acuerdo con las Escrituras la fe hace un papel tan decisivo, ya que sin fe nadie agrada a Dios, puesto que sin fe Cristo no es de ninguna utilidad para nadie; para la correcta interpretación de la doctrina de la elección, uno debe incluir todos los pasajes acerca de la fe. Ellos piensan que la Fórmula de Concordia también dice esto. No dice que los pasajes sobre la fe y la gracia universal deben ser empleados para la interpretación de la doctrina de la elección, sino que deben ser utilizados para el uso correcto de la doctrina de la elección. Este principio ya lo encontramos en Gerhard, entre otros: “*Intuitu fidei* comienza la elección.”

Sin embargo, tan correctas como son todas las declaraciones anteriores sobre la importancia de la fe consideradas en sí mismas, no debemos dar a la fe un lugar definido en la elección, por ejemplo, como fe prevista, si Dios no ha dado este lugar a la fe en aquellos pasajes que genuinamente tratan de la elección. Todo el que, sin embargo, hace eso es un falsificador de las Escrituras.

2. Un segundo apoyo falso son los falsos principios en relación con las inferencias. Esto es solo una amplificación del primer principio falso. La pregunta fundamental para nosotros es si uno debe atreverse en la teología a sacar genuinamente conclusiones. Respuesta: En el sentido pleno, no; solo de una manera muy limitada, solo en la medida en que se permiten inferencias analíticas, que realmente solo toman de la Escritura lo que Dios mismo ha puesto genuinamente en ella y se declaran claramente como puestos en ella. En este caso no fabricamos por inferencias nada nuevo, ninguna doctrina nueva, ningún punto de doctrina. Tales inferencias son legítimas, porque no violan el principio principal de que la Escritura es la fuente y la norma de la doctrina. Entonces realmente solo tenemos la Escritura misma cuando aceptamos como doctrina solo lo que la Escritura enseña, ya sea directa o indirectamente, es decir, en la medida en que el punto que se encuentra entre dos puntos doctrinales, que es tan bueno como si se hubiera dicho, aunque no se ha dicho todavía explícitamente, o mejor dicho, no se ha formulado. La Escritura, por ejemplo, llama a Jesús hombre. pero también Dios; dice que la plenitud de la deidad mora en Cristo; dice que todo Jesús es omnipotente; por consiguiente, dice que la deidad y la humanidad están unidas en Cristo, excepto que no formula esta frase.

Son ilegítimas todas las inferencias teológicas que producen una doctrina no declarada genuinamente o tal punto doctrinal o incluso tal conexión de dos partes de la doctrina—aunque la inferencia esté muy de acuerdo con las reglas más estrictas de la lógica o incluso se apoye en los pasajes más claros—si estos pasajes sobre los cuales quieren

hacer inferencias no pertenecen genuinamente a esa doctrina. Cuando se enseña en las Escrituras que los perdidos van a la condenación por su propia culpa, entonces es estrictamente lógico inferir que los salvos también deben tener mérito relativo a su salvación, al menos que hayan añadido algo a ella por su propia decisión. Pero esa inferencia estrictamente lógica es falsa. Ya es falso en esta forma: Aquellos que son culpables de su condenación también tienen culpa por su no elección. Esta inferencia es falsa porque según la Escritura, la elección ocurre de la *massa perditā*. Brevemente. Todas las inferencias son ilegítimas que infieren de un lado a otro de la doctrina de la elección. Los escritos de todos los que se oponen a la doctrina bíblica de la elección están llenos de tales inferencias falsas, así como de inferencias falsas por el amor infinito de Dios, que ciertamente está atestiguado en las Escrituras, sobre la forma de la doctrina de la elección. Necesitamos enseñarlas como la Escritura genuinamente las ofrece, no como creemos que tenemos que iluminarlas con las palabras divinas sobre el amor de Dios.¹²⁷

3. Un tercer punto de apoyo falso es el principio de que la teología tiene la tarea de llevar las doctrinas a la armonía o incluso a un sistema. Por el contrario, la teología solo tiene la tarea de ofrecer los artículos de fe enseñados por Dios en la Escritura a partir de la Escritura, de mostrarlos y manifestarlos en la relación genuinamente establecida por Dios. Pero no se trata ni de construir un sistema en sentido estricto ni de inventar una armonía donde Dios no lo ha hecho. Los defensores de la doctrina de *intuitu fidei* afirman que la fabricación de la armonía es la tarea de la teología.¹²⁸

¹²⁷ Vea *Bericht über Synodalkonferenz 1894*, pp. 53-56 (Ensayo de Hoenecke, “Zwei Thesen über die Schwarmgeisterei”, pp. 6-60).

¹²⁸ *Ibid.*

La Cristología

La persona del Salvador
(De persona Christi)

57.

Las dos naturalezas en Cristo

(*De duabus naturis in Christo*)

Tesis I

Jesucristo es tanto verdadero Dios como también verdadero hombre.

Que Cristo es Dios fue probado en la doctrina de la Trinidad.¹²⁹ Por lo tanto, aquí necesitamos escuchar las Escrituras sobre la naturaleza humana. La Escritura enseña una naturaleza humana plena y verdadera de Cristo (*veritas et integritas humanae naturae Christi*).

La Escritura (1 Co 15:21) pone a Cristo en paralelo con Adán y así reafirma la realidad (*veritas*) de la naturaleza humana de Cristo, y también indirectamente la plenitud. Romanos 5:15 y Filipenses 2:7 enseñan lo mismo. Esto se enseña también en todos los pasajes de la Escritura que llaman a Jesús un hombre (Jn 8:40 et al.) y le asignan atributos humanos (Mt 4:2; Jn 19:28; Mt 25:37) y actividades humanas (Lc 2:46,48; Mt 4:1; 26:38).

La Escritura enseña directamente la integridad de la naturaleza humana de Cristo, ya que atribuye a Cristo las partes esenciales de la naturaleza humana (Ap 26:38; Jn 2:21; Lc 24:39). Sin embargo, debido a que la naturaleza humana de Cristo es verdaderamente humana, comparte las debilidades humanas que pertenecen a la humanidad desde la caída en el pecado, no porque esto fuera necesario, sino porque Cristo por amor a nosotros tomó estas debilidades sobre sí mismo junto con la adopción de la verdadera humanidad. Así Cristo es Dios y hombre en una sola persona, o las naturalezas divina y humana están unidas en su persona.

Toda cristología que niegue uno de estos tres factores—la deidad, la humanidad, la unión de las dos—es falsa. Por lo tanto, es una falsa doctrina destructiva que el *lóγος* solo se rodeó de la apariencia de la humanidad (docetistas, gnósticos), que Jesús no tiene una conciencia humana ni una voluntad humana (monotelistas), que realmente no tiene un alma humana desde que el *lóγος* ocupó su lugar (Apolinaris, los arrianos), o que Jesús trajo su naturaleza humana del cielo (algunos místicos, anabautistas, weigelianos). Pero también son falsas las cristologías que entienden mal los conceptos de “naturaleza” y “persona”.

En general, la naturaleza es lo que es común a varios individuos; por otra parte, la persona es la vida espiritual autoconsciente, que tiene su existencia en sí misma y no depende en su existencia ni de otra parte ni de otros, ni es comunicable en su esencia a otro.¹³⁰ En particular, el concepto de “naturaleza” se aplica de una manera diferente a Dios que al hombre. La naturaleza humana no existe para sí misma como algo real, universal, general, sino solo en el individuo; en relación con las personas, la naturaleza es solo un concepto universal, abstracto. Pero cuando hablamos de la naturaleza divina, entonces la naturaleza no es un concepto sino algo que realmente existe, una esencia

¹²⁹ Vea tomo 2, capítulo 36.

¹³⁰ Vea Chemnitz, TNC, pp. 29-36

genuina, de hecho, una que no es solo en calidad igual y común a las tres personas, sino también en cantidad es una sola divinidad, la cual está totalmente en cada persona y sin embargo es solo una en las tres, y que en el sentido más completo es Dios mismo. “En cada persona de la divinidad hay la misma esencia divina.” Las tres personas divinas son una por la identidad de la esencia divina. Por lo tanto, no se distinguen esencialmente entre sí, es decir, por la posesión de una esencia que pertenece a cada persona individual, y, por lo tanto, una persona no existe sin las otras ni fuera de ellas. Pero de esto no se deduce que en la encarnación toda la Trinidad tuviera que estar unida a la humanidad. Porque las tres personas ciertamente no se distinguen en esencia, sino más bien en la subsistencia personal. Por lo tanto, Chemnitz dice:

De la misma manera, la naturaleza divina, en cuanto es común a las tres personas de la Deidad, no asumió la naturaleza humana en un sentido absoluto, sino solo en cuanto pertenece a la persona del Hijo.¹³¹

Tesis 2

Aunque la humanidad de Jesús es una verdadera humanidad, es una humanidad impersonal y sin pecado.

La verdadera humanidad de Jesús tiene propiedades individuales por las cuales se distingue de otras naturalezas humanas.

Es impersonal. Ya Juan de Damasco elaboró dogmáticamente la ἀνπροστασία, o la ausencia de su propia subsistencia de la naturaleza humana de Jesús. Las Escrituras enseñan la impersonalidad de la naturaleza humana de Jesús ya que ciertamente dice que el Hijo de Dios asumió la humanidad o la naturaleza humana, pero no que asumió un ser humano. En este último caso, si la naturaleza humana fuera personal, entonces habría en Cristo dos egos, dos personas. Pero la Escritura siempre le da a Cristo un ego. Que en la encarnación es la naturaleza divina la que forma a la persona es enseñada en la Escritura por las declaraciones de que el Hijo de Dios se hizo hombre y tomó a la humanidad en sí mismo (Jn 1:14 et al.). En la encarnación solo la deidad puede ser la naturaleza que forma a la persona, porque la naturaleza divina nunca puede existir más que personalmente (vea Tesis 1). Pero es concebible que la naturaleza humana pueda ser impersonal sin dejar de ser naturaleza humana. En el lado espiritual, la naturaleza humana es voluntad y espíritu. Pero ambos no son todavía la persona; más bien, el ego es el algo especial que tiene los dos poderes del alma y está basado en ellos. Reconocemos aquí que la naturaleza humana no existe en ninguna parte como impersonal, pero esto no habla en contra de nuestra doctrina, porque no estamos de acuerdo en que la naturaleza humana de Cristo existió como si estuviera ya hecha y luego a través del Logos se convirtió en una persona. La formación de la naturaleza humana de Jesús, su animación, su personalización en la persona del Logos y la concepción de la naturaleza humana, que se había convertido en persona en el Logos, son actos inseparables.

Puesto que el Dios-hombre debe ser el mediador de los pecadores, su naturaleza humana debe estar sin pecado. La Escritura también declara esta necesidad de la impecabilidad (Heb 7:26,27). También declara la realidad de la impecabilidad (Isaías 53:9; Lc 1:35; 2

¹³¹. Ibid., pp. 30,31.

Co 5:21; 1 Pe 1:19; 2:22). La impecabilidad de Jesús (ἀναμαρτησία, *impeccabilitas*) incluye no solo que él realmente no pecó, sino también que no pudo pecar.

La impecabilidad de Cristo no destruye el hecho de la tentación. Según las Escrituras, Jesús aprendió la obediencia de lo que sufrió (Hebreos 5:8). Jesús ciertamente no pudo caer en la tentación; sin embargo, el haber sufrido esta tentación no fue como la exhibición fácil de una materia aprendida de memoria, sino que fue una lucha difícil y moral, acompañada de todo el dolor y el tormento de la tentación. Para usar una analogía, podemos estar seguros del éxito de un trabajo difícil, pero sigue siendo un trabajo, exigiendo la fuerza de cuerpo y alma, y no es solo la apariencia del trabajo.

Antítesis

En oposición a la doctrina de las Escrituras está Edward Irving.¹³² Afirmó que Cristo solo podría haber sido nuestro Redentor si hubiera asumido genuinamente nuestra naturaleza, la naturaleza humana caída. Su naturaleza tenía que ser pecaminosa, porque la naturaleza de su madre era pecaminosa. Precisamente por eso, aunque fue preservado por el Espíritu Santo de todo pecado genuino y no participó del pecado original, sin embargo sintió en su voluntad natural una rebelión contra la voluntad de Dios. Si Cristo nació bajo la ley, entonces no solo era susceptible sino también estaba inclinado a todo lo que la ley prohibía. Irving incluso llegó a afirmar que Cristo, según su naturaleza humana, era capaz de toda clase de maldad. Pero la redención de la naturaleza humana es precisamente esto, que él triunfó sobre el pecado en su naturaleza humana. No pocos teólogos modernos también rayan en esta falsa doctrina.

De la impecabilidad de Cristo surgen algunas distinciones únicas del alma y del cuerpo de Jesús, a saber:

1. La cooperación armoniosa de todas las partes del alma y cuerpo de Jesús.
2. Su belleza (Sal 45:3).
3. Su inmortalidad. Según la terminología de nuestros dogmáticos, Jesús es inmortal por un principio intrínseco. Porque el principio de la muerte es el pecado; y Jesús solo podía morir porque, por así decirlo, la muerte le irrumpió por fuera y Jesús se dejó vencer. Jesús no muere, sino que entrega su vida a la muerte. Y es parte de su poder divino que sometió a la muerte su naturaleza humana deificada (Jn 10:17,18).

Thomasius y otros con él enseñan falsamente que Cristo asumió la humanidad humilde que había caído en la muerte. Él dice:

Por eso no ha adquirido la naturaleza humana como era antes de la caída en el primer Adán, no en su pureza y plenitud originales, sino como se hizo como resultado de la caída, en la debilidad, capacidad de sufrir, susceptibilidad de la tentación de su condición presente: nuestra naturaleza humilde caída en el poder de la muerte, susceptible a influencias engañosas, sensual, temporalmente limitada, necesitada de redención, que la Escritura llama carne.¹³³

¹³² Nacido en 1792 en Annan en Escocia, Edward Irving fue un predicador en Londres. Murió en 1834 en Glasgow. Fue el fundador de la "Congregación apostólica", los irvingitas.

¹³³ Thomasius, *Christi Person und Werk*, vol. 2, p. 127.

Respuesta: Si la humanidad de Jesús hubiera estado realmente en el poder de la muerte, entonces su muerte no podría ser un sacrificio voluntario, y entonces el pecado, el prerequisite de la muerte inevitable, habría tenido que estar en Cristo.

Tesis 3

La encarnación, por la cual llegó a existir la persona del Dios-hombre, consistió en esto: que el Hijo de Dios (λόγος) asumió la naturaleza humana en su comunión personal y la unió de la manera más firme, eterna e insoluble a sí mismo y a su naturaleza divina, es decir, de modo que de ninguna manera ambas naturalezas están fusionadas en sí mismas o mezcladas entre sí.

La Escritura describe el secreto de la encarnación generalmente como hacerse carne (Jn 1:14; Ro 9:5; 1 Ti 3:16). Gálatas 4:4 da el modo externo, a saber, que ocurrió a través de un verdadero nacimiento humano. Hebreos 2:14,16 da la esencia interna de la encarnación, según la cual la encarnación consiste en la asunción de la naturaleza humana, por lo tanto, en la adopción de la naturaleza humana, descrita anteriormente, en la unidad más íntima e insoluble con la persona y la naturaleza divina del Hijo de Dios, pero sin mezcla alguna.¹³⁴

Los dogmáticos llaman al acto de unión la unificación personal (*unitio personalis*), y lo distinguen de la condición permanente que resulta de ella, es decir, de la unión personal o hipostática (*unio personalis*). Con referencia al acto o a la unificación, hacemos las siguientes definiciones, más detalladas:

1. Concretamente, la unificación, la asunción y la encarnación, también la asunción y la concepción, convergen como un mismo acto, pero en abstracto se pueden distinguir.
2. En cierto modo, la encarnación es obra de toda la Trinidad; la creación de la naturaleza humana de Cristo, su conexión con el λόγος, es una *opus ad extra* unida. Quenstedt llama a esto “la encarnación inicial, ya sea considerada en razón de su comienzo y realización, o de su producción de la naturaleza humana”¹³⁵ Gerhard tiene para esto la frase “operación común” de toda la Trinidad. Pero en cierto modo la encarnación pertenece solo al λόγος, en la medida en que no es solo el productor interesado de la misma, sino también su sujeto. Quenstedt llama a esto la encarnación considerada por su propósito; Gerhard la designa como una operación individual.
3. En la encarnación el λόγος es activo y la naturaleza humana es pasiva, pues el Hijo asumió la humanidad; él es el que asume, y la naturaleza humana es la que es asumida. Quenstedt escribe: “De hecho, estas dos partes (es decir, las dos naturalezas que forman una) tienen un método de actuar, otro de permitir.”¹³⁶

¹³⁴ Vea Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, secc. I, tesis XXVI, p. 83.

¹³⁵ *Ibid.*, tesis XXIV.

¹³⁶ *Ibid.*- tesis XXV, nota, p. 83.

4. En la encarnación el λόγος no está vestido de la naturaleza humana sino la penetra. Colosenses 2:9 enseña esto: “Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad”. Puesto que en él, en toda la persona de Cristo, la Deidad mora, así mora en el alma humana de Jesús; y tal habitación no es concebible de otro modo que esto, el λόγος, la Deidad, penetra todos los poderes espirituales. Pero así como el alma penetra el cuerpo, así también el λόγος penetra el alma. Así la encarnación es una penetración total de la humanidad por la Deidad (περιχώρησις, inmanencia, permeación, penetración); de hecho, la humanidad es penetrada por la Deidad no solo virtual y efectivamente sino también real y sustancialmente. Quenstedt dice:

La plenitud de la Deidad del Hijo de Dios ciertamente habita la naturaleza humana de Cristo ὄντως καὶ ἀληθῶς, verdadera, real y sustancialmente, tal como la mente habita el cuerpo unido a ella.¹³⁷

Porque de acuerdo con Colosenses 2:9, no la plenitud de los poderes de la Deidad sino la Deidad misma mora en Cristo. En este punto el calvinismo niega las Escrituras.

5. En virtud de la encarnación como la penetración de la humanidad por toda la Deidad, la Deidad no está fuera de la naturaleza asumida. Toda la plenitud habita en Jesús (Col 2:9). No es como la unión mística según la cual todo el Cristo está en el creyente, pero no totalmente, de modo que ya no esté fuera del creyente. Quenstedt escribe: “Porque en ellos (es decir, en los creyentes) la plenitud de la Deidad en verdad habita de esta manera (es decir, a través de la presencia de la gracia, pero no por la asunción y la unición personal), pero no totalmente, porque la Deidad total está también fuera de los santos y creyentes”¹³⁸.

6. Esta unión personal es eternamente permanente; el λόγος y la humanidad están inseparablemente conectados entre sí. Sin duda, Colosenses 2:9 no enseña esto como Quenstedt piensa (“morar” ciertamente implica una morada, pero no sin más, un morar eterno; vea Mt 2:23; 23:21), sino más bien, la eternidad de la unión sigue del Salmo 110:4; Hebreos 5:6; y 13:8.

Esta unión tiene un resultado verbal y real.

El resultado verbal es que de la unión siguen ciertas declaraciones, proposiciones o predicaciones individuales, por ejemplo, “el Verbo se hizo carne”, (Jn 1:14); “Dios fue manifestado en carne” (1 Ti 3:16); “por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también participó de lo mismo” (Heb 2:14). Hay que tener en cuenta lo siguiente:

1. El tema de estas proposiciones es siempre la persona sencilla del Hijo de Dios. Las frases en las que la persona compuesta (σύνθετος), el Hijo de Dios ya hecho hombre, es el sujeto, por ejemplo, Cristo, Jesús, Salvador, no son proposiciones que proceden del acto de la unión.

¹³⁷ Ibid., tesis XXVII, obs. III, p. 85.

¹³⁸ Ibid., p. 85.

2. Estas proposiciones no son recíprocas, como tampoco lo es todo el acto de unión. Es falso decir que el hombre se ha convertido en Dios. La humanidad es pasiva; el Hijo es el que habita; la humanidad es la que es habitada (Col 2:9).

El resultado real es la ya mencionada unión personal o hipostática. Porque según Gerhard, “la diferencia entre el estado y el acto de unión es tal que el acto pasa, pero el estado continúa”.¹³⁹ También el sujeto es diferente. Para el acto de unir, es la persona simple, es decir, el λόγος solo; pero la condición que resulta del acto de unión, la unión, es la persona compuesta (σύνθετος), el Dios-hombre, θεάνθρωπος.

Esencialmente, la unión hipostática incluye dos cosas:

1. Ambas naturalezas tienen una persona en común. Quenstedt dice: “Tienen participación o comunión en una misma hipóstasis (1 Ti 2:5)”.¹⁴⁰ Las Escrituras testifican ampliamente de la unidad de la persona al describir el ego del Salvador como tan consciente de su vida eterna con Dios antes del tiempo como de su vida temporal en la carne desde su nacimiento como su vida. El mismo ego declara que vino del Padre y su regreso al Padre por la muerte temporal. En ninguna parte el discurso de Jesús traiciona un conflicto personal. Habla regularmente de sí mismo como una persona en la que la Deidad y la humanidad están unidas.

Nuestros dogmáticos también enseñan esta unidad personal. Naturalmente, no implica una contradicción cuando llaman a la persona de la unión hipostática una persona compuesta, σύνθετος, ya que no quieren con ello establecer dos egos sino solo decir que la persona de Cristo es común a ambas naturalezas unidas.

2. Las dos naturalezas están insoluble y muy íntimamente presentes entre sí. Esta es la segunda cosa que la unión hipostática incluye esencialmente. Quenstedt escribe: “La presencia mutua de las naturalezas en cada una de ellas es personal, íntima y continua (Jn 1:14; Col 2:11).”¹⁴¹ Colosenses 2:9 claramente enseña que después de la encarnación ninguna de las dos naturalezas está sin o fuera de la otra. Toda la humanidad, toda la carne, está penetrada por todo el λόγος, y ambas naturalezas tienen una personalidad; una no puede estar fuera de la otra, sino ambas deben estar constantemente presentes íntimamente la una con la otra. Toda separación de las naturalezas va en contra de las Escrituras, pero también toda mezcla. Colosenses 2:9 muestra esto. Ciertamente enseña la unión íntima, pero también prohíbe toda mezcla; sin embargo, distingue claramente a las naturalezas como habitando y habitada.

Cuando se trata de comprender completamente la naturaleza de la unión y describirla de acuerdo a ella, entonces toda la teología debe confesar su incapacidad. Lo único que podemos decir correctamente es lo que no es esta unión.

1. No es una unión esencial, es decir, las naturalezas no se funden en una nueva esencia (eutiquianismo).
2. No es una unión natural, es decir, basada en el curso usual de la naturaleza y exigida por ella, como el cuerpo y el alma en el hombre fueron creados el uno para el

¹³⁹ Gerhard, *Loci*, tom III, loc. IV, § XI, p. 412.

¹²⁷ Chemnitz, op. cit., tesis XXXIII, p. 86.

¹⁴¹ Ibid.

otro y naturalmente están unidos. Por lo tanto, la afirmación de que un Dios-hombre es *a priori* necesario es una herejía.

3. No es una unión accidental, ni tampoco es tal:
 - a. Como en un sujeto donde los accidentes normalmente separados están juntos, por ejemplo, en el vino tinto su color, acidez y dulzura. La unión del Dios-hombre sería tal unión accidental si el Dios-hombre solo uniera en sí mismo ciertos accidentes divinos y ciertos accidentes humanos.
 - b. Una unión como ocurre entre un sujeto y sus accidentes, por ejemplo, en los creyentes, donde la habitación de Dios no es una unión esencial sino una conexión espiritualmente ética.
 - c. Una unión en la que dos sustancias se conectan externamente sin penetración interna, por ejemplo, como dos tablas pegadas entre sí. Aquí se opone el nestorianismo, que dice que solo se produce un contacto mutuo, συνάρεια, de las dos naturalezas.
4. No es una unión respectiva o relativa, donde existe una unión al mismo tiempo con una separación relativamente simultánea, como, por ejemplo, entre cónyuges, amigos o miembros de una iglesia. Considerado de esa manera, el hombre Jesús solo sería el agente auxiliar y subordinado del λόγος. Esa era la posición de los gnósticos y hoy es la de la cristología reformada.
5. No es una unión verbal, donde la unidad de la naturaleza solo se afirma debido a la unidad de la persona. Los calvinistas llaman a la unión de la persona una unión real, pero ellos llaman a la unión de las naturalezas solo una unión verbal.
6. No es una unión parcial, donde todo el λόγος no está unido con la naturaleza humana sino se restringe por el bien de unir y presentar un verdadero Dios-hombre y a una persona divino-humana, es decir, se despoja de la omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia. Los kenotistas modernos como Thomasius¹⁴² y otros mantienen una unión parcial.

Varios dogmáticos especifican estas definiciones negativas con modificaciones diversas, por ejemplo, no es esencial, accidental, místico (como entre Dios y la iglesia), moral (como entre amigos), verbal, sacramental. Hafenreffer enumera: Las dos naturalezas están unidas inalterablemente (una naturaleza no es hecha igual a la otra), sin confusión, inseparable e íntimamente.¹⁴³

Hay un mayor acuerdo sobre las características positivas de la unión, que es una unión personal, que las dos naturalezas tienen una persona en común, que es verdadera y real, sobrenatural, se basa en una obra especial de Dios y es eterna.

Las antítesis de los calvinistas ya han sido aludidas repetidas veces. Podemos caracterizar su visión de la relación del λόγος con la naturaleza humana de esta manera: La naturaleza humana ciertamente está en la persona del λόγος, incluso localmente en un lugar, pero la hipóstasis del λόγος no le ha sido impartida. Los calvinistas usualmente describen la unión personal como la preservación, sostenimiento y apoyo de la naturaleza humana por parte del λόγος (παράστασις, paciencia, asociación, llevar la

¹⁴² Thomasius, op. cit., vol 2, § 40, pp. 141s.

¹⁴³ Hafenreffer, *Loci*, lib. III, stat. III, loc. II, p. 326.

carne en λόγου ὑποστάσει). Esa era la posición de Nestorio, también la de papistas como Belarmino. Cristo se convierte en una especie de hombre inspirado por Dios.

La Comuni3n de las Naturalezas y su resultado verbal y real

Tesis 1

La comuni3n de las naturalezas en la persona de Cristo es la asociaci3n m1s 3ntima de ambas naturalezas, en la cual el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ penetra tan completamente la naturaleza humana con su naturaleza divina y la asimila que la naturaleza humana es tan completamente su naturaleza humana como la naturaleza divina es su naturaleza divina.

La doctrina de la comuni3n de las naturalezas se basa en las afirmaciones de las Escrituras (Jn 1:14; Col 2:9; Heb 2:14). Juan 1:14 dice: “El Verbo se hizo carne”, es decir, Dios se hizo hombre. Por consiguiente, la humanidad pertenece al Logos tanto como la divinidad. Pero de esto sigue inmediatamente la asociaci3n m1s 3ntima de las naturalezas, especialmente porque no hay ninguna diferencia real entre la persona del Logos, que entra en la humanidad, y su Deidad.¹⁴⁴ Las palabras “El Verbo se hizo carne” no ser3an verdaderas si no dijeran que la asociaci3n m1s 3ntima de las naturalezas hab3a comenzado. Sin esta asociaci3n 3ntima de las naturalezas, Cristo no podr3a ser llamado correctamente el segundo Ad1n (1 Corintios 15:45). Naturalmente, la comuni3n de las naturalezas, tambi3n llamada comunicaci3n de las naturalezas, comienza inmediatamente con la uni3n personal, como tambi3n la comunicaci3n de los atributos; no se separan temporalmente, sino que se deben distinguir abstractamente la comuni3n de las naturalezas y la comunicaci3n de los atributos. Como con la uni3n personal, as3 tambi3n con la comuni3n de las naturalezas, la naturaleza divina es activa, y la naturaleza humana es pasiva y recibe la acci3n.

Nestorio neg3 la comuni3n de las naturalezas. 3l y sus seguidores afirmaron que solo de acuerdo al nombre participaba el hijo de Mar3a en el Logos, no de manera diferente de como Mois3s era llamado hijo de Dios y Sa3l era llamado el ungido de Dios.

Dios no est1 en 3l, porque fue formado en el vientre de Mar3a... sino, como Dios est1 en el que es asumido por causa de aquel que lo adopt3 y as3 se une al adoptado, junto con 3l se llama Dios.¹⁴⁵

Los calvinistas tienen la misma posici3n. Conceden que la persona del Logos sea comunicada a la naturaleza humana; por lo tanto, tambi3n conceden una asociaci3n indirectamente mediada de las naturalezas, pero niegan una asociaci3n directa, verdadera y real de las naturalezas. Ellos distinguen la uni3n personal como doble, es decir, como inmediata en la medida en que ambas naturalezas tienen a la persona en com3n y como mediata en la medida en que las naturalezas tambi3n tienen una cierta asociaci3n a trav3s de la 3nica persona. Esta distinci3n es insostenible, puesto que en verdad la persona del Logos y su naturaleza divina son id3nticas, y por lo tanto la

¹⁴⁴ Vea Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, memb. I, secc. I, tesis XXXVI, p. 87.

¹⁴⁵ Vea Ibid., secc II, cu. VI, ant3tesis II, p. 143.

Deidad ciertamente no puede ser comunicada por medio de la persona a un tercero, aquí la humanidad.¹⁴⁶

Los calvinistas dicen que la doctrina luterana de la comunión de las naturalezas debe ser rechazada, ya que de lo contrario se desprendería, por ejemplo, de Juan 1:14, del que se ha de probar la doctrina luterana, que la naturaleza divina se hizo corpórea. Respuesta: La doctrina luterana no está hablando de una transformación del Logos en humanidad, sino solo de la asociación más íntima. El alma humana tiene ciertamente la asociación más íntima con el cuerpo, aunque no se vuelva corpórea. Que lo que los calvinistas interponen no se debe concluir de Juan 1:14 es demostrado por Colosenses 2:9.

Tesis 2

El resultado verbal de la comunión de las naturalezas son las proposiciones personales, en las que los nombres personales tomados de ambas naturalezas se expresan recíprocamente el uno del otro, es decir, de una manera única e inusual.

La Escritura enseña estas proposiciones, puesto que a menudo añade atributos de la naturaleza humana a los nombres personales según la naturaleza divina, por ejemplo, en el Salmo 110:1 el nombre personal divino “Señor” tiene el atributo humano “sentarse, etc.”. (Mt 22:44,45; Lc 20:42); por el contrario, añade atributos de la naturaleza divina a los nombres personales según la naturaleza humana (Is 9:6; Mt 1:21,23; 16:13,16; 1 Co 15:47; Lc 1:30). En lugar de atributos en el predicado, a menudo hay incluso nombres concretos de una u otra naturaleza (por ejemplo, Jer 23:5; Sal 110:1; Mt 22:44,45; Is 9:6; Mt 1:21: “Una virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Emanuel» (que significa: «Dios con nosotros»)).

De acuerdo con el modelo de la Escritura, por lo tanto, nosotros justamente también usamos otras proposiciones que no ocurren palabra por palabra en la Escritura, por ejemplo, el hombre Jesucristo es Dios; Dios es hombre. La Escritura tiene proposiciones que son exactamente sinónimas.

Por otro lado, consideramos ilegítimo, porque no tiene ningún modelo en las Escrituras, usar proposiciones en las que el sujeto no es un nombre concreto de la naturaleza (Dios, Hijo de Dios, λόγος, Señor, Hombre, Hijo de María) sino un nombre abstracto de la naturaleza (naturaleza humana, carne, humanidad). Las frases “La humanidad es Dios” y “La carne se ha convertido en Dios” serían ilegítimas. Han sido usadas por teólogos luteranos solo aquí y allá en escritos devocionales en los que se apartan algo de la exactitud dogmática. Tales oraciones eran muy populares entre los eutiquianos como expresiones de su falsa doctrina.

Las oraciones en las que el sujeto es un nombre concreto de la persona, por ejemplo, Cristo, Jesús, Mesías, Emanuel, mediador, etc., no se deben considerar proposiciones personales que resultan de la comunión de las naturalezas. Tales oraciones serían: Cristo es Dios; Cristo es hombre. La frase “Cristo es Dios” puede ciertamente ser analizada en esta declaración: Cristo es Dios según su deidad, tanto como en esta declaración: Cristo es Dios según su humanidad. Que alguien use tales proposiciones todavía no es prueba de que crea en la comunión de las naturalezas. Señalan más hacia la distinción de

¹⁴⁶ Vea *ibid.*, antítesis III, p. 143.

las naturalezas que hacia su unión. Por lo tanto, no son proposiciones personales genuinas.

Como dice la tesis, sobre la base de la comunión de las naturalezas en el Dios-hombre, Cristo, la humanidad es lo que pertenece directamente a Dios como suya e indisolublemente, como la humanidad lo es de cualquier persona humana. Que esto es cierto se declara en las proposiciones personales. Por lo tanto, no son proposiciones verbales vacías, como si no se ajustaran a la realidad, sino que son reales y verdaderas; tampoco son tropas figurativas, sino que su significado es literal y en sentido propio. Y debido a que no pueden ser declarados de nadie más que del Dios-hombre, son justamente llamados únicos e inusuales, obviamente en referencia a la naturaleza y a la lógica, no en referencia a las Escrituras donde ellos frecuentemente ocurren acerca de Cristo. Finalmente, las proposiciones personales tampoco son idénticas donde una descripción de una naturaleza es declarada de la otra, pero sin embargo se entiende de la primera. Por ejemplo, la frase “El Hijo de Dios es el Hijo de María”, se entendería idénticamente si solo dijera: “El hombre unido a la Deidad es el Hijo de María.” Pero las proposiciones personales tampoco son esenciales. La frase “Dios es hombre” no significa “A la esencia de Dios pertenece también la humanidad”.

Los que enseñan la falsa doctrina en relación con las proposiciones personales son:

1. Nestorianos y socinianos. Ambos las rechazan por completo.
2. Calvinistas. Explican las proposiciones personales no solo como puramente verbales sino también como figurativas, trópicas, sinecdóquicas y habituales. Danäus escribe:

La proposición: Este Dios es hombre, al menos por razón de que la persona, es verdadera, pero por razón de la naturaleza divina no puede ser una verdadera predicación, porque la Deidad de Cristo no es humanidad.¹⁴⁷

Zwinglio explicó las proposiciones personales como figurativas. Afirmó que en los pasajes de la Escritura que afirman una proposición personal, se produce un “ἀλλοίωσις”, una confusión retórica. Por ejemplo, cuando dice que Cristo murió, Cristo aquí es solo la naturaleza humana y no el Dios-hombre Cristo.¹⁴⁸

Tesis 3

El resultado real de la comunión de las naturalezas es la comunicación de atributos, o el compartir las características de una naturaleza con la otra, que se describe en los tres géneros, a saber, el genus idomaticum, el genus majesticum y el genus apotelesmaticum.

En el sentido estricto, la gente entiende “atributo” (*idioma*) como la característica que distingue una cosa de otra; sin embargo, en el sentido amplio la gente entiende que también incluye actividades, y es en este sentido más amplio que estamos usando “atributo” aquí. No podemos aquí olvidar las diferentes relaciones de esencia y atributo en referencia a la Deidad y a la humanidad. Con respecto al Logos, esencia y atributo

¹⁴⁷ Danäus, *Contra Chemnitium*, cap. XII, p. 295.

¹⁴⁸ Vea FC DS VIII:39; *Libro de Concordia*, p. 650, 651.

son idénticos; con respecto a la humanidad no lo son, pues los atributos se distinguen de la esencia. Depende de esta distinción el hecho de que en el segundo *genus* de la comunicación de atributos, el *genus majesticum*, las características divinas pueden ser compartidas con la naturaleza humana abstracta, porque pueden pertenecer a ella como realmente propias sin llegar a ser parte de la esencia de la naturaleza humana; pero las características humanas no pueden ser compartidas con la naturaleza divina abstracta, pues se convertirían en parte de la esencia divina, puesto que en Dios la esencia y las características son idénticas. Además, la palabra “comunicación” no quiere decir que los atributos sean comunes a ambas naturalezas, por ejemplo, que la naturaleza humana posea los atributos divinos de la misma manera que los atributos humanos; eso sería la abolición y destrucción de las naturalezas. Porque la naturaleza cambia cuando se admiten nuevos atributos en la esencia. Por lo tanto, uno no puede considerar la comunicación de los atributos como si junto con los atributos se compartiera la esencia. Por lo tanto, no es esencial, o una comunicación *κατὰ μέθεξιν* (participación), por la cual cambia una esencia y definición en otra. Es más bien una comunicación en base de la unión personal de las naturalezas, una comunicación *κατὰ συνδύασιν* (emparejamiento), en la que dos naturalezas están tan unidas que sin mezclar y sin abolir la distinción de la esencia, una participa de las características, poderes y virtudes de la otra. Quenstedt escribe:

Así como la característica del fuego nunca se convierte en la característica del hierro, sin embargo, a veces, cuando el hierro y el fuego se unen (*συνδυάζονται*) para que el fuego penetre en el hierro, entonces el fuego comunica al hierro su poder de arder y brillar.¹⁴⁹

Este compartir de las características tiene lugar, de acuerdo a las declaraciones de la Escritura, de la naturaleza a la persona, y de naturaleza a naturaleza. Por consiguiente, hay varios tipos de compartir. Muchos teólogos (Mentzer) cuentan dos tipos (*genera*), la mayoría cuenta tres, muchos cuatro (Brochmand, los de Württemberg). Gerhard considera que la división cuádruple está muy bien fundada (también es puramente lógica),¹⁵⁰ pero la división triple es sancionada por la Fórmula de Concordia y, por lo tanto, se le debe dar la preferencia. Así que también presentaremos tres *genera*, a saber, el *genus idiomaticum*, el *genus majesticum*, y el *genus apotelesmaticum*.

Incluso la disposición de estos *genera* difiere entre los dogmáticos. Muchos siguen un orden de enseñanza (*ordo doctrinae*), que va de lo más fácil a lo más difícil, y así tienen el orden *genus idiomaticum, apotelesmaticum, majesticum*; otros siguen un orden orgánico (*ordo naturae*), como lo hacemos nosotros, puesto que el *genus apotelesmaticum* se basa esencialmente en el *genus majesticum*. El primer dogmático luterano que trata la doctrina de estos *genera* es Martin Chemnitz en *Las dos naturalezas en Cristo*. presentaremos la prueba bíblica para la comunicación en general cuando consideramos los *genera* individuales.

Antítesis

En oposición a las enseñanzas bíblicas de Chemnitz están los siguientes

¹⁴⁹ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. 1, secc. 1, tesis LII, nota II, p. 92.

¹⁵⁰ Gerhard, *Loci*, tom III, loc. IV, cap. X, § CLXXXII, p. 469.

1. Eutiquianos, que hacen de la comunicación de atributos una confusión esencial de las naturalezas. Enfatizan tanto la naturaleza divina de Cristo que la naturaleza humana se convierte en una naturaleza fantasma.

2. Los nestorianos, que niegan totalmente la comunicación de los atributos. Ellos mantienen las dos naturalezas en Cristo tan separadas que ya no hay una sino dos personas en Cristo. Gerhard dice de Nestorio:

Nestorio debe ser censurado principalmente porque trató de introducir una distinción entre la proposición: Cristo sufrió y murió (lo que él permitió), y Dios sufrió y murió (lo que él negó).¹⁵¹

Por lo tanto, María no dio a luz a Dios, sino solo al hombre Jesús; ella no es θεοτόκος, sino χριστοτόκος.

3. Calvinistas. Permiten la comunicación de atributos en consideración de la persona, ya sea nombrada de acuerdo a una u otra naturaleza, pero no en consideración de las naturalezas. Solo tienen una comunicación de sonidos y habla, no de características. Cuando las Escrituras dicen algo humano acerca de Dios, o algo divino acerca del hombre, entonces estas son frases que no se ajustan a nada real. Beza explica: “El κοινονία ιδιομάτων no es real; porque si fuera real, no sería unión sino confusión”.¹⁵² En el libro de Neustadt dice: “La predicación de cosas humanas a Dios y de cosas divinas al hombre, en cuanto se aplican a las naturalezas, en tal grado son solo palabras”.¹⁵³ Y en *Consensus orthodoxus*, “No hay comunión de las naturalezas entre sí. El que Dios sufrió y murió es real en la medida en que es hombre, pero nominal en la medida en que es Dios”.¹⁵⁴

4. Papistas. Ellos toman una posición similar a la de los calvinistas. Belarmino dice:

En segundo lugar, la comunicación de los atributos se deriva de la unión hipostática; esta comunicación no es en realidad real con respecto a las naturalezas, como si la Deidad misma se hiciera capaz de sufrir y la humanidad se hiciera realmente omnipotente, como quieren los luteranos; pero tampoco es del todo verbal, como Beza quiere en su libro contra Brenz, y Pedro Martyr en *Dialogo de duabus naturis*. Pero sí es real, pero solo con respecto a la hipóstasis de ambas naturalezas, y no con respecto a las naturalezas mismas.¹⁵⁵

Tesis 4

El genus idiomaticum significa que los atributos de cada una de las dos naturalezas se asignan a la persona del Dios-hombre, es decir, tanto a la persona concretamente como a la naturaleza concretamente.

¹⁵¹ Ibid., secc. II, cu. IX, antítesis 1, p. 155.

¹⁵² Beza, *Contra Westphalen*, vol. I, p. 230. Citado por Quenstedt, op. cit.

¹⁵³ En Quenstedt, op. cit. *Neustadiensium admonitio christiana de libro concordiae*.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Belarmino, *Disputationes*, tom. I, lib. III, *De incarnatione*, cap IX, 7, p. 321.

Este *genus* es establecido por declaraciones de las Escrituras como Hebreos 13:8; 1 Corintios 2:8; Juan 8:50; y pasajes similares. El sujeto de las frases es Cristo y el Señor de la gloria, es decir, toda la persona divina-humana o el λόγος ἔνσαρκος o la persona σύνθετος, es decir, parcialmente según la naturaleza divina (Señor de la gloria, un nombre concreto de la naturaleza divina) y parcialmente según la naturaleza humana (Jesucristo, un nombre concreto de la persona). A este sujeto se le atribuyen atributos parcialmente divinos (eternidad, Hebreos 13:8) y parcialmente humanos (morir, 1 Corintios 2:8). Tales ejemplos bíblicos nos dan el derecho en general para atribuir atributos humanos (nacer, morir, etc.) y atributos divinos (crear, ser omnipotente, etc.) a la persona entera, el Dios-hombre. Así que es bíblicamente correcto decir: Cristo, el Dios-hombre, nace, ha sufrido, ha muerto; Cristo, el Hijo eterno de Dios, fue crucificado; Cristo, el Dios-hombre, es eterno, ha creado todas las cosas; Cristo, el Dios-hombre, el hijo de María, es omnisciente, es el Creador del cielo y de la tierra. Si tan solo nos aventuráramos a decir: Cristo, el hombre, ha muerto; o: Cristo, el Hijo de Dios, creó todo, entonces no habría verdadera comunicación de atributos allí, sino las naturalezas estarían separadas de una manera nestoriana-calvinista.

Sin embargo, este *genus* se opone directamente a la falsa doctrina nestoriana y al ἁλλοίωσις equivalente de Zwinglio. Veán a Quenstedt, que dice: Estas declaraciones tienen la intención de expresar: “Digo, verdadera y propiamente, es decir, sin el ἁλλοίωσις de Zwinglio”.¹⁵⁶

Dado que el *genus idiomaticum* no solo incluye los casos en los que los atributos de ambas naturalezas se atribuyen a la persona en concreto (Cristo, Jesús) sino también aquellos en los que los atributos se atribuyen a la naturaleza en concreto, incluso a cualquiera de ellas, existen en este *genus* tres variedades o especies:

1. Intercambio (*alternatio*), ἀντίδοσις, donde los atributos de ambas naturalezas se atribuyen a la persona concretamente (Heb 13:8; Ro 9:5; 2 Co 13:4; 1 Pe 3:18).
2. Apropiación, ἰδιοποίησις, donde los atributos de la naturaleza humana se atribuyen a la naturaleza divina (Dios, Hijo de Dios, Logos) concretamente (Hch 13:25; 20:28; 1 Co 2:8; Gál 2:20).
3. Comunicación de las cosas divinas, κοινωνία τῶν θείων, donde debido a la unión personal los atributos de la naturaleza divina se atribuyen concretamente a la naturaleza humana (Jn 6:62; 8:58; 1 Co 15:47).

El sujeto en todas estas declaraciones nunca es los nombres abstractos de la naturaleza divina o humana (Deidad, humanidad)—porque la Escritura no habla de esa manera, y por lo tanto, nuestra confesión rechaza esa manera de hablar¹⁵⁷—sino siempre la persona de todo el Dios-hombre, ya sea nombrada de acuerdo a la persona (Jesús, Cristo, Emanuel), la naturaleza divina (Dios, el Hijo de Dios, el Logos), o la naturaleza humana (el hombre, el Hijo del Hombre, el hijo de María).¹⁵⁸

Para evitar cualquier apariencia del error eutiquiano, la gente suele especificar con mayor precisión mediante las llamadas partículas distintivas a cuál de las naturalezas pertenecen realmente los atributos que se atribuyen a la persona en su

¹⁵⁶ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. I, secc. I, tesis LXII, nota, p. 95.

¹⁵⁷ FC DS VIII:36,41-62, *Libro de Concordia*, p. 650-656.

¹⁵⁸ Veá Quenstedt, op. cit., tesis LIX, nota, p. 93.

totalidad, de modo que siempre queda claro que los atributos no pertenecen a ambas naturalezas de la misma manera que originalmente pertenecían a una naturaleza como la suya propia. Hafenreffer escribe:

Aunque en este tipo de lenguaje, los atributos de ambas naturalezas se atribuyen a la persona de Cristo, no llegan a ser característicos de ambas naturalezas, sino que permanecen característicos de la naturaleza a la que son características; sin embargo, se atribuyen a Cristo, porque hay una hipóstasis de las dos naturalezas que es al mismo tiempo Dios y hombre. Por lo tanto, un atributo predicado acerca de Cristo puede no ser considerado característico de ambas naturalezas; más a menudo se muestra a través de partículas distintivas a cuál naturaleza se le debe atribuir.¹⁵⁹

La Escritura misma a menudo hace esto, por ejemplo, Hechos 2:30, “que de su descendencia en cuanto a la carne” (κατὰ σάρκα es, sin embargo, dudoso en este pasaje); Romanos 9:5, “de los cuales, según la carne, vino Cristo,”; 1 Pedro 2:24, “Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo” (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ); y 1 Pedro 3:18, “muerto en la carne” (σαρκί). Para todo este genus con sus especies los padres de la iglesia tienen los términos ἐναλλαγή, ιδιοποίησις, ιδιοποιία, ἀντίδοσις, ἀλλοίωσις (el último, sin embargo, no con el significado de Zwinglio).

Tesis 5

El genus majestaticum o auchematicum consiste en que el Hijo de Dios comparte los atributos de su naturaleza divina, su majestad y gloria, con la naturaleza humana asumida para posesión, uso y designación comunes.

Las Escrituras enseñan este genus de la siguiente manera:

1. En general (*in genere*).

Según Colosenses 2:9 la plenitud de la Deidad mora en Cristo. Pero debe morar en Cristo no según su Deidad sino según su humanidad, pues de lo contrario equivaldría al absurdo de que la Deidad mora en la Deidad. Si eso es cierto, entonces la plenitud de la Deidad debe ser compartida con la humanidad. Además, según la Escritura, la naturaleza humana tiene la personalidad del Logos como su propia personalidad. Pero puesto que en Dios la personalidad no puede distinguirse y separarse en absoluto de la naturaleza divina, la majestad divina, es decir, las perfecciones divinas, deben ser compartidas en su totalidad con la naturaleza humana; debe haberlas recibido para su posesión y uso. Según el Salmo 45:7, Dios ha ungido al Mesías sobre todos sus compañeros. Ya que los compañeros son humanos, lo que fue ungido en el Mesías es la naturaleza humana. El pasaje también da testimonio de la participación de la majestad divina con la naturaleza humana de Jesús, porque Hechos 10:38 muestra que lo que fue compartido es la majestad divina; según este pasaje, lo que fue compartido por la unción es el poder de hacer milagros, por lo tanto, la majestad divina. Además, según la Escritura, a Cristo se le dio en el tiempo, según la naturaleza humana, una gloria y majestad que tuvo desde la eternidad (Jn 17:5), que fue revelada en milagros (Jn 2:11), y que es la gloria del unigénito Hijo del Padre (Jn 1:14), así una gloria infinita e

¹⁵⁹ Hafenreffer, *Loci*, lib. III, stat. III, loc. II, II, I, p. 363.

inconmensurable, es decir, la verdadera majestad divina. Así la Escritura enseña en general el compartir la majestad divina con la naturaleza humana.

2. En particular (*in specie*).

En particular, la Escritura enseña este *genus* mediante la concesión del nombre divino (Lc 1:35). Cristo es innegablemente llamado el nacido de María de acuerdo a su naturaleza humana, pero de acuerdo a la misma naturaleza él es aquí llamado Dios; así la majestad divina es aquí claramente compartida con la naturaleza humana como un nombre (*ad denominationem*). De la misma manera, según Hechos 2:36, Cristo es hecho Señor; esto se refiere no a la Deidad en Cristo sino a la humanidad, ya que de acuerdo a la Deidad él es el Señor eterno y no puede primero ser hecho así ahora.

El compartir la majestad divina con la naturaleza humana para su posesión y uso también se enseña en particular en los pasajes que dan testimonio de la concesión de características divinas (omnipotencia—Lc 2:40; Jn 17:2; Mt 28:18; 1 Pe 4:11; omnisciencia—Col 2:3; Jn 2:25; 21:17; omnipresencia—Mt 28:20; Jn 14):23) y de obras divinas (dar vida—Jn. 5:21; juzgar—Jn. 5:27, con referencia expresa a la humanidad; venir como juez—Mt. 24:30, otra vez con referencia a la humanidad; sentarse a la diestra de Dios—Mc. 16:19, otra vez con referencia obvia a la humanidad, puesto que de acuerdo a la Deidad él se sienta a la diestra desde la eternidad).

Así, el hecho de compartir las características divinas con la naturaleza humana se desprende con certeza de la Escritura. ¿Cuándo comienza? Respuesta: con la concepción como con la primera instancia de la unión personal. Quenstedt escribe: “El momento de esta comunicación en cuanto a la posesión de estos dones divinos es el mismo que el momento de la concepción”.¹⁶⁰ Debido al estado de humillación, nuestros dogmáticos aquí observan que las características divinas fueron ciertamente compartidas con la naturaleza humana de Cristo desde el momento de la concepción en adelante para la posesión (*πρὸς τὴν κτῆσιν*) tanto como para el uso (*πρὸς τὴν χρῆσιν*), con la distinción de que la posesión fue inmediatamente completa pero el uso se completó solo en la exaltación.

Así se establece la existencia de la comunicación de atributos; ahora necesitamos definir la forma de esa comunicación. En primer lugar, hay que decir que la comunicación no es mutua (*reciproca*), pues la naturaleza divina no puede sufrir ningún cambio en sus atributos, porque ella misma es idéntica a sus atributos. Por lo tanto, la comunicación es unilateral. La majestad divina, es decir, la abundancia de características (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, inmutabilidad, inconmensurabilidad) es compartida con la naturaleza humana. Para que este compartir de la infinidad divina y la inconmensurabilidad no sea entendido como abolición y destrucción de la naturaleza humana, que en sí misma es todavía finita, la gente se apoya en la distinción de los atributos transitivos, operativos (*ἐνεργητικά*) (omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia) y los atributos inmanentes (infinidad, inconmensurabilidad, eternidad). Ambos tipos de atributos son compartidos para la habitación y la posesión, pero solo los atributos transitivos son compartidos para su uso y denominación inmediata (*ad usurpationem et immediatam praedicationem*), o en general inmediatamente; por otro lado, los atributos quiescentes o inmanentes son compartidos solo mediatamente, o por

¹⁶⁰ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. 1, secc. 1, tesis LXXVII, p. 101.

medio de un atributo operativo. Así, la posesión de la omnipresencia, la omnipotencia y la omnisciencia también produce la posesión de la inconmensurabilidad y la infinidad. Quenstedt dice:

Además, esta comunicación es mediata o inmediata; es mediata en lo que concierne a los atributos ἀνεέργητα, pero inmediata en lo que concierne a los atributos ἐνεργητικά.¹⁶¹

Así se puede decir en conformidad con las Escrituras: La humanidad de Jesús tiene omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, eternidad, inconmensurabilidad, infinidad; y más allá: La naturaleza humana de Jesús es omnipotente, omnipresente, omnisciente; pero no se puede decir: La naturaleza humana de Jesús es infinita, eterna, inconmensurable. Gerhard lo hace muy obvio a partir de la relación entre el alma y el cuerpo. El alma, aunque en sí misma es una unidad indivisa, comparte con el cuerpo el poder de sentir, etc., pero no su espiritualidad e inmortalidad. También llama la atención sobre el hecho de que la Escritura se contradeciría a sí misma si enseñara que la eternidad era compartida con la humanidad de Cristo, especialmente porque enseña que esta comenzó en el tiempo. Además, el compartir la eternidad en un momento determinado para llegar a ser eterno ya sería en sí mismo la abolición de la eternidad.

Al compartir su divina majestad, el Logos no la pierde, obviamente, sino que sigue siendo el sujeto especial, inmediato, formal y original de la majestad; la naturaleza humana solo la tiene δευτέρως, ἐμμέσως, es decir, producido por la unión personal. Que la comunicación de atributos ocurriendo de esta manera tiene como meta la redención y ocurre por causa de la redención lo declaran Hebreos 7:26 y Romanos 8:3.

Tesis 6

Con respecto al genus majestaticum o auchematicum, el calvinismo se opone a la doctrina de las Escrituras; pero también dentro de la iglesia luterana ha surgido polémica con respecto a este genus, más precisamente sobre la característica que en particular forma el objeto de la antítesis calvinista, a saber, la omnipresencia.

La antítesis calvinista y la controversia de la iglesia luterana contra el calvinismo

Los calvinistas también hablan de ciertas excelencias (ἀουχήματα) que se compartieron con la naturaleza humana de Jesús. Pero según los calvinistas, estas son:

propiedades no esenciales de Dios, sino sólo dones creados de gracia, disposiciones como se llaman, que se relacionan en parte con el cumplimiento de la naturaleza humana, en parte con el cumplimiento de la obra del Mediador, en parte con el honor de la cabeza de la iglesia”.¹⁶²

La glorificación de la humanidad de Jesús así producida “no es diferente en género ni especie de la glorificación de los benditos ángeles y personas, sino solo en cantidad”.¹⁶³ Por lo tanto, para cortar todos los malentendidos y ambigüedades, nuestros dogmáticos explican que aquí no se trata de dones y disposiciones finitas, sino de lo verdaderamente

¹⁶¹ Ibid., tesis LXXX, p. 102.

¹⁶² Zanchius, *Disp. de praedicatis post unionem*, tesis 46.

¹⁶³ Sohn, *disput. Heidelb.* VII, tesis 55.

divino e infinito, como enseña la Escritura (Col 2:9; Sal 45:7; Jn 3:13).¹⁶⁴ Los calvinistas rechazan decididamente esto: que la infinita majestad divina sea compartida con la naturaleza humana para su posesión, uso y denominación; que la naturaleza humana de Jesús sea genuinamente omnipotente, omnisciente, omnipresente. Beza llama a la doctrina luterana de la comunicación de atributos “una blasfemia horrible, impía y vil”.¹⁶⁵ Frases como “La carne de Cristo vivifica”, tal vcomo afirman los calvinistas, deben ser explicadas por el ἀλλοίωσις de Zwinglio, por ejemplo, “El Hijo de Dios, que asumió la carne, vivifica”.

La omnipresencia comunicada de la naturaleza humana de Cristo

La polémica calvinista está dirigida no solo contra la omnisciencia, el poder vivificante y la adoración de la naturaleza humana de Cristo, sino muy especialmente contra la omnipresencia, naturalmente por consideración a su falsa doctrina de la Cena del Señor. Después del preludeo entre Lutero y Carlstadt, la controversia doctrinal se desarrolló después, particularmente entre Lutero y Zwinglio. Este rechazó la omnipresencia; Lutero la mantuvo, tanto de las palabras de las Escrituras sobre la Cena del Señor como de la unión personal que colapsaría si la humanidad de Jesús no estuviera presente en la Cena del Señor. Zwinglio operaba constantemente con su ἀλλοίωσις. “La Palabra se ha hecho hombre” significa a través de su intercambio: El hombre se ha convertido en Dios, pero esto otra vez: El hombre es asumido en la hipóstasis del Logos. Para Zwinglio la naturaleza humana de Jesús se vuelve completamente insignificante. Confiar en la muerte de Jesús significa confiar en Dios que, según la naturaleza humana, sufrió la muerte. Porque la carne no sirve para nada, ni en el pan ni en la cruz; tampoco la sangre purifica de los pecados, sino solo el Espíritu. Bullinger y Beza hablaron con el mismo desprecio de la carne de Jesús. Lutero declaró su firme posición sobre la controversia con las palabras:

Mis fundamentos, en los cuales descanso en este asunto, son como sigue: El primero es este artículo de nuestra fe, que Jesucristo es esencial; natural, verdadero, completo Dios y hombre en una sola persona, indiviso e inseparable. La segunda, que la mano derecha de Dios está en todas partes.¹⁶⁶

Por lo tanto, Lutero a menudo operaba en sus polémicas contra los calvinistas desde la sesión a la mano derecha, porque los calvinistas tomaron la mano derecha de Dios y por lo tanto el sentarse de Cristo a la mano derecha localmente (esto también llevó a una discusión doctrinal sobre el cielo). Lutero lo entendió bíblicamente como una expresión de la omnipotencia de Dios activa en todas partes. Pero Lutero principalmente probó la omnipresencia del cuerpo de Cristo por la unión personal.

También después de Lutero la controversia trató especialmente con la omnipresencia de la carne de Cristo. Nuestros dogmáticos explican que esta controversia no se ocupa de la omnipresencia más íntima (*omnipraesentia intima*, es decir, que la naturaleza humana de Cristo está presente en todas partes para el Logos, sino de la omnipresencia más externa (*omnipraesentia extima*), es decir, con la omnipresencia de la naturaleza humana en todas partes entre las criaturas. Los dogmáticos suelen definir esta

¹⁶⁴ Vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. I, secc. I, tesis LXXVI, p. 100

¹⁶⁵ Beza, op. cit., vol II, p. 273, respons 2. ad Selnecc.

¹⁶⁶ WA 26:326 (LW 37:214).

omnipresencia más externa como “el reinado presente y poderosísimo según la naturaleza humana de Cristo”. Así explican explícitamente que:

1. La omnipresencia de la carne de Cristo o de la naturaleza humana de Cristo no es una presencia vacía y desocupada que no realiza nada, en la que no habría consuelo para los cristianos, sino una omnipresencia operativa.
2. no es una extensión espacial sino ilocalizable, espiritual, indivisible; no experimenta ninguna localidad ni confinamiento, ni expansión ni difusión.
3. No suprime la esencia natural humana para que el cuerpo de Cristo ya no pueda estar en un punto definido. Es decir, debe haber una distinción entre los modos naturales y personales de la naturaleza humana de Cristo.

Durante su vida terrenal Cristo estuvo, según su modo natural, en un lugar determinado, es decir, en una extensión espacial (ocupó un espacio circunscrito); en el estado de exaltación está en algún lugar del cielo, sin embargo, no en una forma físicamente espacial, sino limitado a un punto definido (no localmente circunscrito, pero definitivamente). Pero este modo natural no se opone al personal, según el cual la naturaleza humana, sin ocupar ningún espacio, está presente en el Logos y por tanto omnipresente en todas partes. Protegiéndose contra todo malentendido, los dogmáticos enseñan tal omnipresencia, según Mateo 18:20; 28:20; Efesios 1:22; 4:10; Marcos 16:19; y 1 Corintios 15:26, como compartida con la naturaleza humana de Cristo desde el primer comienzo de la unión personal, en virtud de la cual la naturaleza humana está presente de una manera verdaderamente esencial, activa y gobernante.

Argumentos de los calvinistas contra la comunicación de atributos

Los principales argumentos de los calvinistas son filosóficos, tales como: “Cada cuerpo está verdaderamente en un lugar; lo finito no es capaz de lo infinito.” Hafrenreffer¹⁶⁷ observa bien que los calvinistas aquí pecan contra el mismo Aristóteles de quien toman sus argumentos, es decir, contra su axioma: *Ὁὐ δεῖ μεταβαίνειν εἰς ἄλλο γένος.*¹⁶⁸ Sus argumentos tienen valor en las cosas naturales, pero no en las que son fundamentalmente sobrenaturales. Otro argumento calvinista es que compartir una característica como la eternidad con la naturaleza humana es en sí mismo una contradicción. Pero si una característica no puede ser compartida, entonces ninguna puede serlo. Este argumento es completamente refutado por la explicación del modo de compartir.¹⁶⁹ A través del compartir, la naturaleza humana no se vuelve esencialmente eterna, infinita o Espíritu; sino que en el Hijo de Dios que la ha asumido, se le da un poder y un conocimiento eterno e infinito.¹⁷⁰

Hay que decir que Hospinian¹⁷¹ ha sacado a relucir la fábula de que al final de su vida Lutero abandonó la doctrina de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo. Se refiere a un pasaje impuesto a Lutero, que Hutter ya demostró que no provenía de Lutero. Tiene que ver con las palabras: “Que el consejo fue dado para que se callara

¹⁶⁷ Hafrenreffer, op. cit., lib. III, stat. III, loc. II, II, pp. 395s.

¹⁶⁸ No se debe cruzar a otra clase.

¹⁶⁹ Vea Tesis 5, p. 69.

¹⁷⁰ Vea Hafrenreffer, op. cit., p. 398.

¹⁷¹ Hospinian, *Concordia discors*.

sobre la ubicuidad.” Sobre esto dice Quenstedt: (1) ¿Quién puede creer que Lutero, que mantuvo y defendió la omnipresencia de la naturaleza humana de Cristo en sus escritos hasta el final, habría decretado en un pasaje que no se debe en adelante hablar de la ubicuidad del cuerpo de Cristo; (2) Esas palabras no provienen de Lutero, sino de Melanchthon.¹⁷²

Argumentos católicorromanos contra la comunicación de atributos

Como los calvinistas, también los papistas. Así como niegan la verdadera comunión de atributos, también niegan la omnipresencia de la carne de Cristo. Consideren a Belarmino:

La verdadera doctrina católica enseña dos cosas. Primero, resulta de la unión hipostática que muchos dones fueron creados e infundidos en la humanidad de Cristo, como la más excelente gracia, la máxima sabiduría, el poder más extraordinario; y la otra clase, que no son atributos de la Deidad, a menos que por una cierta participación, como también participamos en los atributos de Dios por las cualidades creadas, aunque menos perfectamente que la humanidad de Cristo participa en ellos. Pero la comunicación de atributos no consiste en esto.¹⁷³

Belarmino acusa expresamente a los luteranos de ser “eutiquianos, o nestorianos, o un monstruo mezclado de dos clases de herejías”, porque enseñan un compartir la majestad divina con la naturaleza humana de Cristo.¹⁷⁴ El jesuita Tannerus dice que las propiedades de la naturaleza divina se comparten con la naturaleza humana, pero solo

por medio de la naturaleza divina, no que la naturaleza humana misma se haga partícipe de ellas, sino porque la naturaleza divina estaba unida a la naturaleza humana no sin sus propias propiedades.¹⁷⁵

La controversia sobre la omnipresencia comunicada de la humanidad de Cristo en la iglesia luterana

El estado de la controversia es el siguiente. Hay un acuerdo total entre los dogmáticos en lo que se debe sostener de acuerdo a las Escrituras contra los calvinistas:

1. Que desde la concepción una naturaleza está presente con la otra y nunca una sin la otra.
2. Que el Dios-hombre está presente con su humanidad en todo el universo donde quiere estar.
3. Que así está presente al mismo tiempo en donde ha prometido estar, especialmente en la Santa Cena y generalmente en la iglesia.

Las enseñanzas de Brenz y Chemnitz

¹⁷² Quenstedt, op. cit., cap. III, secc. II, cu. XIV, *obj. dial.* XXVIII, p. 198.

¹⁷³ Belarmino, op. cit., tom. I, De Christo, lib. III, cap. IX, 6, p. 221.

¹⁷⁴ Ibid. lib III, cap. I.

¹⁷⁵ Tannerus, tom. IV, Theol. Scholast., disp. I, cu. 6,7.

La controversia surgió en el siglo XVI entre los teólogos suabos (Brenz) y sajones (Chemnitz). Brenz enseña que no solo la omnipresencia de la carne sino una elevación completa del Dios-hombre comienza con la concepción, de modo que Cristo camina visiblemente en la tierra y también llena el cielo y la tierra. Brenz dice:

Él murió en la cruz según su humillación, y sin embargo conservó en vida a todos los que vivían según su majestad. Yacía muerto en la tumba en exinanición, vivo gobernaba el cielo y la tierra en majestad, y esto en el tiempo de su humillación antes de su resurrección.¹⁷⁶

Se nota que Brenz toma la exinanición no como abstención de la *χρησις* de la majestad sino como *κρύψις*, un velo del uso. Esta es la teología suaba. Toman la omnipresencia no como gobierno más presente (*dominium praesentissimum*), de modo que Cristo está presente en donde quiera estar, sino como mera presencia (*nuda adessentia*), como omnipresencia general (*omnipraesentia generalis*), ya que en virtud de la unión la humanidad es tan omnipresente como la Deidad. Brenz escribe:

Cristo, nacido hombre, fue envuelto en pañales y acostado en el pesebre. Por lo tanto, no estaba entonces en otro lugar sino en el pesebre, si consideras su exinanición y humillación. Sin embargo, si consideras su majestad, en el momento en que fue llevado allí, no podía ser guardado en el pesebre, sino que llenaba el mundo entero.¹⁷⁷

El mismo cuerpo, que estaba visible y localmente en Jerusalén, estaba también con la Deidad dondequiera que estuviera, invisible e ilocalizadamente fuera de todos los lugares.¹⁷⁸

Según la teología suaba, dos inferencias parecen necesarias:

1. La exinanación y la exaltación no son estados que siguen uno a otro sino ocurren simultáneamente.
2. Detrás de la existencia natural de Cristo durante su vida terrenal hay continuamente una existencia sobrenatural, distinguida de la primera como lo finito del infinito.

Chemnitz presenta su doctrina en *Las dos naturalezas en Cristo*. También según su doctrina la comunicación de los atributos comienza con la unión hipostática. Desde la concepción, la plenitud de la Deidad mora en la humanidad de Cristo, de modo que la Deidad brilla y da testimonio de sí misma con su majestad, poder, y operación en, con, y por medio de la humanidad, cómo y dónde él quiera.

Así como la naturaleza asumida tiene toda la plenitud de la deidad morando personalmente en ella, así también recibe y posee toda la majestad, poder y actividad que están unidos personalmente con ella y moran en ella, no de tal manera que residan con una naturaleza separada (es decir, independiente de la voluntad) o mera presencia en la naturaleza asumida, o funcionen

¹⁷⁶ Brenz, *De divina majestate Christi*, p. 89; vea Frank, *Theologie der Konkordienformel*, III, p. 386.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Brenz, *De personali unione*.

completamente por separado, sino más bien de tal manera que brillen en la naturaleza asumida y trabajen con ella y a través de ella.¹⁷⁹

Porque esta presencia de la naturaleza humana asumida de Cristo, de la que hablamos ahora, no es una presencia natural o esencial, sino una presencia voluntaria y totalmente libre, que depende solo de la voluntad y del poder del Hijo de Dios.¹⁸⁰

Primero los atributos activos (bondad, poder, sabiduría) son compartidos inmediatamente, luego a través de ellos medianamente los atributos quiescentes (eternidad, inconmensurabilidad). Por lo tanto, el Dios-hombre Cristo obra en todas las actividades de esta manera, que la naturaleza divina obra por medio de (en, con, a través de) la naturaleza humana penetrada, la cual, sin embargo, es el órgano que coopera independientemente. La naturaleza humana misma también obra cosas divinas y también resplandece. Así todas las actividades de Cristo pertenecen a ambas naturalezas, pero la naturaleza divina actúa como el agente principal en asociación con la naturaleza humana como su órgano inmediata e independientemente cooperando. Por lo tanto, cada acto de Cristo es un acto divino-humano.

Se puede decir que Brenz toma la comunicación de los atributos más del lado de la apropiación, mientras que Chemnitz la toma más del lado de la cooperación. Los de Württemberg (Brenz) tienen la unión que ocurre casi gobernando sobre el Logos; los de Giessen (Chemnitz) tienen en mente que el Logos hizo la unión y sigue siendo el que la gobierna.

Chemnitz enseña que la omnipresencia no es absoluta y mera presencia o omnipresencia, sino que el Hijo de Dios está presente con la humanidad cómo, dónde y cuándo quiere estarlo. La base de la presencia es la voluntad; pero la posibilidad real reside en la majestad compartida por la unión hipostática y la presencia más íntima que resulta de ella. Pero esta presencia interior no tiene nada que ver con el espacio; por lo tanto, no establece inmediatamente la presencia exterior y la mera presencia en el universo, puesto que la presencia interior solo se refiere a la relación de la humanidad con el Logos. La omnipresencia más externa en el universo es compartida a través de la voluntad del Dios-hombre. El Dios-hombre puede estar presente en todas partes, como, donde y cuando quiere. “Pero conservemos lo que es absolutamente cierto, es decir, que Cristo con su cuerpo puede estar donde, cuando y como quiera.”¹⁸¹

Los defensores de la Fórmula de Concordia también participaron en esta controversia. Andreae abogó por la cristología suaba y Chemnitz por la cristología sajona. La Fórmula de Concordia enseña que Cristo puede estar presente según su naturaleza humana cómo, dónde y cuándo quiere estar,¹⁸² y basa esta presencia en la unión hipostática; específicamente, muestra esto en citas de la “Confesión sobre la Cena de Cristo” de Lutero, quien deduce la omnipresencia inmediatamente de la unión personal. En cuanto a la mera presencia, la Fórmula no toma ninguna decisión.

¹⁷⁹ Chemnitz, *TNC*, pp. 292,293.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 446.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 494.

¹⁸² FC DS VIII:77,78, *Libro de Concordia*, p. 659,660.

Incluso después de la publicación de la Fórmula de Concordia, la controversia continuó. Justo después de que fue publicada, Tileman Heshusius protestó contra la omnipresencia absoluta o general y mantuvo solo la omnipresencia respectiva, es decir, la presencia en la iglesia y en la Cena del Señor, porque Cristo la prometió especialmente. Así también los teólogos de Helmstadt (más tarde especialmente Calixto) se retiraron de la Fórmula de Concordia por esa razón. Para ellos, ya era demasiado el “donde quiere estar”, por lo que limitaron la presencia de la naturaleza humana de Cristo a la iglesia y a la Cena del Señor, donde el Señor la ha prometido. También basaron la presencia de la carne en la Cena del Señor no en la comunicación de las naturalezas sino en la omnipotencia del Dios-hombre. Tanto los teólogos suabos como los sajones rechazaron esta falsa doctrina, que implica la abolición de la comunicación de atributos; decretaron que la presencia en la iglesia y en la Cena del Señor se basa en la omnipresencia de la carne de Cristo en general y esto también en la comunicación de atributos.

Las enseñanzas de los teólogos de Tubinga y Giessen

Discusiones muy profundas sobre la omnipresencia ocurrieron más tarde en la controversia sobre los estados de Cristo entre los teólogos de Tubinga (Hafenreffer, Thummius, Melchor Nicolai), quienes siguieron la antigua teología de Württemberg, y los teólogos de Giessen (Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn), quienes se adhirieron a la teología sajona (Chemnitz). Ambos lados se adhirieron a los principios completos de la cristología bíblica, a saber, la unión hipostática, la comunicación de las naturalezas, la comunicación de los atributos y la presencia más íntima, sobre la cual descansa la posibilidad de la omnipresencia de la carne. Los de Tubinga derivaron de esta presencia más íntima la presencia real de Cristo según su humanidad, incluso la presencia única y mera, y esto ya en el estado de humillación. Explicaron que era contradictorio, incluso impensable, que los de Giessen basaran en la presencia más íntima solo la posibilidad de la omnipresencia, no la realidad de una omnipresencia general, ya que nadie podía pensar en la posesión de la omnipresencia sin un uso real de ella. En esta controversia, la *Decisión* sajona¹⁸³ iba a ser decisiva. Este escrito estaba esencialmente de acuerdo con los de Giessen; en verdad, no rechazaba la mera presencia, sino que insinuaba que era objetable.

Enseñanzas de los dogmáticos del siglo XVII

La iglesia luterana también permanece con esta decisión. Los teólogos no dicen nada sobre la mera presencia o la rechazan rotundamente. El término usado para la omnipresencia de la naturaleza humana de Cristo no es mera presencia sino el reinado más poderoso y presente. Porque piensan en la omnipresencia de la carne de Cristo como mediada a través del reinado, y por lo tanto de la voluntad, incluso la llaman la omnipresencia modificada; vea Gerhard, que escribe:

Porque se debe observar que la omnipresencia que se atribuye a Cristo según su naturaleza humana es tomada por ciertos teólogos ortodoxos en un sentido doble. Primero, para que denote la presencia de la carne con el λόγος y del λόγος con la carne a través de ἀδιαστασία, o no diferente de la unión y procediendo inmediatamente del περιχώρησις personal (así la

¹⁸³ *Solida verboque Dei et libro concordia congrua decisio* (Leipzig, 1624).

presencia más íntima). Algunos no quieren llamar a esta presencia a través de ἀδιαστασία, procediendo inmediatamente de la περιχώρησις personal, omnipresencia, aunque no lo nieguen en absoluto. Segundo, por lo tanto, toman tal palabra con el significado de omnipresencia que denota el reinado más presente y más poderoso por el cual Cristo, llevado a la diestra de Dios, guarda y gobierna todas las cosas en el cielo y en la tierra con la plena extensión de su majestad.¹⁸⁴

Aquí ya Gerhard indica también que este reinado se ejerce constantemente primero en el estado de exaltación. Pero también lo dice explícitamente.

La primera (es decir, la presencia íntima) puede estar sin la segunda (es decir, la presencia externa), como muestra el estado de exinanición en el que Cristo no afirmó siempre y en todas partes en y a través de su carne su majestad divina comunicada a ella por la unión hipostática; pero la segunda no está ni puede estar nunca en ninguna parte sin la primera. . . . Porque, aunque en el estado medio de exinanición Cristo fue capaz de extender toda la luz de su majestad comunicada a él, y de hecho extendió ciertos rayos, sin embargo, el uso más completo y la plena reivindicación de su reinado siguió finalmente en su exaltación.¹⁸⁵

Quenstedt escribe:

Por lo tanto, el reinado más presente y poderoso, que llamamos omnipresencia, fue dado a Cristo según su naturaleza humana. . . Debemos distinguir entre la omnipresencia, que denota la mera proximidad sustancial y el ἀδιαστασία desocupado, y la presencia ininterrumpida (*indistantem*), o la existencia de un ser, que nos muestra a Cristo desocupado y sin hacer nada; y la omnipresencia activa, que incluye definitivamente (1) la presencia sustancial, ilocalizada, desigual, no circunscrita a las criaturas, (2) la ἐνεργεία divina y omnipotente, o la actividad, ya sea general o especial, ya sea de poder, gracia o gloria; enseñamos la segunda, no la primera.¹⁸⁶

Quenstedt también afirma claramente que, por la presencia de la naturaleza humana de Cristo, él no entiende la posición de los teólogos suabos, que en virtud de la presencia íntima la naturaleza humana está ciertamente en todas partes a través del Logos, sino solo no está presente inmediatamente a todas las criaturas como el propio Logos, porque la presencia íntima de acuerdo a su naturaleza no tiene ninguna referencia a las criaturas. Quenstedt declara esto con las explicaciones de Mentzer y Feuerborn:

Aunque durante todo el tiempo del κένωσις la naturaleza divina de la Palabra estuvo presente en todas las criaturas, mientras que la naturaleza humana asumida en Dios no estaba presente sino muy ausente, pero sustancialmente cercana a aquellas criaturas a las que el λόγος estaba

¹⁸⁴ Gerhard, op. cit., tom III, loc. IV, cap. XII, § 218, p. 506.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Quenstedt, op. cit., cu. XIV, tesis, p. 186.

presente, sin embargo, la unión no fue rota, la persona no fue destruida, las naturalezas no fueron separadas.¹⁸⁷

En cuanto al estado de exaltación, aun allí la presencia de la carne de Cristo con las criaturas no es inmediata, llenando todas las cosas como la naturaleza divina, sino una presencia mediada por la voluntad del Dios-hombre.

Los teólogos suabos permanecieron con su doctrina, aunque en forma modificada. Hafenreffer dice:

El Hijo de Dios no es ni un lugar, ni está en un lugar, sino que llena ilocalizadamente el cielo y la tierra, incluso por encima y más allá de todos los lugares; asumió la naturaleza humana en la unidad de su persona que en él está presente en todas partes sin ninguna extensión ni medida de lugares.¹⁸⁸

Aquí Hafenreffer establece claramente la omnipresencia por medio de la presencia íntima.

Otros teólogos, como Hollaz,¹⁸⁹ están estrechamente relacionados con los suabos. Hollaz explica que, así como el Logos es ininterrumpidamente (*indistanter*) presente a todas las cosas, también lo es la naturaleza humana unida con él; de lo contrario, no estaría ininterrumpidamente presente en el Logos. Así, Hollaz afirma la mera presencia incluso en el estado de humillación, pues dice explícitamente que primero en la exaltación vino la naturaleza humana de Jesús a la presencia de la actividad y gobernar constante, por lo tanto, al reinado presente más íntimo. Ya en el estado de la humillación, desde el primer momento de la concepción, la naturaleza humana es completamente omnipresente para todas las criaturas; el estado de exaltación solo añade que trabaja de la manera más íntima presente (*praesentissime*). Calov es similar. Su explicación en *Theologia positiva*¹⁹⁰ tiende a esa dirección, mientras que en el *Apodixis*¹⁹¹ habla como Chemnitz, Gerhard y Quenstedt.

Tesis 7

El genus apotelesmaticum significa que, en la obra mediadora de Cristo, cada naturaleza ciertamente obra de acuerdo a sus propias características, pero en asociación con la otra naturaleza.

Gerhard define este género:

La tercera clase de comunicación de atributos es que, en las obras del oficio, cada naturaleza hace lo que es propio para ella en comunicación con la otra.¹⁹²

¹⁸⁷ Ibid., ecthesis, dist. XI; vea Baier, *Comp.*, parte III, cap. II, secc., I, § XX, b, p. 358.

¹⁸⁸ Hafenreffer, op. cit., p. 403.

¹⁸⁹ Hollaz, *Examen*, parte III, secc. I, cap. III, cu. 58, p. 145.

¹⁹⁰ Calov, *Theologia positiva*, parte III, Cap. IV, § 731, p. 332.

¹⁹¹ Calov, *Apodixis*, de persona Christi, § XIV, p. 207.

¹⁹² Gerhard, op. cit., tom. III, loc. IV, cap. XIII, § CCLXXXII, p. 555.

Este genus en general tiene su base bíblica en la unión personal y la comunicación de las naturalezas. En virtud de esto, las actividades de Cristo nunca pueden ser solo las de una u otra naturaleza.¹⁹³ En particular, este genus tiene su base bíblica en afirmaciones bíblicas específicas que lo prueban de esta manera: atribuyen la obra de la redención y sus actos individuales al Salvador de tal manera que lo nombran según la naturaleza divina tanto como la humana o incluso con nombres concretos de la persona, como también que en un mismo pasaje expresan las acciones de una naturaleza como ocurriendo en asociación con la otra. Según 1 Juan 3:8, el Hijo de Dios apareció para destruir la obra del diablo. El Hijo de Dios, así Cristo llamado según la naturaleza divina, destruye la obra del diablo, pero como el que apareció, es decir, se manifestó en la carne; en verdad, precisamente por eso apareció en la carne. El resultado: Cristo según su deidad, pero en asociación con la humanidad, destruye la obra del diablo. Según Romanos 8:3 el Hijo de Dios ha condenado el pecado en su carne, así Cristo según su deidad, pero en asociación con su humanidad. Según Génesis 3:15, la Simiente de la mujer pisoteará la cabeza de la serpiente. Cristo según su humanidad hace la obra para la cual solo la Deidad tiene poder. El resultado: La humanidad hace la obra, pero en asociación con la Deidad (Lc 9:56). Hebreos 7:21 declara que el hombre Jesucristo es un sacerdote para siempre—así también claramente la humanidad trabajando en asociación con la Deidad. Según 1 Corintios 15:3; Gálatas 1:4; y Efesios 5:2, Cristo murió por nosotros, se entregó a sí mismo por nuestros pecados; así la humanidad paga un rescate infinito, es decir, la humanidad obra en asociación con la Deidad infinita.

Como ya se ha señalado, en este genus el sujeto es a veces el nombre concreto de la naturaleza, de la naturaleza divina (1 Jn 3:8; Ro 8:3) así como de la naturaleza humana (Ge 3:15; Lc 9:56), y a veces el nombre concreto de la persona (Heb 7:21; 1 Ti 2:5); a modo de excepción, el nombre abstracto de la naturaleza humana, la sangre de Jesucristo, aparece en 1 Juan 1:7.

El método (*modus communicationis*) en este genus es que cada naturaleza obra lo que le es propio; la otra naturaleza, sin embargo, no es ociosa, sino que adopta y coopera. Así, por ejemplo, el sufrimiento es intrínsecamente apropiado para la naturaleza humana; pero en el sufrimiento de la carne de Cristo, la naturaleza divina no permanece inactiva. El Hijo de Dios de hecho quiere que su humanidad sufra y muera. Él lo permite (Jn 10:18); de otra manera ciertamente sería imposible. En efecto, penetra, fortalece la naturaleza humana, la sostiene y adopta el sufrimiento de su naturaleza humana. A su vez, la naturaleza humana es activa no solo en sus propiedades esenciales, sino también según la majestad divina compartida con ella. De esta relación de las dos naturalezas en la realización de las acciones redentoras, se deduce que estas realmente tienen valor infinito, suficiente para la propiciación de todos los pecados. Quenstedt escribe:

Así como Cristo obra las cosas divinas no solo según su naturaleza divina, sino también a través de *ἰδιοποιία*, o el primer genus de la comunicación de atributos, por medio de la unión hipostática, se apropia para sí las acciones y sufrimientos de la humanidad, así también la naturaleza humana no solo obra aquellas cosas que pertenecen a la humanidad, sino que también hace las cosas divinas por medio de los poderes divinos compartidos con ella a través de la unión hipostática.¹⁹⁴

¹⁹³ FC DS VIII:46, Libro de Concordia, p. 652.

¹⁹⁴ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. I, secc. I, tesis XCVII, nota 2, p. 106.

Muy cuidadosamente Quenstedt dice que la naturaleza divina se apropia de “acciones y sufrimientos” de la naturaleza humana “por medio de la unión hipostática”. Así debemos decir de acuerdo con las Escrituras. Porque la Escritura ciertamente dice: Dios nos ha comprado con su sangre; no dice: La naturaleza divina derramó sangre.

En cuanto a la palabra ἀποτέλεσμα, denota precisamente esa obra hecha conjuntamente por ambas naturalezas, mientras que ἐνέργημα es el término para la obra en la medida en que es hecha por la naturaleza individual. Así que derramar sangre, en referencia a la naturaleza humana, es un ἐνέργημα, pero en referencia al Dios-hombre, es un ἀποτέλεσμα; ver Quenstedt, quien dice, “Un ἐνέργημα es el resultado de la ἐνεργεία de una naturaleza, un ἀποτέλεσμα es el resultado de ambas naturalezas en conjunto”.¹⁹⁵

Se oponen a la doctrina de las Escrituras:

1. Monotelitas, que en realidad enseñaban un monofisismo refinado. En oposición a Mateo 26:39 y Juan 6:38, ellos afirmaron en Cristo solo una manifestación de voluntad (μία θεανδρική ἐνέργεια) y una voluntad activa (ἐν θέλημα), aboliendo así el obrar conjunto de ambas naturalezas en Cristo, e hicieron de la naturaleza humana un instrumento puramente involuntario de la naturaleza divina.

2. Calvinistas. Según ellos, en los actos oficiales de Cristo la naturaleza humana solo obra las cosas humanas y es solo un instrumento. Danäus escribe:

Para hacer milagros, la carne de Cristo no contribuyó más de lo que la carne de los apóstoles contribuyó a los milagros que ellos hicieron, o el cayado de Moisés fue útil para sus milagros.¹⁹⁶

La naturaleza humana sirvió solo como “un instrumento que mostró a los oídos y los ojos de los hombres lo que hizo la Deidad del λόγος”. La *Sinopsis* de Leiden dice:

En efecto, para la producción conjunta del ἀποτέλεσμα θεανδρικόν, la naturaleza divina comenzó tal asociación con la humana que, así como en un hombre sencillo, la mente actúa principalmente, el cuerpo instrumentalmente, así también en la acción de Cristo, θεάνθρωπος, la naturaleza divina es la causa principal, pero la humana es la causa principal menor, o subordinada.¹⁹⁷

Los calvinistas además afirmaron que las obras de Cristo no tienen nada que ver con la comunicación de atributos. Pero según la Escritura, precisamente el segundo genus del ἀποτέλεσμα es la base del poder de la redención. Dicho sea de paso, a veces las explicaciones calvinistas suenan más bien luteranas; sin embargo, la profunda diferencia pronto puede ser encontrada. Zanchius dice:

Creemos y confesamos que hay tal poder en la unión de las naturalezas en la persona de Cristo, en primer lugar, que lo que Cristo es y hace según su naturaleza divina, se dice que todo el Cristo, el Hijo del hombre, lo es y hace, y por otra parte, lo que es o hace o sufrió de acuerdo con su naturaleza

¹⁹⁵ Ibid., tesis XCVI, p. 105.

¹⁹⁶ Danäus *Examen Chemnitii*, p. 108

¹⁹⁷ XXVI, 18,19; en Heppe, *Dogmatik d. evang. ref. Kirche*, p. 320.

humana, el Cristo entero, el Hijo de Dios, es declarado en las Sagradas Escrituras de ser o hacer o sufrirlo, mientras que las naturalezas, aun cuando pueden ser distinguidas, sin embargo, están unidas en la única persona de Cristo. Pero Cristo nunca hizo nada ni actúa como mediador de acuerdo a su humanidad sin la cooperación de la Deidad, y no realizó nada de acuerdo a su Deidad sin el cumplimiento y acuerdo de la humanidad, de modo que todos los actos de Cristo el mediador son merecidamente llamados por los padres θεανδρικά.¹⁹⁸

Uno observa que:

1. Significa: “Todo el Cristo... se dice que hace... el Hijo de Dios es declarado de ser, hacer, haber sufrido”; no significa: “Él hace, él es, él sufrió”. Así pues, no se declara ninguna comunión verdadera, ninguna cooperación real, solo se dice que “se declara”, como si existiera un asunto definido, pero no la declaración de lo que este asunto es genuinamente.
2. No significa: Lo que Cristo hace según la Deidad, eso también lo hace la humanidad. Solo significa: La humanidad permite y está de acuerdo con ello. La humanidad concuerda, no en asociación con la naturaleza divina, sino como su herramienta, por lo tanto es un rechazo de la comunicación de los atributos.

¹⁹⁸ Zanchius, *De rel. Christ. Fide*, (1585), 52; en Heppe, op. cit.

Los dos estados de Cristo

(De statu duplici Christi sive de statibus Christi)

59.

Los dos estados en general

(*De statu duplici in genere*)

Tesis

Los dos estados, que toda la Escritura y particularmente Filipenses 2:5 atribuyen a Cristo, es decir, los estados de humillación y exaltación, tienen como su sujeto el Logos encarnado, más precisamente su humanidad, y no se distinguen de modo que la naturaleza humana con la exaltación entró en posesión de la majestad divina que no poseía antes sino, más bien, usó y manifestó completamente la majestad que poseía desde la concepción.

Punto 1

El sujeto de ambos estados es el Logos encarnado (filius Dei incarnatus).

El sedes clásico para la doctrina de los estados es Filipenses 2:5—Cristo se humilló a sí mismo; Dios lo exaltó. La Vulgata traduce: *Exinanivit et exaltavit*; de ahí los términos exinanición y exaltación. El sujeto en el pasaje es Jesucristo, no el λόγος ἄσαρκος, como los papistas y los calvinistas quieren, sino el λόγος ἔνσαρκος, que ya se ha convertido en hombre. Esto se muestra por:

1. El nombre Jesucristo.
2. La explicación de que Cristo era ἐν μορφῇ θεοῦ, en la forma de Dios, porque el λόγος ἄσαρκος no está ἐν μορφῇ θεοῦ, en la forma de Dios, sino más bien, es él mismo la forma de Dios (Heb 1:3).
3. El hecho de que la humillación, la muerte, se declara sobre el sujeto, lo cual sería inválido si el sujeto fuera el λόγος ἄσαρκος. Ciertamente se puede decir que Dios murió, pero solo sobre el Dios-hombre, no en forma absoluta sobre el Hijo de Dios que aún no ha asumido la humanidad.

Gerhard escribe:

Además, ni σχῆμα (Flp 2:7) ni la muerte se unen en el λόγος ἄσαρκος. . . . Pero ahora la exaltación es inconsistente con la simple Deidad del λόγος, por lo tanto también la exinanición, y por lo tanto, el apóstol no está tratando aquí del λόγος ἄσαρκος y su encarnación.¹⁹⁹

Con nuestros dogmáticos ahora podemos definir el sujeto con mayor precisión. Quenstedt define:

El sujeto de la exinanición (y obviamente también de la exaltación) es el sujeto que (*subjectum quod*) o el sujeto por el cual (*subjectum quo*). El sujeto que es la persona del λόγος no en cuanto es ἄσαρκος y debe encarnarse, sino en cuanto es ἔνσαρκος y encarnado. El sujeto por el cual es la naturaleza humana, ya que solo ella es capaz de empobrecerse.²⁰⁰

¹⁹⁹ Gerhard, *Loci*, tom III, loc. IV, cap. XIV, § 294, p. 563.

²⁰⁰ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, memb. III, secc. I tesis II, p. 332.

Debido a que el sujeto de los estados de acuerdo a Filipenses 2:5-9 es el λόγος ἔνσαρκος, o el Hijo de Dios encarnado, la encarnación misma no puede ser entendida como la exinanición, o humillación, cuando se toma estrictamente. En un sentido devocional el término exinanición, humillación, es ciertamente usado para la rebaja de la cual el λόγος testifica en la encarnación; pero en el sentido bíblico la exinanición no designa la encarnación. Que la exinanición no consiste generalmente en la encarnación se demuestra por el hecho de que la exinanición se declara acerca de aquel que ya está encarnado. Si la exinanición fuera la encarnación, entonces la exaltación tendría que consistir en dejar de lado a la humanidad.

Punto 2

La exinanición consiste en esto: que el Dios-hombre no usó ni manifestó constantemente la majestad divina que posee; la esencia de la exaltación es el pleno uso y manifestación de la majestad divina.

Para el estado de humillación tenemos la posesión, κτῆσις, de la majestad divina, μορφῇ θεοῦ, pero no el uso, χρῆσις, al menos no el uso constante ni la manifestación constante. Y eso es lo que la Escritura enseña. Según Filipenses 2:6, Jesús ciertamente no es la esencia divina y la majestad divina, sino que está en la forma divina, en el μορφῇ θεοῦ, en la esencia divina; la posee y la tiene. Pero no la ha exhibido en el uso constante, como un rey humano victorioso y triunfante hace alarde de su botín. Debido a que Jesús tenía la majestad divina, ciertamente también tenía el derecho en sí mismo de resplandecer gloriosamente en esa majestad, y como él es Dios, incluso de aparecer de una manera divina (εἶναι ἴσα θεῶ), es decir, ahora también reinar y brillar gloriosamente en luz como Dios. Pero precisamente este poder, de ser capaz de aparecer en la gloria de Dios, es la cosa a que no se aferró; la abandonó, no la posesión, sino el uso en la apariencia de la gloria de Dios. Tomó la naturaleza de un sirviente. El estado del siervo es obedecer en todo; el del Señor es mandar. Jesús, que tiene la majestad divina y, como Señor, el derecho a mandar, en lugar de eso voluntariamente asume el estatus de un “siervo” μορφῇ δούλου, el tipo de vida de un siervo. En vez de ser uno que manda, él es solo uno que obedece, como ciertamente debería (Salmo 40:7,8). Se vuelve completamente como cualquier otro hombre, para todos los cuales la obediencia es apropiada como su estado, σχῆμα, conducta, es decir, en relación con Dios. A tal estado Jesús se humilló a sí mismo que, como nunca debe ser olvidado, incluso de acuerdo a su humanidad en virtud de la comunicación de los atributos podría haber reinado y gobernado en la majestad divina; específicamente se humilló tan profundamente bajo la forma de la mayoría de los hijos de los hombres, es decir, a la muerte en la cruz. La Escritura nos muestra con abundantes detalles cómo Jesús, que ciertamente siempre poseía y retenía la divina majestad, dejó el aparecer en la gloria de Dios, casi el ser hallado y actuar como Dios, y se humilló tanto a sí mismo, es decir, que renunció a la gloria (Jn 17:5), las riquezas divinas (Mt 8:20; 2 Co 8:9), la omnipotencia (Lc 22:42,43, donde fue fortalecido por el ángel), omnisciencia (Mt 24:36; Jn 11:34, “¿Dónde lo has puesto?”), omnipresencia (Ef 1:2 donde se muestra que Cristo llena todo primero después de su exaltación), y al culto divino (Flp 2:9,10 - debe ser adorado primero después de la exaltación; vea Hb 2:7).

Decimos que Cristo renunció al uso y la manifestación constante de la majestad divina; y nuevamente decimos esto de acuerdo a las Escrituras, porque la Escritura nos muestra

a Jesús en su transfiguración y en la realización de milagros, en el uso ocasional de la majestad divina aún durante la humillación.

Nuestra definición de la humillación concuerda con nuestra confesión²⁰¹ y con los dogmáticos. Gerhard dice:

Por lo tanto, la exinanición de Cristo no es una necesidad natural, ni una efusión y evacuación de los dones que se le comunicaron a través de la unión personal; sino que es una humillación voluntaria y libre (como explica el apóstol más adelante) de no siempre en la carne asumida y a través de la carne asumida insistir en y usar la majestad divina que de otra manera moraba en él *σωματικῶς* o personalmente.²⁰²

Quenstedt escribe:

La manera de la exinanición no está liberada de la carne asumida, ni de ninguna manera es una renuncia a la majestad divina, ni una ocultación de ella; sino una renuncia a la forma de Dios o al uso pleno y constante de la majestad divina verdadera y realmente, aunque voluntaria y temporalmente.²⁰³

Que Jesús se haya humillado así no significa que haya asumido la humanidad; tampoco significa que el Logos haya renunciado a la posesión de ciertas características divinas en la encarnación. Eso sería la efusión o evacuación de la majestad divina, que Gerhard rechaza en las palabras citadas anteriormente.

Thomasius tiene esa clase de doctrina.²⁰⁴ Según él, la humillación consiste en parte en la asunción de la humanidad, pero en parte en la búsqueda de aquello que es lo único que hace posible una verdadera encarnación, es decir, la renuncia parcial a la naturaleza divina. Solo podría haber una verdadera encarnación si el Logos renunciara no a las características inmanentes de Dios, sin las cuales ya no sería Dios, sino a las características relativas: omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia. Es extraño que la antigua dogmática luterana encuentre difícil lo contrario, tener las características inmanentes compartidas con la naturaleza humana, y las haga mediar a través de las características relativas. Así pues, según Thomasius, la humillación consiste en la renuncia, en el abandono de estas características. Su teoría es objetable por las siguientes razones:

1. Esto contradice la inmutabilidad de Dios. Dios no puede dejar de lado una serie de características, sin las cuales aún permanecería como el Dios entero como desde la eternidad. Además, puesto que las características y la esencia son idénticas en Dios, significaría dejar de lado su esencia si las características fueran dejadas de lado.
2. Esto contradice la doctrina de la Trinidad de las Escrituras. Según la Escritura hay tres personas, pero una sola esencia divina, por lo tanto, también

²⁰¹ FC DS VIII:26, *Libro de Concordia*, p. 648.

²⁰² Gerhard, op. cit., tom. III., loc. IV, cap. XIV, § CCXCVII, p. 566.

²⁰³ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis VI, p. 337.

²⁰⁴ Thomasius, *Christi Person und Werk*, vol. II § 40, pp. 141s.

una sola omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia. El Logos no puede dejar de lado su omnipotencia sin privar al mismo tiempo a toda la Deidad de esta característica. La opinión de Thomasius debe conducir al Triteísmo, porque conduce a tres omnipotencias, a tres omnisciencias. El Credo de Atanasio ya rechaza esto; vea la Fórmula de Concordia²⁰⁵ y el testimonio de Gerhard ya mencionado. Chemnitz escribe:

La humillación mencionada en Filipenses 2, por lo tanto, no indica una privación, remoción, robo, exclusión, despojo, degradación, abandono, falta, ausencia, pérdida, desnudez, o vacío de la plenitud de la Deidad que habitó en Cristo corporalmente desde el mismo momento de la concepción.²⁰⁶

Según lo que se ha dicho como doctrina de la Escritura sobre la humillación, la exaltación consiste ahora en el ejercicio completo del uso y la manifestación de la majestad divina ya plenamente poseída, de ningún modo en la recepción de ninguna parte de la majestad que ahora ocurre o en el aumento de ninguna característica divina.

La prueba bíblica para esto está completamente en Filipenses 2:9-11. Porque:

1. Puesto que en contraste con la autohumillación del Dios-hombre, la exaltación es declarada por parte del Padre, eso implica *a priori* que la forma divina de ser, el ἴσα θεῶ ἐῖναι, toma el lugar de la forma de un siervo, por lo tanto, en el pleno uso y manifestación de la majestad.
2. El resultado de la exaltación que a él se le da τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, es decir, la manifestación de la majestad.
3. Después de la exaltación, Cristo debe ser adorado como el Señor, lo cual ciertamente no significa que él primero ahora recibió el honor de ser el Señor (Socinianos) sino, más bien, que debido a que él es adorado aún con letanías y también cumple las súplicas, él debe hacer uso pleno de su majestad divina.

Las definiciones de los dogmáticos están totalmente de acuerdo con esto. Quenstedt dice:

La exaltación consiste en dejar de lado la condición servil o forma de siervo y en el uso pleno, universal y constante de la majestad divina recibida en la unión personal y poseída en la exinanición. . . . Porque en la exaltación no se le dio a Cristo nuevo poder, excelencia y majestad, que antes no tenía, sino que se le atribuyó la plena capacidad de administrar su gobierno, que recibió por medio de la unión misma.²⁰⁷

La Escritura pone la meta de la exaltación como adoración (Flp 2:10,11) enviar al Espíritu Santo (Jn 16:7; 7:39; Sal 68:18; Ef 4:8; Hch 2:33), la transferencia de los creyentes al cielo (Ef 2:6), el ejercicio de su dominio universal del mundo (Ef 4:10). Quenstedt tiene una enumeración similar, pero menos completa:

²⁰⁵ FC Ep VIII:39, *Libro de Concordia*, p. 652.

²⁰⁶ Chemnitz, *TNC*, p. 488.

²⁰⁷ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis LXX, p. 368.

La causa final de la exaltación es primero la veneración sagrada y universal de Cristo según su naturaleza humana exaltada (Flp 2:10,11), y luego nuestro ser llevado sobre los cielos con Cristo (Ef 2:6)".²⁰⁸

Punto 3

La humillación no debe ser tomada como mera ocultación (κρύψις) del uso de la majestad, y la exaltación no debe ser tomada simplemente como manifestación (φανέρωσις) de su uso.

Hafenreffer define:

¿Por qué se le llama estado de exinanición? No porque Cristo como hombre no tuviera majestad alguna, pues la tuvo por medio de y a causa de la unión personal, sino porque el Señor que existe tomó la forma de un siervo.²⁰⁹

Eso suena correcto. Pero más tarde dice: “Pero en el estado de la exanimación, habiendo tomado la forma de un siervo, ocultó el uso pleno”.²¹⁰ Aquí, como en el arreglo de tres estados (exinanición, glorificación, majestad), Hafenreffer tiene la doctrina suaba, que pone la humillación en esto: que Cristo solo ocultó el uso pleno de la majestad, la cual constantemente ejercía. Este es el llamado κρύψις de los teólogos suabos (Lukas Oslander, Melchior Nicolai, Theodor Thummius). Puesto que, según su punto de vista básico, atribuían al Señor ya en el estado de la humillación el gobierno mundial, en 1619 entraron en controversia con los teólogos de Giessen Balthasar Mentzer y Justus Feuerborn, quienes negaron esta doctrina. Como se señaló anteriormente, no hay diferencia fundamental entre estas dos tendencias teológicas en relación con el fundamento de la cristología, la unión personal, la comunicación de las naturalezas, la comunicación de los atributos y la posesión de la majestad desde la concepción en adelante. La diferencia es que los teólogos de Tubinga no hacen distinción entre el Cristo humillado y exaltado no solo según la esencia, lo cual es correcto, sino también según el efecto. Ya en el vientre de su madre, Jesús también está ejerciendo el dominio del mundo. Por lo tanto, los teólogos de Tubinga todavía pueden hablar de humillación solo en el sentido de que la humillación es simplemente la ocultación (κρύψις) del dominio mundial (*dominium universale*), que Dios ha ejercido constantemente incluso en los días de su vida terrenal. Tal mera “κρύψις” del uso de la majestad divina ciertamente no es una renuncia genuina, la exinanición que enseña la Escritura (Flp 2).

Los teólogos de Tubinga tampoco obtienen una doctrina genuinamente bíblica de la humillación cuando enseñan una renuncia de la majestad particularmente solo con referencia al sumo sacerdocio y solo en relación con la persona del Salvador y su omnipotencia. Cristo ha retirado el ejercicio de la omnipotencia divina solo en relación con la persona (llaman a esto retracción reflexiva), porque de otra manera no podría haber sido sometido a los poderes contundentes del enemigo, de la muerte, etc.

Osiander dice:

Debemos distinguir entre el uso de la majestad divina en la carne humana directamente sobre las criaturas y reflexivamente sobre su propio cuerpo.

²⁰⁸ Ibid. tesis LXXII, p. 368.

²⁰⁹ Hafenreffer, *Loci*, lib. III, stat. III, loc. II, III, p. 416.

²¹⁰ Ibid., p. 417.

Cristo dejó el uso reflexivo en el estado de la exinanación cuando, por supuesto, no se defendió con el poder divino comunicado a su carne contra sus enemigos, no eliminó las heridas reales y verbales de su cuerpo, sino que las sufrió y las soportó. Porque, por lo tanto, a menos que se hubiera retraído y dejado el uso reflexivo en lo que a su propio cuerpo se refiere, no habría podido sufrir y morir, y por lo tanto la meta de la encarnación, la salvación de la raza humana a través de su sufrimiento y muerte, no se podría haber obtenido. Pero no dejó el uso directo de la majestad.²¹¹

En general, se trata de una teología muy superficial, en la medida en que subestima la humillación propia de ser siervo en lugar de amo y cambia el énfasis de la humillación como la redención al acto de morir en lugar de toda su obediencia como siervo. ¡Cómo eso contradice la forma del siervo obediente! Por lo tanto, como explican los teólogos de Tubinga, lo último que Osiander decreta en la cita que se da arriba no era necesario, porque el ejercicio del dominio mundial, incluso en la humillación, no impide las acciones redentoras del sufrimiento y de la muerte: Los teólogos de Tubinga realmente enseñan una doble forma de Cristo; él es el humillado y el exaltado al mismo tiempo. Sin embargo, según la Escritura, primero está el estado de humillación, y luego el estado de exaltación (Flp 2).

Esto especialmente es lo que los teólogos de Giessen combaten. Según la doctrina de Tubinga, nada significativo queda para la resurrección y la ascensión, puesto que Cristo ya tiene la parte esencial de eso en su humillación; toda su humillación se convierte, según la doctrina de Tubinga, en una mera ilusión. Mentzer dice:

Si en esa unión Cristo como hombre ascendió al cielo y se sentó a la diestra de Dios y usó la majestad divina siempre y en todas partes y generalmente también en el estado de exinanición, pero secretamente, lo cual ustedes (los de Tubinga) afirman, entonces nada queda en la historia de la ascensión sino un espectáculo exterior.²¹²

La limitación de la renuncia solo al oficio del sumo sacerdocio no es la doctrina de la Escritura, sino está en contra de ella (Flp 2:5-11) y es una innovación sin precedentes. La retractación reflexiva no es una verdadera humillación, porque según la doctrina de Tubinga, el oficio de rey con dominio mundial procede continuamente junto con el oficio de sumo sacerdote con el sufrimiento. Por lo tanto, la ascensión no es una exaltación, sino solo la revelación de una condición ya presente; la exaltación es tanto una ilusión como la humillación. Mentzer dice: “La manera secreta de gobernar suprime la exinanición misma”.²¹³ La Escritura no enseña que la humillación y la exaltación son diferentes según la manera de gobernar—que esto ocurre secretamente en la humillación, obviamente en la exaltación—, pues el ἐκένωσεν (Flp 2,7) no quiere decir ocultar, sino hacer vacío. La humillación es abstenerse del uso (χρησις) de la majestad. Cristo la poseía, así también la omnipotencia, pero no la usaba constantemente—solo en sus milagros. Cristo tampoco estaba generalmente presente a todas las criaturas en la humillación según su humanidad. Solo está presente donde obra; solo obra donde está

²¹¹ Osiander, *Controv. theol. praecip.*, cu. XIX, p. 116.

²¹² Mentzer, *Justa et necessaria defensio contra injustas criminationes Luc. Osiandri. Melch. Nicolai et Theodori Thumii* (1621), pp. 41,42. En Thomasius, *Christi Person und Werk*, II, p. 479. Vea la historia detallada de las controversias sobre la cristología desde la Reforma en *ibid.*, pp. 307-526.

²¹³ Mentzer, *Defensio*, p. 208.

presente. Tampoco ha ejercido su dominio universal en su humillación. Según Romanos 6:9, en la humillación la muerte prevaleció sobre Cristo, no Cristo sobre la muerte, así en general, no sobre todo. Uno debe realmente aferrarse a lo que enseña Filipenses 2:5-11, que los estados no coexistían, sino que se sucedían uno a otro. Que la humillación sea el κρύψις del uso de la majestad, pero la exaltación es meramente el φανέρωσις de ella concuerda tanto menos con la Escritura, porque la Escritura enseña que aún el Cristo exaltado no ha revelado completamente su majestad y no la ha mostrado públicamente (Heb 2:8; 1 Jn 3:2; Col 3:3,4; Tit 2:13).

Pero, ¿cuál es ahora la condición del dominio mundial del Logos durante la humillación? Hasta ahora, esto solo se ha considerado en relación con la humanidad de Jesús. Mentzer lo explica:

Cristo reinó y siempre reina como Dios con el Padre y el Espíritu Santo, pero no empleó su humanidad en el estado de exinanición para gobernar el universo, sino que continuó manteniéndola en forma servil; pero gobernó el mundo no por medio de la carne.²¹⁴

Los milagros, sin embargo, fueron excepciones temporales. Contra esto, los teólogos de Tubinga levantan la acusación de que de esa manera la unidad de la persona de Cristo sería abolida. Quenstedt presenta la humillación bíblica de Giessen:

Debemos distinguir entre la posesión y el uso de la majestad real. No usar la majestad divina real no destruye a la persona, pero no tener la majestad lo hace; vea Feuerborn κενωσιγραφία, secc. I, p. 47, 2.... La naturaleza humana no podía estar presente para gobernar a todas las criaturas en el estado de exinanición, sin embargo, la unión y la presencia íntima y cercana de las dos naturalezas, divina y humana, permaneció segura.²¹⁵

Así los teólogos sajones también enseñaron correctamente en defensa de la Fórmula de Concordia: “Una cosa es no poseer la majestad divina, y otra no usarla; la primera destruye la unión, la otra no.” Cuando los teólogos sajones fueron llamados para dar una decisión en la controversia, ellos decidieron apropiadamente a favor de la enseñanza de Giessen como bíblica. La abrumadora mayoría de los dogmáticos posteriores también enseñaron eso. La controversia llegó a su fin en el caos de la Guerra de los Treinta Años.

Punto 4

La exaltación le sucedió a Cristo como algo que sirve para la salvación de los pecadores, pero no como una recompensa personal.

Que la exaltación vino al Señor como una recompensa por la humillación que soportó no se puede concluir de Filipenses 2:9, como enseñan los papistas y los socinianos. El δίο (por lo tanto) no da la consecuencia real de la cláusula precedente sino debe ser entendido lógicamente y de la consecuencia análoga. Simplemente establece la consecuencia de los estados según la medida de la profecía (Salmo 16:10; Isa 53:7,8,10). Puesto que Cristo se humilló a sí mismo, como profetiza la Escritura, por lo

²¹⁴ Ibid., p. 83; en Thoasius, op. cit., p. 439.

²¹⁵ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. III, secc. II, cu. ecthesis III, p. 390.

tanto, también la exaltación debe seguir, porque la Escritura también profetiza esto. Quenstedt explica que el $\delta\acute{o}$ no “marca una causa antecedente meritoria” sino “un orden y una consecuencia definitiva”.²¹⁶ El Señor no vino para ganar u obtener nada para sí mismo, ni siquiera su exaltación. Cristo no derramó su sangre para procurar nada para sí mismo, sino para redimir a los pecadores (Mt 20;28; 1 Ti 2:6; 2 Co 8:9). Que la muerte de Cristo, la profundidad de la humillación, sea una causa meritoria de la exaltación está decididamente en contradicción con el hecho de que esta muerte es la expiación vicaria por el mundo.

²¹⁶ Ibid., parte III, cap. III, memb. III, tesis LXXIV, observ. IV, p. 390.

60. Los pasos individuales de la humillación (*De gradibus exinanitionis*)

Tesis

Los pasos individuales, o etapas, de la humillación, que no son especificados por todos los dogmáticos de la misma manera, son, de acuerdo con la enumeración acostumbrada, ocho, a saber: la concepción, el nacimiento, la circuncisión, la educación humilde, la morada visible entre la gente, el gran sufrimiento, la muerte, el entierro.

Punto 1

La enumeración de las etapas varía, pero esta variación no afecta para nada a la doctrina a tratar.

No todos los dogmáticos enumeran ocho pasos. Quenstedt tiene siete, omite la morada, e incluye lo que pertenece allí en parte en la educación; y en parte en el sufrimiento. Johann Fr. König tiene concepción, nacimiento, sufrimiento, abandono, muerte, entierro. Muchos dogmáticos, como Hafenreffer, no especifican ninguna etapa individual. Brochmand no trata expresamente ni los estados ni analiza los estados en etapas, sino que simplemente trata la secuencia: (1) genealogía; (2) nacimiento; (3) educación; (4) vida, ministerio y enseñanza; (5) sufrimiento, muerte y sepultura; (6) descenso al infierno; (7) resurrección de los muertos; (8) ascensión al cielo; (9) sentarse a la diestra de Dios.²¹⁷ Gerhard enumera la concepción, el nacimiento, el crecimiento en edad y sabiduría, la obediencia en forma de siervo hasta la muerte, el entierro.²¹⁸ Extrañamente, él no especifica por separado la circuncisión, una parte muy significativa. La explicación es que él toma toda la humillación desde el punto de vista del desarrollo (*incrementum*). Su “crecimiento en edad y sabiduría” y “obediencia en forma de siervo” corresponden a nuestra educación y morada. Cotta, en su famosa edición del *Loci* de Gerhard, enumera siete etapas; omite la educación y la morada y pone en su lugar “ministerio que cumplió en la tierra con muchos problemas, inconvenientes, y peligro.”²¹⁹ El arreglo varía; sin embargo, a pesar de eso, el material tratado de acuerdo a las Escrituras es el mismo.

Punto 2

La concepción es el principio de la encarnación.

Puesto que la concepción es el comienzo de la encarnación, es también el comienzo de la humillación; sin embargo, no porque la encarnación y la humillación sean idénticas, sino porque el Dios-hombre se humilló a sí mismo desde el primer comienzo de la encarnación.

²¹⁷ Brochmand, *Systema*, tom. I, art. XVI, pp. 827s.

²¹⁸ Gerhard, *Loci*, tom III, loc. IV, cap. XIV, § CCCIV, tesis II, p. 570.

²¹⁹ Cotta, *Dissert. sec. in Loci*, tom. IV, § XIII, p. 67.

La esencia de la concepción es que el Redentor comienza su vida humana. Quenstedt dice:

La esencia de la concepción es el primer logro de la existencia del Redentor en el vientre de su madre. Porque se habla particularmente de la concepción del Mesías cuando comienza a existir por primera vez según la carne en el vientre de la virgen.²²⁰

La concepción en la virgen (Isa 7:14; Lc 1:31) y por el Espíritu Santo (Lc 1:35) tiene un significado vital y profundo. Por un lado, la impecabilidad de la naturaleza humana de Cristo descansa en la concepción a través del Espíritu Santo. Además, la posibilidad de unir la Deidad y la humanidad en Jesús en una sola personalidad descansa en esta generación sobrenatural. A través de la generación natural se forma un individuo humano, una personalidad humana. Pero el Logos ciertamente no debía asumir un individuo humano, pues entonces el resultado sería solo un hombre divinamente inspirado, como los profetas, sino que debía unirse solo con una verdadera naturaleza humana.

En la pregunta de cómo el cuerpo santo de Jesús podría ser sacado de la *massa corrupta* de María como pecadora, las opiniones de los teólogos difieren; vea la edición de Cotta del *Loci* de Gerhard.²²¹ Algunos enseñan la preservación de la *massa* desde Adán en total libertad del pecado; otros una nueva creación de la *massa* a través del Espíritu Santo; y otros una consagración y purificación de la *massa* presente en María a través del Espíritu Santo. Así Lutero y los teólogos más importantes como Chemnitz, Gerhard, Dannhauer, Hülsemann, Calov, Quenstedt. Sobre la base de Lucas 1:35, Quenstedt dice:

Pero ese ἐπέλευσις del Espíritu Santo fue liberado por varios actos, de los cuales el primero es la segregación y separación de la sangre bien conocida en la bienaventurada virgen; el segundo, la limpieza y la santificación de lo que fue segregado de toda mancha de pecado original.²²²

Con toda justicia. El ἐπελεύσεται (Lc 1:35) no apunta a la preservación ni a una nueva creación, sino más bien a la consagración de la *massa*.

Se oponen a esta enseñanza los socinianos con su opinión de que a través del Espíritu Santo, un proceso natural de generación se llevó a cabo. Afirma Fausto Socinus: “Que Dios, a través del Espíritu Santo, hizo completo su poder en Cristo, el hombre en el vientre de la virgen María, formado por la semilla de un hombre, o mejor dicho, por la de ese hombre.”²²³

Así también los arminianos. Ambos ven aquí la razón por la que Jesús se llama el Hijo de Dios. Por el contrario:

²²⁰ Quenstedt, *Theol. Did. pol.*, parte III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis XVI, p. 343.

²²¹ Cotta, op. cit., Tom IV, dissert. sec., § XVII, p. 70.

²²² Quenstedt, op. cit., tesis XII, p. 338.

²²³ Socinus, *Antiwiek* (polémica contra el jesuita Wieck, 1594), p. 219.

1. En ninguna parte de la Escritura Dios es llamado Padre de la naturaleza humana de Cristo; en todas partes Dios es llamado Padre esencialmente solo de acuerdo a la naturaleza divina (1 Co 1:3; 2 Co 11:31; Ef 3:14; Jn 1:18; 6:37).
2. Si la falsa doctrina sociniana fuera verdadera y Cristo no solo fuera nacido de María según su naturaleza humana, sino que un proceso natural de generación también se llevara a cabo a través del Espíritu Santo, Jesús no podría por una buena razón ser y llamarse la Simiente de la mujer, la Simiente de Abraham, el Hijo del hombre, el Hijo de David, la Vara de la raíz de Isaí, nuestro Hermano.

Punto 3

El nacimiento (nativitas) es el verdadero y natural nacimiento del niño Dios en este mundo.

Ha habido una discusión teológica sobre el modo del nacimiento. Siguiendo el ejemplo de Lutero, la Fórmula de Concordia dice que el nacimiento fue “con su virginidad (la de María) inviolada”, o como la Fórmula dice en otra parte, “con la virginidad entera e intacta”, que se traza a la presencia sobrenatural, “incomprensible, espiritual”.²²⁴ Pero aquí solo dice: “y así creen que nació de su madre.” Pero no pocos dogmáticos dejan el asunto sin decidir, como Gerhard, Dannhauer y Meisner. “Entendemos que Cristo nació del vientre porque eso es lo que leemos; pero no podemos determinar cómo sucedió porque el texto no nos lo dice.”²²⁵

Quenstedt explica muy dogmáticamente que el nacimiento ocurrió de una manera completamente natural, y luego en antítesis cita la opinión de Cirilo, Gregorio de Nisa y Agustín, que

Cristo nació de tal manera que las barreras de su virginidad no se rompieron, como si entrara sin que ella se diera cuenta y luego se fuera de una manera indecible, sin que el vientre de su madre se abriera completamente, no de otro modo que más tarde resucitó a través de la piedra sellada y entró por puertas cerradas.²²⁶

Extrañamente cita a Lutero como que está de acuerdo con él, porque Lutero dice sobre Lucas 2: “Ciertamente le sucedió a María como a otras mujeres”. Sin embargo, Lutero afirma en el sermón sobre el Evangelio del Domingo después del Año Nuevo el nacimiento a través de un útero ileso. También cabe destacar que Quenstedt ni siquiera menciona los pasajes de la Fórmula de Concordia. Que aquí Quenstedt tiene la Escritura de su lado es mostrado por Lucas 2:23, donde la ordenanza de Éxodo 13:2 se aplica a María.

Punto 4

La circuncisión es el sometimiento voluntario de Jesús a la ley.

²²⁴ FC DS VIII:24; VII:100, *Libro de Concordia*, p. 647,635.

²²⁵ Meisner, *Christologia sacra*, disp.. XXV, Tesis 17; vea Baier, *Compendium*, parte II, cap. II, secc. II, § III, c. p. 367.

²²⁶ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. III, secc. II, cu. IV, tesis, p. 401.

Toda la persona de Cristo estaba sujeta a la ley. También según su humanidad, Cristo no está sujeto en sí mismo a la ley como nosotros, sino que está por encima de la ley (Mt 12:8; Mc 2:28). Pero él se sometió voluntariamente a la ley a través de la circuncisión, no por su propio bien para obtener algo para sí mismo por la sujeción a la ley, sino por nuestro bien. Quenstedt escribe:

De la misma manera que nosotros estábamos bajo la ley, Cristo fue hecho bajo la ley; a pesar de que nosotros estábamos bajo la ley no solo a causa de abusos y castigos tanto eternos como temporales, sino también de perfecta obediencia.²²⁷

A esta enseñanza se oponen los teólogos reformados Johannes Piscator, que enseña que Cristo adquirió la vida eterna para sí mismo a través de su obediencia activa llevada a cabo bajo la sujeción, y Matthias Martinus, que enseña que Cristo ganó la exaltación a través de la sujeción.²²⁸

Punto 5

Cristo ciertamente sufrió por nosotros desde el principio de su vida (circuncisión), pero con su sufrimiento tenemos en mente particularmente el gran sufrimiento (passio magna), sobre todo el día de su muerte.

Los pasos de la educación y la morada no necesitan explicación. El sujeto de la humillación en ambas etapas, como en toda la humillación, es obviamente toda la persona del Salvador (*subjectum quod*), pero más exactamente es la naturaleza humana a la que ocurrió la humillación (por lo tanto llamado el *subjectum quo*).

Lo mismo sucede con el sufrimiento. Se distingue un sufrimiento incompleto (*passio inchoata*), es decir, desde el nacimiento en adelante durante toda su vida. y el gran sufrimiento (*passio magna*, también *extrema*) en los dos últimos días de su vida. Que el sujeto del sufrimiento es propiamente la humanidad de Jesús ya se ha notado. La naturaleza humana de Cristo que sufría es designado como el sujeto distante (*subjectum quo remotum*) del sufrimiento (pues el *subjectum quod* es la persona entera), pero cuerpo y alma se designan el sujeto cercano (*subjectum quo propinquum*), porque el gran sufrimiento afecta ciertamente ambas partes de la naturaleza humana de una manera específica; es el sufrimiento de cuerpo y alma. Ahora no hay necesidad de muchas explicaciones de lo que fue la humillación, por ejemplo, en los sufrimientos del cuerpo; eso está suficientemente evidente. Como el santo y justo, Jesús ciertamente no debería haber sufrido tan vergonzosamente, sino debería haber sido glorificado.

Aquí necesitamos especialmente dirigirnos al conocimiento del sufrimiento del alma de acuerdo a su esencia. Las causas del sufrimiento del alma de Cristo ciertamente son todas las amargas experiencias que el Señor tuvo en la traición de Judas (Lc 22:48), la apatía de los discípulos en Getsemaní (Mt 26:45), la negación de Pedro (Lc 22:60), la ingratitude de los judíos (Mt 27:42), pero sobre todo, el sufrimiento de la condenación en nuestro lugar, el sufrimiento de la muerte espiritual con dolores infernales, angustias y tormentos. Esto es enseñado por el lamento del Señor sobre su ser abandonado por Dios

²²⁷ Ibid., part III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis XXVI, nota, p. 345.

²²⁸ Vea el capítulo 59, Punto 4, pp. 90s.

(Mt 27:46; Mc 15:34; 22:1). “Su sensación de la ira divina por los pecados del mundo extorsionó esta triste voz”, dice Aegidius Hunnius. Quenstedt dice, al dar la razón por la deserción, que Cristo aquí se debe considerar como el sumo sacerdote “en la medida en que en la corte de Dios él representa a toda la humanidad caída, y mientras se cuelga allí siente la grandeza de la ira divina por los pecados cargados contra él, los pecados de toda la humanidad.”²²⁹

Porque según Gálatas 3:13, Cristo se hizo maldición por nosotros para redimirnos de la maldición de la ley (Dt 27:26; Sal 119:21; Stg 2:10; 2 Co 3:9, “el ministerio que condena”). Así él soportó la ira de Dios por nuestros pecados, como enseña explícitamente Isaías 53:3ss. Porque el castigo soportado debe ser ciertamente la ira de Dios, ya que se habla de la paz con Dios como el efecto de lo que él soportó por nosotros. De acuerdo con las Escrituras, debemos considerar el contenido esencial de ser abandonado por Dios (*forma derelictionis*) como el retiro del consuelo que de otra manera fluía hacia el Señor a partir de la plenitud de la Deidad que habitaba en él, y como directamente conectado con ella la sensación de la ira divina. Esta última es solo el reverso de la primera. Así también nuestros dogmáticos enseñan. Quenstedt dice²³⁰ que la deserción no consistió:

1. En la deserción de la divinidad τοῦ λόγου, como si la Deidad del Hijo estuviera separada de la del Padre.
2. En la desesperación, porque eso sería pecaminoso.
3. En disolución de la unión hipostática, que la Deidad y la humanidad fueron separadas, porque Jesús es el mismo en todos los tiempos y en la eternidad.
4. En la cesación de la posesión de la majestad divina por parte de la naturaleza humana, pues entonces la unión personal sería abolida.
5. En negación del pleno uso de la majestad, porque de lo contrario este lamento tendría que sonar a lo largo de toda la vida de Jesús.
6. En reprobación permanente, pues Jesús, al morir, entrega su espíritu en las manos de Dios (vea Hch 2:27). Pero la deserción de Jesús, que solo duró un tiempo, fue, debido a la persona de Jesús, equivalente a una ἀποτέλεσμα de la deserción eterna de todas las personas.
7. En un sentido de dolores infernales, pues esencialmente (*formaliter*) la deserción es principalmente el retiro del consuelo, “la privación y remoción de la gracia celestial, el consuelo y la dulzura de la Deidad residente que usualmente desborda en otras sensaciones interiores”. La sensación de dolores infernales es, como dice Quenstedt, primero la consecuencia de la deserción.²³¹ Uno entiende fácilmente que Quenstedt no quiere decir que Jesús no percibió los castigos del infierno, sino solo quiere decir que la esencia de la deserción misma es la eliminación de la gracia y la sensación de ira.

En cuanto al sufrimiento de los tormentos infernales resultantes de la deserción, se ha planteado la cuestión de si Jesús, en su sufrimiento del infierno, se haya hundido personalmente en el infierno. Quenstedt rechaza eso y explica que Cristo soportó los castigos del infierno, no en el ποῦν de los condenados, sino solo “en cierto modo esencialmente”. Cita como prueba que, de acuerdo a las Escrituras, Cristo estaba en el infierno “ciertamente no luchando, sino triunfando en su muerte”. Esta visión de

²²⁹ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis XLIII, p. 355.

²³⁰ Ibid. tesis XLV, observ., p. 356.

²³¹ Ibid., tesis XLIX

Quenstedt no parece muy segura, porque de acuerdo a las Escrituras, Jesús fue hecho pecado por completo por nosotros (2 Co 5:21; Gál 3:13) y, de acuerdo con la profecía, Dios no lo dejó en el infierno (Hch 2:27). Pero incluso si admitimos un verdadero sufrimiento en el $\pi\omicron\upsilon\delta$ de los condenados, no podemos decir nada más preciso al respecto.

Oponiéndose a la doctrina de las Escrituras de que el gran sufrimiento de Jesús consistió en que sufriera los castigos del infierno por nosotros son los papistas. Belarmino lo designa como una nueva e inaudita impiedad que Cristo en su sufrimiento soportó los dolores del infierno.²³² De acuerdo con la doctrina papista, solo el lado inferior y físico de Jesús sufrió. En cuanto al lado superior (voluntad e intelecto), el alma de Jesús no sabía nada del sufrimiento, pero apropió como suyo el sufrimiento del lado físico (como si todavía fuera necesario para la humanidad que éste fuera apropiado). Los papistas naturalmente enseñan esta falsa doctrina en el interés de su doctrina de las obras.

Los socinianos tienen esta misma opinión, pero por otras razones. Niegan que Jesús sufrió en absoluto. Así también los arminianos, y en tiempos recientes los racionalistas y von Hofmann. Su falsa doctrina con respecto al asunto de la meta del sufrimiento y muerte de Jesús, que él sufrió por los pecadores (el llamado *finis* $\tilde{\omega}$ o *finis cui*) incluso por la expiación (Heb 2:14,15) y por la adquisición de la salvación (2 Co 5:14,15; Ro 3:25; Ef 2:16)—ambos juntos el llamado *finis* $\omicron\tilde{\omega}$ o *finis cuius*—, lo haremos más tarde en conexión con el sumo sacerdocio.

Cabe mencionar una de las extrañas búsquedas escolásticas en relación con el sufrimiento y la muerte de Jesús. Es la cuestión: ¿Sigue Cristo siendo verdadero hombre durante los tres días de la muerte? Obviamente, nuestros dogmáticos responden afirmativamente a la pregunta, al igual que los escolásticos Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor. Buenaventura, por su parte, dice que durante los tres días de su muerte Cristo no fue realmente un hombre genuino. Así Durandus, Tomás de Aquino y los socinianos. Incluso teólogos ortodoxos, como Meisner, enseñaron temporalmente eso; él renunció a ese error cuando fue amonestado por Gerhard y Mentzer. El importante teólogo luterano Grauer quería, por lo menos, dejar la pregunta sin decidir. La pregunta debe ser contestada afirmativamente de acuerdo a Mateo 12:40: “Así que el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra.” Pero ciertamente con razón Meisner dice después de regresar de su error que es un gran misterio que

Cristo estaba verdaderamente muerto, y por lo tanto donde estaba su alma no estaba su cuerpo debido a la separación natural que había ocurrido. Y sin embargo estos dos, uno de los cuales estaba física y localmente separado del otro, no estaban a su vez separados hiperfísicamente y en el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, cuya hipótesis es ciertamente infinita, ilocalizada, inseparable, cercana. Que nadie piense que el alma de Cristo permaneció en el cielo en algún tipo de $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$, y su cuerpo, acostado en la tumba, permaneció en otro $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$. Hay una persona simple e indivisible, toda la cual permanece en el alma, morando en el paraíso, y toda la cual permanece en el cuerpo, encerrada en la tumba. De esto se deduce que el cuerpo y el alma al mismo tiempo estaban personalmente en el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ indiviso y mutuamente muy

²³² Belarmino, *Disput.*, tom I, lib. IV, de Christi anima, cap. VIII, pp 241s.

presentes en él, aunque naturalmente y en lo que concierne al lugar, estaban divididos, separados, y muy ausentes de él.²³³

Ciertamente, no podemos explicar este misterio de que las naturalezas tuvieron que permanecer sin ser separadas incluso en la muerte debido a la permanencia de la unión personal y, sin embargo, que el cuerpo y el alma del Dios-hombre deben ser separados localmente, como la muerte real que Cristo sufrió trae consigo de acuerdo con su esencia, como lo requiere la Escritura, según la cual un cuerpo sin vida fue enterrado en la tumba (Mt 27:50; Mc 15:37), y como lo enseña la teología ortodoxa luterana.

Solo Thummius, Lukas Osiander y Nicolai tienen una opinión divergente; niegan que “durante los tres días de la muerte el alma de Cristo fue separada localmente de su cuerpo”. Nicolai explica: “El cuerpo de Cristo existía localmente en la tumba al mismo tiempo que estaba ilocalizadamente en el paraíso”.

²³³ Vea Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. VII, pp. 414s.

61.

Los Pasos de la Exaltación

(*De gradibus exaltationis*)

Tesis

El estado de exaltación tiene cuatro pasos, que son el descenso al infierno, la resurrección, la ascensión, el sentarse a la derecha de Dios.

Punto 1

El descenso al infierno es un descenso real de Jesús al ποῦν de los condenados de acuerdo a su exaltada corporalidad.

El pasaje clásico para el descenso al infierno es 1 Pedro 3:18,19. Según este pasaje, el descenso es el primer paso de la exaltación, porque mientras que el versículo 19 habla del descenso, en el contexto el versículo 21 habla de la resurrección y el versículo 22 de la ascensión. Así el pasaje bíblico da la secuencia: descenso, resurrección, ascensión. Así también lo hace el Credo Apostólico; también nuestros dogmáticos mantienen este orden. Según 1 Pedro 3:19, antes de que ocurriera el descenso ocurrió la vuelta a la vida, la vivificación, la cual debe ser distinguida de la resurrección como un paso en la exaltación. La resurrección es la salida visible de la tumba del que ya ha vuelto a vivir, la manifestación del exaltado en la tierra. Se acostumbra a llamarla la resurrección exterior para distinguirla de la vivificación como la resurrección interior. Efesios 4:9 es a menudo también un pasaje de prueba citado para el descenso, pero injustamente, ya que en este pasaje el cielo y la tierra se ponen en paralelo. La esencia del descenso de acuerdo a 1 Pedro 3:18,19 es que en realidad, realmente, el Señor descendió con cuerpo glorificado (*quoad corpus glorificatum*) en la morada de los condenados, en el ποῦν de los condenados.

La iglesia ortodoxa, luterana, como es bien sabido, ha dependido de Lutero para su presentación del descenso de Cristo.²³⁴ Ahora se ha afirmado (también en el *Kompendium* de Luthardt) que Lutero fluctuaba continuamente en esta doctrina. Esto es solo parcialmente correcto. En Lutero se pueden encontrar dos corrientes de pensamiento en relación con el estar de Cristo en el infierno; la primera implica que Cristo sufrió los dolores del infierno, la segunda que Cristo triunfó sobre el infierno. Ya antes de 1517 Lutero consideraba los pasajes como el Salmo 18:4 como declaraciones sobre el sufrimiento de Cristo bajo los poderosos ataques del infierno.²³⁵ En un sermón sobre la preparación para la muerte poco después de 1517, exhorta a comprender el consuelo de que “Cristo descendió al infierno por vosotros y fue abandonado por Dios. ... En esa imagen, tu infierno ha sido derrotado”.²³⁶ Más tarde Lutero habló del descenso al infierno más en el sentido del Segundo Artículo y lo agrupó con la resurrección, clasificándolo con la exaltación. Así comenta en el Salmo 56:4 que “el alma de Cristo después de la muerte fue entre los demonios”. En la forma breve de fe de 1520 explica el descenso al infierno con el significado de que Cristo suprimió y tomó

²³⁴ “Eine Predigt iiber den zweiten Artikel des christlichen Glaubens von Jesu Christo, gehalten am Hofe Torgau an Ostern 1533,” WA 37:52ss. (St. L. 10:1125ss; Hauspostille, “Predigt am Osterabend,” 1532, St. L. 13b:1866ss.

²³⁵ Vea WA 3:121 (LW 10:114ss.

²³⁶ WA 2:690 (LW 42:105).

cautivo el poder del diablo para el beneficio de los creyentes. Aunque en el Catecismo Mayor no entra especialmente en el descenso, sí lo hace en su sermón de Pascua de 1532. Incluso aquí no entra en preguntas especiales, sino solo estipula primero que Cristo descendió como Dios y hombre y segundo que esto sucedió para nuestro beneficio, para que creamos que el infierno y el diablo ya no pueden llevarnos cautivos. Hasta su fin, Lutero se aferró firmemente a eso, también en sus exposiciones del pasaje clásico 1 Pedro 3:18,19, aunque incluye contenidos muy similares de las exposiciones de los padres de la iglesia. Se ha afirmado que el artículo IX de la Declaración Sólida de la Fórmula de Concordia se aparta del sermón de Lutero, que ese artículo no clasifica con Lutero el descenso con la exaltación (así Frank²³⁷); sin embargo, una breve mirada al artículo convence a cualquiera de la invalidez de esta afirmación.

Es un error calvinista que el descenso sea solo una descripción simbólica de los dolores del infierno que Jesús sufrió en Getsemaní y en la cruz.²³⁸ Cocceius dice:

Quando se dice que Cristo descendió a las partes más bajas de la tierra, basta con comprenderlo bien de la tumba, alegóricamente de su tristeza y agonía.²³⁹

Amandus Polanus dice:

Sin embargo, Cristo descendió al infierno cuando luchó en el huerto con el juicio y la ira de Dios y el temor eterno de la muerte y fluyó sudor sangriento y fue hecho una maldición por nosotros en la cruz.²⁴⁰

El teólogo luterano Aepinus²⁴¹ estaba estrechamente relacionado con los calvinistas. No abolió totalmente la esencia del descenso en el infierno, porque todavía lo tomaba como un hecho; pero se equivocó primero con respecto a su esencia, porque convirtió al Cristo humillado en su sujeto, y segundo en cuanto a su meta, porque hizo que sucediera para que Cristo realmente participara en los tormentos del *πῶν* de los condenados.

Que el descenso al infierno pertenezca a la humillación y tenga como meta la expiación es rechazado por Juan 19:30 y 1 Pedro 3:19. Según el primer pasaje, la obra de reconciliación, y por lo tanto toda la expiación, fue terminada con su muerte; y según el segundo pasaje, la vivificación ocurrió primero y luego el descenso al infierno. La meta del descenso al infierno de acuerdo a 1 Pedro 3:18,19, no es:

- a. Llevar a los piadosos del Antiguo Testamento fuera del *limbus patrum* al paraíso, como enseñan los escolásticos, el Concilio de Trento y el *Catechismus Romanus*.
- b. Predicar el evangelio a los espíritus en prisión para su salvación.

Es revelarse a los eternamente perdidos como exaltado y victorioso; vea Filipenses 2:10.

²³⁷ Frank, *Theologie der Konkordienformel*, vol. 3, p. 429.

²³⁸ Veá Calvino, *Institutes*, 1:443; Catecismo de Heidelberg, cuestión 44.

²³⁹ Cocceius, *Summa theologiae, ex scripturis repetita* LX, 35; en Heppe, *Dogmatik der evang. ref. Kirche*, p. 358.

²⁴⁰ Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christ.* (Hannover, 1623), en Heppe, op. cit., p. 357.

²⁴¹ Su verdadero nombre es Hock. “Debido al odio tenaz de mis adversarios y su deseo de hacerme daño”, como dice, cambió su nombre según el griego *αἰπεινός* en Aepinus. Nació en 1499 y murió en Hamburgo en el 1553.

Según 1 Pedro 3:18,19, el Señor descendió a los que habían tenido la predicación de la salvación durante 120 años y no se arrepintieron. A tales menospreciadores no se predica nada en el más allá para su salvación (Lc 16:29). El ἐκήρυξεν (1 Pe 3:19) claramente no requiere que los condenados abrazaran la predicación de la salvación, ya que todo el contexto del pasaje está en contra de este abrazarla y solo confirma la enseñanza general de Lucas 16:29, que en el más allá ya no hay ninguna predicación de la salvación. Pedro exhorta a los cristianos a sufrir con Cristo para compartir también su gloria y esperar el regreso de Jesús, cuando juzgue a los blasfemos (1 Pedro 3:8-4:6). El diluvio fue un preludio de este juicio (Mt 24:38,39; Lc 17:26-30; 2 Pe 2:5). De acuerdo con este contexto, la predicación a los espíritus de los que menospreciaban en los tiempos de Noé no puede significar la predicación de la salvación, sino más bien el reproche del evangelio para su juicio (Jn 12:48) y la confirmación del juicio del diluvio. El apóstol ciertamente se estaría contradiciendo a sí mismo, si llamara la atención sobre la seriedad del juicio y, al mismo tiempo, enseñara para tranquilizar a toda carne frívola que la conversión de los impenitentes aquí todavía es posible en el más allá. El exégeta reformado Moritz Lauterburg lo llama una atrocidad exegética si según 1 Pedro 3:19 los espíritus susceptibles e inclinados a la conversión son representados como los destinatarios del mensaje para la salvación, y explica el hecho de que frecuentemente ha sido interpretado de esa manera como excusado solo por el texto falso de la Vulgata, que tiene la traducción: *Cum expectabant Dei patientiam*. Incluso Lutero fue engañado varias veces para una exégesis infructuosa por las falsificaciones del texto de la Vulgata.

Así como 1 Pedro 3:18,19 presenta el descenso al infierno como un hecho, así también designa a todo el Dios-hombre como su sujeto. Así Cristo no descendió solo según su Deidad (porque según su Deidad llena todas las cosas sin descender) sino según su Deidad y humanidad.²⁴² Su persona entera es el *subjectum quod*. El sujeto más preciso al cual ocurrió la exaltación, el *subjectum quo* de la exaltación, es la naturaleza humana, es decir, según el cuerpo y el alma, como 1 Pedro 3:19 enseña con ζωοποιηθεῖς, que establece la reunión de cuerpo y alma. Así también nuestros dogmáticos enseñan; por ejemplo, Quenstedt escribe:

Cristo no descendió al infierno según la naturaleza divina, porque según esa naturaleza ya estaba en el infierno por su dominio que llena todas las cosas, y ese πόρευσις (1 Pe 3:18), tomado absolutamente y como un movimiento desde el ποῦ de la gracia hasta el ποῦ del infierno, no está de acuerdo con la naturaleza divina que en sí misma es ilocalizada e inamovible. Por lo tanto, Cristo descendió según su naturaleza humana.²⁴³

Por lo tanto, la doctrina escolástica de que Cristo solo descendió al infierno según su alma, enseñada por el Concilio de Trento y el *Catecismo Romano*, es falsa. Otras falsas enseñanzas con referencia al descenso son:

1. La de Agustín, Beda, Tomás de Aquino, según la cual 1 Pedro 3:18,19 no debe hablar de un descenso real sino de una obra de Cristo por medio del Espíritu específicamente en el tiempo de Noé. El ἐν φυλακῇ, que está directamente en contra de esta explicación, se toma arbitrariamente como encarcelamiento en la oscuridad de la

²⁴² Vea FC DS IX:2, *Libro de Concordia*, p. 664.

²⁴³ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis LXXXI, nota, p. 373.

ignorancia. Hofmann está de acuerdo con Agustín, pero entiende ἐν φυλακῇ del infierno de una manera preconcebida (*praesumptive*), en la que estarán en el futuro.²⁴⁴ Schleiermacher no atribuye ninguna importancia a todo el asunto, mientras que muchos de los teólogos de la época moderna han afirmado, sobre la base de 1 Pedro 3:18,19, una predicación en el mundo subterráneo análoga a la del mundo superior.

2. La opinión defendida por Bucero y Beza, que es arbitraria, que el descenso al infierno es solo otro nombre para ser enterrado. Wegscheider da la visión del racionalismo con las palabras “En vano está una santa examinación de la doctrina de la partida de Cristo al infierno, ilustrada por las opiniones judías, buscada en los libros sagrados por los doctores de la iglesia”.²⁴⁵

Se refiere a Bertholdt, quien encuentra en esto solo la opinión de los pueblos antiguos: que en el más allá la gente continúa sus ocupaciones terrenales; menciona la *Odisea* XI de Homero y la *Eneida* VI de Virgilio.

Punto 2

La resurrección es la verdadera salida del Señor, hecho vivo, del sepulcro.

Mateo 28:2,6 (vea Ro 1:4) no puede ser entendido de otra manera que lo que el ángel informa en el versículo 6 sucedió antes de lo que se dice en el versículo 2, así que la enseñanza correcta es que Jesús salió de la tumba cerrada (*ex clauso sepulcro*); vea la Fórmula de Concordia.²⁴⁶ Por lo tanto, la esencia de la resurrección se afirma más arriba de acuerdo con la Escritura. Quenstedt escribe: “La manera de la resurrección consiste en la muy genuina y poderosa salida de la tumba cerrada”.²⁴⁷ Quenstedt demuestra que Cristo resucitó de la tumba cerrada de esta manera:

Si Cristo resucitó antes de la llegada del ángel, entonces resucitó con la tumba aún cerrada y la piedra aún sellada. Porque el ángel, primero después de su llegada, hizo rodar la piedra desde la entrada del sepulcro (Mt 28:2). Pero en realidad lo primero es cierto (Mt 28:6). Por lo tanto, también el segundo.²⁴⁸

Y también Agustín. La piedra fue removida por el ángel como una demostración de la resurrección.

Que la resurrección no es idéntica al volver a vivir sigue, como el punto 1 ya lo ha mostrado, de 1 Pedro 3:18,19; porque aquí el orden es volver a la vida, descender al infierno, resucitar, ascender, y sentarse a la diestra del Padre; vea Quenstedt, que dice:

El límite de la resurrección es tomado en el sentido amplio, incluyendo al ζωοποίησις, o en un sentido estricto, como distinguido del volver otra vez a

²⁴⁴ Hofmann, *Schriftbeweis*.

²⁴⁵ Wegscheider, *Instit.*, parte III, cap. II, § 131, p. 424.

²⁴⁶ FC DS VII:100, *Libro de Concordia*, p. 635.

²⁴⁷ Quenstedt, op. cit., parte III, memb. III, secc. I, tesis XCVII, p. 378.

²⁴⁸ *Ibid.*, nota.

la vida y denota la salida del cuerpo revivido de la tumba.... el sentido que se toma aquí.²⁴⁹

El *subjectum quod* y *quo* es el mismo, como se dice en el punto 1 sobre el descenso al infierno. Cuando uno piensa en la resurrección, específicamente del *subjectum quo*, entonces uno llama a esto tomar la resurrección en forma absoluta (*praecise*). Pero también se puede pensar en la resurrección de una manera conectada (*complexe*), si se la considera como un acto oficial, meritorio, que se atribuye a toda la persona del Señor. Se piensa de la resurrección *complexe* si uno la considera como un ἀποτέλεσμα, como una parte de la actividad de Jesús que ganó la salvación. Esto es lo que hace la Escritura cuando dice que Cristo resucitó por causa de nuestra justificación (Ro 4:25). Uno piensa en la resurrección absolutamente cuando la considera desde el aspecto de un paso en la exaltación. Y lo tratamos aquí de esa manera en la exaltación.

Las causas eficientes de la resurrección son el mismo Hijo que resucita (Ro 1:4; Jn 2:19; 10:17,18), así como el Padre que lo resucitó (Hch 2:24; 3:15; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30; Ro 4:24; 6:4; Ef 1:20), y también el Espíritu que lo hizo vivo (Ro 8:11).

Es herejía cuando los socinianos niegan que Cristo haya resucitado por su propio poder. El *Catecismo Racoviano* dice: “Pero, ¿qué pasa con los que dicen que Cristo resucitó a sí mismo de entre los muertos? Están totalmente engañados.”²⁵⁰ Aquí los calvinistas están de acuerdo con los socinianos. Ellos enseñan que, por seguro, Cristo se levantó a sí mismo, pero solo de acuerdo a su Deidad, no de acuerdo a su humanidad. Así dividen las dos naturalezas en Cristo y abolen la comunicación de los atributos. Califican como el mayor error la explicación de Jacob Andreae: “Cristo, según su naturaleza humana, tiene el poder de resucitarse a sí mismo”.²⁵¹ Bucanus escribe:

¿Cooperó la humanidad de Cristo en la resurrección? Según su naturaleza divina Cristo efectuó su resurrección, sufrió de la debilidad de la carne y vive del poder de Dios. Pero de acuerdo con su naturaleza humana se levantó en un sentido propio, pues la naturaleza humana cedió a la Deidad resucitante y se movió a sí misma en virtud de la voluntad y el poder de la Deidad.²⁵²

Con respecto al tercer día como el día de la resurrección, Mateo 12:40 parece ser una discrepancia. Pero el acuerdo entre el tipo y el antitipo no debe ser forzado. Uno debe tomar en forma sinecdóquica las fracciones del día primero y tercero como días enteros.

Juan 20:19,26 y Lucas 24:31,36 nos permiten sacar conclusiones sobre la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús. Puesto que el Señor penetró las puertas cerradas, ya no está atado por el lugar, el espacio y el movimiento natural. Así, su cuerpo dejó de lado la manera de los cuerpos naturales y tomó las características de la espiritualidad y la invisibilidad (compare 1 Corintios 15:44 con 15:23). Además, según Romanos 6:9, la corporeidad de aquel que resucitó ya no está sujeto a la destrucción por la muerte (compare 1 Corintios 15:42,43 con 15:23 y Filipenses 3:21). Como corporalidad espiritual e inmortal, también está sin necesidad de alimento. El Señor tomó alimento

²⁴⁹ Ibid. tesis XC, p. 377; vea Philippi, *Glaubenslehre*, vol. 4, p. 182.

²⁵⁰ *Catechismus Racov.*, cu. 459, p. 941.

²⁵¹ Andreae, *Apolog. Form. Conc.*, p. 32.

²⁵² Bucanus, *Instit. Theol.* XXVI, 4; en Heppe, op. cit., p. 362.

(Lc 24:43) no por necesidad, sino con la intención amorosa de fortalecer la fe de los discípulos. Quenstedt dice: “Cristo no se levantó ψυχικῶ, o sujeto a debilidades naturales, sino πνευματικῶ, o provisto de dones espirituales, a saber, la invisibilidad, la impalpabilidad, la ilocalidad”.²⁵³ Quenstedt llama al cuerpo del Señor resucitado “glorioso y espiritual” sobre la base de Filipenses 3:21 y 1 Corintios 15:45.²⁵⁴

La meta de la resurrección, según las Escrituras, es que esto suceda para el beneficio (*finis* ᾧ o *cui*) de toda la gente (Ro 4:25; 2 Co 5:15; 4:14,15; 1Pe 1:21; Ro 8:34; Hch 3:26) y con la estipulación (*finis* οὗ or *cuius*) que por la resurrección la victoria de Cristo es revelada y nuestra fe fortalecida (1 Co 15:14,17), se atestigua la deidad de Cristo (Ro 1:4; Heb 13:20; 1 Pe 1:21; Hch 2:36), se establece nuestra justificación (Ro 4:25), se sella nuestra esperanza (1 Pe 1:3), se asegura nuestra resurrección (Jn 11:25; 1 Tes 4:14; Ro 14:9; 1 Co 6:14; 2 Co 4:14,15), y nuestra renovación se efectúa (Ef 2:5,6).

Los pasajes citados aquí para la meta de la resurrección—aunque tomados exactamente, solo declaran la meta de la resurrección tomada como ἀποτέλεσμα, no como un paso de la exaltación—obviamente enseñan la necesidad de la resurrección; así también estamos acostumbrados a hablar de la necesidad de la resurrección, aunque solo *a posteriori*. Es entonces en el mejor de los casos una pretensión cuando gente como Philippi quiere probar la necesidad otra vez *a priori*, por medio de la especulación.²⁵⁵ Hay una necesidad ética para la resurrección, pues Cristo murió como el justo; si permaneciera muerto, entonces no parecería ser nuestro sustituto sino, más bien, uno castigado por sus propios pecados. Así que la resurrección es una prueba necesaria de la impecabilidad de Cristo. Y también hay una necesidad física para la resurrección, porque sin la resurrección el propósito del Dios-hombre no se habría obtenido plenamente, y porque Cristo como Dios-hombre tenía que ser confirmado en su elevación sobre todos los enemigos y así sobre la muerte. Esto es tan técnicamente correcto como la buena explicación de Philippi, que el cuerpo de Cristo no podía ver la descomposición por la razón de que, a pesar de la separación del cuerpo y el alma en la muerte, el Logos permaneció atado a ambos y, por lo tanto, a pesar de la muerte y el entierro, la unidad divino-humana permaneció preservada. Pero la prueba especulativa de la necesidad sigue siendo algo completamente ajeno a la Escritura. El mismo Señor, cuando quiso probar que tenía que resucitar (Lc 24,26), derivó esta “obligación” solo del cumplimiento necesario de la promesa; vea Lc 24:25.

Antítesis

Los racionalistas se oponen a nuestra doctrina bíblica de la resurrección. Algunos de ellos, como, por ejemplo, Paulus (en su *Leben Jesu*), explican que Cristo solo estaba aparentemente muerto y despertó de un profundo desvanecimiento (también Schleiermacher habla así). Otros aceptan que Cristo estaba genuinamente muerto, pero también permaneció muerto. Solo vivió en la imaginación de los discípulos. A través del autoengaño, una visión mientras estaban despiertos o dormidos, de una u otra manera deben haber llegado a la creencia de que habían visto a Jesús. Y otros consideran la resurrección solo como Cristo siguiendo vivo en su enseñanza.²⁵⁶ Wegscheider quiere conservar el hecho de la resurrección, porque los evangelistas

²⁵³ Quenstedt, op. cit., tesis XCVI, p. 378.

²⁵⁴ Ibid., cu. XI, *obj. dial.* III.

²⁵⁵ Philippi, op. cit., vol. 4, 1, p. 167.

²⁵⁶ @Wolfenbüttler fragments; Bahrdt, *Ausführung des Planes und Zweckes Jesu*; Strauss, *Leben Jesu*; Semler, *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten*; Kaiser, *Biblische Theologie*.

hablan de ella con tanta certeza, salvo que considera la doctrina de que después de la resurrección el cuerpo de Cristo fue glorificado, “que Jesús apareció como un genio celestial”, como una “tradicción mítica” que los discípulos de Jesús ya seguían.²⁵⁷ Wegscheider expresa su opinión con tanta franqueza. En sus comentarios sobre la exaltación (§ 131) solo dice que los evangelistas se aferraron a la resurrección de Cristo como un hecho; y en la nota *d* cita el *Geist des Urchristentums* de Eberhard, quien critica a Semler por su opinión citada anteriormente, que Cristo resucitó en su enseñanza, e irónicamente él agrega: “¿Entonces también la enseñanza ascendió al cielo?” Al final piensa que la certeza de los evangelistas no puede entenderse sin que ellos hayan visto a Jesús vivo.

Los teólogos negativos recientes consideran la resurrección solo como una objetivación de la convicción de los discípulos sobre la vida de Cristo en el más allá y sobre su convivencia con él en espíritu. Thomasius, entendiendo mal Filipenses 2:8-10 en comparación con Lucas 24, explica la muerte de Cristo como el medio para su glorificación y así impugna el significado sustitutivo de la muerte de Cristo; él habla de forma similar de la resurrección, es decir, que esto primero permitió la comunión apropiada y verdadera del Señor con los suyos. Por eso Mateo concluye su evangelio no con un relato de la Ascensión sino con la promesa del Resucitado: “Y yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo” (Mt 28:20; vea 18:20); por eso Jesús mismo dice a María Magdalena: “No me toques” (Jn 20:17), como bien explica Lutero:

No me preocupa tanto que me toques como lo que piensas de mi resurrección, es decir, que creas que he vuelto de una manera diferente a la anterior.²⁵⁸

Dejamos indeciso si Lutero explica correctamente “No me toques”, este *crux interpretum* (el Señor ciertamente no se refiere a la resurrección sino a la ascensión); sin embargo, es claro que incluye la resurrección con la vuelta a la vida (*reviviscentia*), con la que comienza la manera diferente, el estado de exaltación, y que con su explicación que Cristo por la resurrección se transformó en una manera diferente está refiriéndose a Efesios 2:5,6; vea Romanos 6:9. En cualquier caso, Lutero no enseña lo que Thomasius le hace enseñar, a saber, que la posibilidad de compañerismo con los creyentes depende de la resurrección. El que Thomasius enseña eso es ciertamente obvio, ya que, según Thomasius, la humillación de Cristo depende de que se despoje de las características trascendentales, es decir, así que Cristo primero las posea en la exaltación y así en la resurrección; por lo tanto, eso establece la comunión omnipresente; mientras que, de acuerdo con la Escritura, ya por la unión personal, Cristo está en posesión de esta característica, y la posibilidad de la comunión con toda la iglesia depende de esta unión.

Punto 3

La ascensión es la elevación real y visible de Jesús de la tierra al cielo

A veces la Escritura habla de la ascensión de tal manera que incluye el sentarse a la diestra de Dios (Hch 2:33,34; Ef 4:10); sin embargo, más a menudo, la ascensión se refiere a la elevación visible al cielo solamente (Mc 16:19; Hch 1:9,11; et al.). La primera es la ascensión *late dicta*; la segunda es la ascensión *stricte dicta*. Y es esta

²⁵⁷ Wegscheider, op. cit., § 131, pp. 424s.

²⁵⁸ Philippi, *Christi Person und Werk*, vol. 2, pp. 280s; WA 28:456,457 (St. L., 8:991).

última la que tratamos aquí, de nuevo no en la medida en que el acto es oficial, real, triunfante y meritorio, sin embargo, no como un ἀποτέλεσμα, sino absolutamente, ya que es un cambio de la humanidad que resulta de la exaltación.

Según la Escritura (Mc 16:19) su esencia consiste en una elevación y un movimiento genuinamente visible de un punto a otro. Esta esencia es negada cuando la gente concibe la ascensión como una simple separación. De acuerdo con la corporeidad glorificada, el movimiento no debe ser pensado como natural y necesario como resultado de la actualidad y realidad del cuerpo realmente glorificado pero verdadero de Cristo. Si este movimiento siguiera natural y necesariamente del cuerpo de Cristo, es decir, que Cristo, para llegar al cielo, tuviera que ascender visiblemente y con movimiento, entonces estaría atado por las leyes de la naturaleza como un cuerpo humano. El cuerpo de Cristo no estaría entonces omnipresente sino atado a un solo lugar; no podría estar al mismo tiempo en el cielo y en la tierra. Con esto se violaría la comunicación de los atributos. Esto también contradice la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en la Cena del Señor, porque mientras Cristo está sentado a la diestra de Dios, su cuerpo no podría estar presente al mismo tiempo en la tierra. Quenstedt tiene toda la razón al considerar que el movimiento visible que tuvo lugar no se basó necesariamente en la naturaleza del cuerpo de Cristo, sino más bien en el propósito amoroso de Jesús, al igual que el comer de la comida después de la resurrección.

Así como el comer y tocar durante los cuarenta días se hizo κατ' οἰκονομίαν, así también el movimiento local y visible se hizo por la misma razón. Porque no hay que dudar que, por el don de la agilidad propia de los cuerpos glorificados, Cristo pudo apartarse en un instante de los ojos de los discípulos.²⁵⁹

El punto a partir del cual (*terminus a quo*), según la Escritura, es el Monte de los Olivos; el punto hasta el cual (*terminus ad quem*) es el cielo, específicamente no el cielo estrellado de la naturaleza o el cielo de la gracia, el hogar celestial de la iglesia, que él más bien dejó ahora con su presencia visible. Por el cielo tampoco debe entenderse el estado de gloria infinita, porque eso pertenece a la esencia de su sentarse a la derecha, o el estado de gloria finita, que está presente ya en la resurrección; por cielo se entiende el ποῦ y la morada de los santos, en donde los santos lo puedan contemplar cara a cara.²⁶⁰ Dicho sea de paso, estas palabras muestran que, aunque Quenstedt no enseña tres estados con Hafenreffer y otros, sin embargo, distingue el estado de gloria comenzando con la resurrección del estado de perfecta majestad presente en la sesión a la diestra. Entre los teólogos recientes, Philippi está de acuerdo por la importante razón de que, sin tal distinción, la ascensión y el sentarse no serían realmente pasos distintos de la exaltación, sino que el segundo sería solo una mera exhibición de lo que ya estaba presente en la ascensión. Hay algo que decir a favor de esta opinión, pero las Escrituras no proveen nada para definiciones formuladas con precisión.

La ascensión es profetizada por Cristo en el Antiguo Testamento (Sal 47:5; 68:18) como en el Nuevo Testamento (Jn 3:13; 6:62; 16:5,28; 20:17; Lc 24:26), proclamada como un hecho por los discípulos, aunque no por Mateo y Juan, y predicada como una parte importante de la doctrina de la salvación (Mc 16:19; Lc 24:51; Hch 1:9; 2:33; Ef 4:10;

²⁵⁹ Quenstedt, op. cit., parte III, cap.III, memb. III, secc. I, tesis CVIII, nota I, p. 382.

²⁶⁰ Ibid. tesis CVI, nota III, p. 362.

Col 3:1; 1 Ti 3:16; Heb 9:24; 4:14; 7:26). Se enfatizan el objetivo y el efecto de la ascensión (Col 2:15; Sal 110:1; 68:18; Jn 14:2,3; 17:24; Ro 8:34; Ef 1:20,21; Heb 1:3).

Antítesis

Entre los opositores se encuentran los racionalistas. Wegscheider dice: “(La ascensión) tiene la apariencia de un mito, del cual muchos ejemplos se encuentran en la antigüedad”.²⁶¹ Menciona a Enoc y Elías, sin probar que ninguno de ellos sea un mito, y los compara con Rómulo.²⁶²

También muchos teólogos modernos niegan la ascensión de las Escrituras. Weiss afirma que no había necesidad de un milagro tan especial para la entrada del resucitado al cielo. De la misma manera Frank toma la ascensión solo como la desaparición concluyente de la presencia corporal de Cristo.²⁶³ La teología calvinista naturalmente toma la ascensión muy empíricamente como intercambio de una localidad por otra, de la tierra por el cielo, de modo que de acuerdo a su corporeidad Cristo no está en la tierra. Por lo tanto, Ebrard da la extraña explicación de que la ortodoxia luterana con su doctrina de la ubicuidad ha hecho gran daño a la realidad de la ascensión.²⁶⁴ Schleiermacher explica su visión de la resurrección, la ascensión y la profecía del juicio de esta manera: “Los hechos de la resurrección y la ascensión de Cristo, y la predicción de su regreso al juicio, no pueden ser establecidos como partes constituyentes de la doctrina de su persona”.²⁶⁵

Para Schleiermacher, Cristo es solo el Redentor por el constante fortalecimiento de su conciencia de Dios, que era en él un ser propio de Dios.²⁶⁶ Y la redención es solo admisión en esta conciencia de Dios que tenía Cristo. Con tal teoría, naturalmente tanto la resurrección como la ascensión carecen de significado para la conciencia cristiana. Así como los discípulos reconocieron a Jesús como el Hijo de Dios y vivieron en él sin saber de su resurrección, así debe ser ahora con la conciencia cristiana.²⁶⁷ Sin embargo, la resurrección está ciertamente atestiguada como un hecho, lo cual puede decirse en menor grado sobre la ascensión, ya que solo Marcos y Lucas lo reportan.

Punto 4

El sentarse a la diestra es el comienzo del gobierno omnipotente en el reino del poder, de la gracia y de la gloria con el Padre.

La esencia de sentarse a la diestra es el dominio mundial del Dios-hombre Jesús según los principales pasajes de la Escritura (Sal 110:1; vea 1 Co 15:25; Ef 1:20-22; 1 Pe 3:22; Heb 1:3,13,14; Ro 8:34). Que sentarse a la diestra es una expresión por el dominio se muestra por:

1. La comparación del Salmo 110:1 con 1 Corintios 15:25. En lugar de las palabras del salmo: “Siéntate a mi derecha”, Pablo dice: “Debe reinar”.

²⁶¹ Wegscheider, op. cit., § 131, p. 424.

²⁶² Ovidio *Metamorph.* XIV, 815s.; Cicerón, *De nat. deorum*, II, 24.

²⁶³ Frank, *System der christl. Wahrheit*, B. II, p. 220.

²⁶⁴ *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, primera ed., vol. 6, p. 107.

²⁶⁵ Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 417.

²⁶⁶ *Ibid.* p. 385.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 418.

2. El paralelo empleado en Hebreos 1:13,14 entre Cristo y los ángeles, en el cual la gran elevación de Jesús sobre los ángeles se muestra en el hecho de que los ángeles sirven pero Cristo se sienta a la diestra de Dios. Servir y sentarse a la diestra de Dios son opuestos; por lo tanto, este último debe ser igual a gobernar.

Según Efesios 1:20-22 y 1 Pedro 3:22, este gobierno es ilimitado y universal. Estos pasajes incluyen el reino de gracia y de gloria. Esta definición es también la definición de nuestros dogmáticos. Quenstedt escribe: “Su manera consiste en el gobierno completo, universal e incesante del poder divino e infinito... ejercido poderosamente, con misericordia, y gloriosamente en el reino de poder, gracia y gloria.”²⁶⁸ Johann Fr. König hace el mismo punto palabra por palabra.²⁶⁹ Calov dice:

Por lo tanto, la doctrina formal del sentarse de Cristo a la diestra de Dios es que este sentarse no es un permanecer local en el cielo glorioso, no es un cierto dominio limitado, sino un dominio universal o un dominio de poder infinito, y de hecho por el poder de la exaltación, que no podría venir a Cristo a menos que de acuerdo a su naturaleza humana.²⁷⁰

Gerhard proporciona el razonamiento:

Tal como es la diestra de Dios, así también se debe entender el sentarse a la diestra de Dios. Pero la diestra de Dios no es un lugar corpóreo, circunscrito, limitado, atado, sino que es el poder infinito de Dios y su majestad más presente en el cielo y en la tierra, es el dominio más presente y poderoso por el cual Dios preserva y gobierna todas las cosas (Ex 15:6; Sal 18:35; 44:3; 108:6; 63:8; Isa 48:13; Mt 26:64; Lc 22:69; Heb 1:3; 8:1; 12:2; Mt 25:31)... La Escritura misma interpreta el sentarse a la diestra de Dios como el dominio más poderoso y presente en el cielo y en la tierra (Sal 110:1); vea 1 Co 15:25) . . . Donde David dice sentado a la diestra de Dios, el apóstol dice reina y tiene todo en sujeción. Así Marcos 16:19 en comparación con Efesios 4:10. Por lo tanto, sentarse a la diestra de Dios y llenar todas las cosas con la presencia de su majestad son expresiones equivalentes (ἰσοδυναμοῦντα).²⁷¹

Que la mano derecha de Dios no es un nombre de lugar sino una expresión de la omnipresencia omnipotente ya queda declarado en la Fórmula de Concordia:

Esto no ocurrió empero como un modo de actuar terrenal, sino—y así lo explicó el Dr. Lutero, como un modo de actuar . . . de la diestra de Dios, que no es un lugar determinado en el cielo, como alegan los sacramentarios sin poder aducir para ello ninguna prueba de la Sagrada Escritura, antes bien, no es otra cosa que el poder omnipotente de Dios, que llena el cielo y la tierra, poder en el cual Cristo fue instalado de hecho y en verdad, en cuanto

²⁶⁸ Quenstedt, op. cit. parte III, cap. III, memb. III, secc. I, tesis CXVII, p. 386.

²⁶⁹ König, *Theologia positiva*, § 402, p. 179.

²⁷⁰ Calov, *Theol. pos.*, parte III, secc. I, cap. XII, § 840, p. 382.

²⁷¹ Gerhard, op. cit., tom. III, loc. IV, cap. XII, § CCXX, p. 509. Vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. III, tesis CXII, p. 384.

a su humanidad... sin mezcla ni igualación de las dos naturalezas respecto de su esencia y de sus propiedades esenciales.²⁷²

Los pasajes de prueba citados hacen del Dios-hombre el sujeto del sentarse (*subjectum quod*). En rigor, el sentarse, como cada paso de la exaltación, se refiere a la naturaleza humana de Cristo (*subjectum quo sessionis*). Porque todos los pasajes de la Escritura caracterizan el sentarse a la diestra como algo que ocurre en el tiempo y en secuencia después de otros acontecimientos. Por lo tanto, no puede aplicarse a lo divino, sino solo a la naturaleza humana. Calov dice:

Uno puede decir que (Cristo) reina de acuerdo a cualquier naturaleza, pero la exaltación que siguió a su exinanición, tiene en vista solo la naturaleza humana de acuerdo a la cual fue hecho Señor sobre todos (Hch 2:36; 10:36).²⁷³

Y porque el sujeto del sentarse es el Dios-hombre, más exactamente solo la naturaleza humana, aunque el sentarse es esencialmente un gobierno divino, no es meramente el dominio mundial de Dios sino siempre este dominio mundial como ejercido por el Logos encarnado.²⁷⁴

Y de la misma manera, Cristo sentándose a la derecha no es simplemente el gobernar con el Padre. Quenstedt dice:

Sentarse a la diestra de Dios Padre no es en absoluto (simplemente y sin más) lo mismo que gobernar con Dios Padre. Porque (1) Cristo cuando todavía ἄσαρκος reinó con Dios Padre y el Espíritu Santo desde la eternidad, pero entonces no se sentó a la diestra de Dios, porque este sentarse comenzó primero en el momento de su exaltación. (2) Gobernar con el Padre es un ἀποτέλεσμα de su oficio real, resultante del poder y ἐνέργεια de ambas naturalezas de Cristo, por lo tanto, no es lo mismo que sentarse a la diestra de Dios Padre. . . También es falsa la opinión de Sohn (un teólogo reformado) que afirma (tomo II, p. 282): “Sentarse a la diestra de Dios es el oficio y ἀποτέλεσμα de Cristo, que deriva de las acciones de sus dos naturalezas, de modo que Cristo, según su naturaleza divina, actúa omnipotentemente, pero según su naturaleza humana poderosamente.” Porque (1) Cristo tiene su oficio según ambas naturalezas, pero el estar sentado a la diestra del Padre no es lo mismo. (2) Cada ἀποτέλεσμα de Cristo resulta del poder y la ἐνέργεια de cualquier naturaleza de Cristo, o la actividad característica de cualquier naturaleza se une eficientemente para el ἀποτέλεσμα. Pero para sentarse a la diestra de Dios, la actividad característica de cualquiera de las dos naturalezas no se reúne eficientemente.²⁷⁵

¿Por qué entonces estas finas distinciones? Para la correcta doctrina del Dios-hombre, y más precisamente de la posesión de la divina majestad por la naturaleza humana de Cristo, es muy importante aferrarse a esto:

²⁷² FC DS VIII:28, *Libro de Concordia*, p. 649; vea FC DS VII:95, *Libro de Concordia*, p. 635.

²⁷³ Calov, op. cit., § 842, p. 383.

²⁷⁴ Vea Quenstedt, op. cit., tesis CXIII, p. 384.

²⁷⁵ Ibid., tesis CXIV, p. 384.

1. Que el sentarse a la diestra no es simplemente idéntica con el gobernar, aunque en esencia es un gobernar.
2. Que el sentarse a la diestra ciertamente tiene como su sujeto a todo el Dios-hombre, pero hablando propiamente no de la naturaleza divina sino solo la naturaleza humana, como lo demuestra el comienzo temporal de la sesión.

Los teólogos calvinistas hacen del sentarse, en vez de una etapa de la exaltación, es decir, de la humanidad de Jesús, un ἀποτέλεσμα, específicamente una actividad de la naturaleza divina; tienen un interés muy importante en hacerlo, a saber:

1. Al hacer el sentarse un ἀποτέλεσμα contrario a las Escrituras quieren dejar de lado un poderoso argumento de las Escrituras para la comunicación de la majestad divina a la naturaleza humana de Cristo, es decir, que el sentarse realmente es la entrada de la humanidad de Jesús en el gobierno mundial.
2. Con ello quieren hacer posible, mediante falsas conclusiones, representar la doctrina luterana del sentarse a la diestra como un gran absurdo. Así concluye Martinus:

Sentarse a la diestra de Dios es gobernar (es decir, de acuerdo con la doctrina luterana, que aquí Martinus quiere ridiculizar). Sin embargo, Cristo reina de acuerdo a ambas naturalezas. Por lo tanto, Cristo se sienta a la diestra de Dios según ambas naturalezas.²⁷⁶

¡De ninguna manera! El engaño de esta conclusión es que insinúa como doctrina luterana que el sentarse a la diestra es simple y llanamente idéntica a la actividad de reinar, lo cual, como se mostró anteriormente, no es así. El reinado concierne a ambas naturalezas, pero no el sentarse a la diestra; por lo tanto, el sentarse a la diestra, según ambas naturalezas, no es consecuencia del reinado.

La meta del sentarse a la diestra es la adoración universal de Cristo (Flp 2:10,11), la intercesión por los creyentes ante el Padre (Ro 8:34), la vivificación espiritual (Ef 1:22,23), la protección y defensa de los creyentes (Sal 2:9,12), y la esperanza de los creyentes de participar en el reinado glorioso (Mt 19:28; Ef 2:6).

Antítesis

Los calvinistas se oponen a la doctrina de las Escrituras. Admiten que el sentarse denota el dominio divino del Dios-hombre, pero niegan este dominio a la naturaleza humana y explican al mismo tiempo que la humanidad de Jesús existe en el cielo espacialmente, en un lugar circunscrito, aunque todo el Dios-hombre llena el cielo y la tierra con su poder divino. Amandus Polanus escribe:

El sentarse de Cristo a la diestra de Dios Padre no es una igualdad de la naturaleza humana de Cristo con el Padre en el gobierno, habiendo sido realmente comunicada a él la igualdad de poder y majestad, sino que es el

²⁷⁶ En Quenstedt, op. cit., tesis CXIV, nota, p. 384.

paso más alto de la exaltación de Cristo θεάνθρωπος, mientras está estacionado en el cielo sobre todos los ángeles y mucho más sobre todas las criaturas, de modo que ahora en la gloria él lleva a cabo su oficio profético, sacerdotal, y real.²⁷⁷

Afirma Wilhelm Bucanus:

¿Acaso la ascensión de Cristo es contraria a su dicho: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28,20)? No lo es... Por tanto, la palabra de Cristo debe ser comprendida en relación con su divinidad, que está siempre presente en todas partes, no puede estar contenida en un lugar definido, pues lo contiene todo, pero sobre todo [se debe entender] de su presencia continua en la iglesia ἐνεργητικῆ en el alma de los creyentes; no de la presencia de la humanidad, que es finita y en un lugar circunscrito, según lo que él dice: “A los pobres siempre los tendréis con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis” (Jn 12,8).²⁷⁸

Contra la falsa doctrina calvinista, ver la Fórmula de Concordia.²⁷⁹

Otra falsa doctrina calvinista es que la adoración se debe a Cristo solo de acuerdo a la naturaleza divina. Contra eso está:

1. Juan 5:23,27. Ya que Dios aquí da al Señor honor según la naturaleza humana, él también debe ser adorado según esta naturaleza.
2. Si Cristo es exaltado, como muestra Filipenses 2:9-11, según la naturaleza humana, entonces también ha recibido según esta naturaleza el nombre ante el cual toda rodilla debe doblarse. Negar la adoración de la naturaleza humana de Cristo es abolir la verdadera unión de las naturalezas.

Con el sentarse a la diestra del Padre, se completa la exaltación; es la última etapa de la exaltación. De hecho, Philippi dice que en el sentarse a la diestra del Padre la idea del Dios-hombre ha llegado a su pleno efecto, lo cual, es cierto, suena bastante falaz frente a Colosenses 2:9, y solo queda la manifestación, que según la Escritura y el Credo Apostólico se llevará a cabo por su retorno para el juicio.²⁸⁰ La παρουσία está en una relación similar al sentarse a la diestra como el descenso al infierno, la resurrección y la ascensión son para el ζωοποίησις. Pero él añade a estas palabras un tanto oscuras la explicación de que la παρουσία no se refiere tanto a la condición (*status*) del Dios-hombre como a su oficio. Así, con esta explicación, Philippi quiere rechazar que la παρουσία para el juicio sea una etapa en la exaltación. Rohnert, sin embargo, quien adopta las observaciones de Philippi sobre el sentarse como el efecto pleno del Dios-hombre, etc., en realidad enumera el retorno para el juicio como una quinta etapa de la exaltación.²⁸¹ Esto es, para comenzar, una novedad frente a los dogmáticos ortodoxos, que solo tienen cuatro pasos de exaltación, y con razón. Según las Escrituras, el regreso de Cristo para el juicio no pertenece a sus estados sino a su oficio, como incluso Philippi reconoce con justicia. Además, la Escritura define claramente el sentarse como

²⁷⁷ Polanus, *Syntagma theol. christ.*, VI: 26; en Heppe, *Dogmatik*, p. 355.

²⁷⁸ Bucanus, *Institutiones theol.*, XXVII, 16; en Heppe, op. cit., p. 366.

²⁷⁹ FC DS VIII:28, *Libro de Concordia*, p. 649.

²⁸⁰ Philippi, *Glaubenslehre*, vol. 4, I, p. 188.

²⁸¹ Rohnert, *Dogmatik*, § 30, p. 316.

el último paso al designar, como dice Quenstedt, la eternidad como el punto hasta el cual (*terminus ad quem*), como la duración del sentarse (Heb 10:12; Lc 1:33). Por lo tanto, no hay más pasos a seguir.

Ya se ha llamado antes la atención sobre el hecho de que la exaltación y sus pasos son tomados falsamente en la medida en que uno los considera como un aumento en la posesión real de la majestad divina, como, por ejemplo, Thomasius lo hace en relación con toda la exaltación y casi todos los dogmáticos modernos lo hacen en relación con las etapas. Piensan que los pasos se convertirían en algo fingido si se explicara de otra manera. Pero ¡de ninguna manera! Desde el principio de la encarnación en adelante, Cristo posee la plenitud de la Deidad, pero no de acuerdo con la manifestación y el uso; esto comienza, particularmente en la medida en que se trata del uso, con la exaltación, pero por etapas, de modo que con cada etapa comienza un uso de la majestad en otra esfera, y de esa manera cada etapa de la exaltación incluye un aumento real.

62. Las falsas cristologías

Tesis 1

Todas las cristologías que no enseñan la verdadera deidad de Cristo son falsas.

Esta falsa cristología es representada por el ebionismo en sus diferentes formas. Originalmente el ebionismo explicaba que Cristo era un mero hombre. Así dice el judío Trifón (en el *Diálogo con Trifón* de Justino, 48): “Porque todos nosotros (los judíos) esperamos que Cristo venga como un hombre de los hombres”.²⁸² Justino mismo dice que los τίνες ἐξ ἡμετέρους γένους (algunos de nuestra propia raza), por lo tanto de los judíos, tenían la misma opinión. La forma de ebionismo en las Homilías Pseudo-Clementinas es típica. El Redentor es un hombre antiguo elevado sobre los demás de la humanidad, que apareció en Adán, Enoc, Set, y finalmente en Cristo. También Cerinto pertenece aquí. Sobre él escribe Teodoreto: “Cerinto dijo que Jesús nació naturalmente de un hombre y una mujer,... pero que Cristo vino sobre él desde arriba en forma de paloma”.²⁸³ Así también, según Epifanio, el gnóstico Karpokrates: “Karpokrates dice que Jesús nuestro Señor nació de José así como todas las personas nacen de hombre y mujer.”²⁸⁴ También Teodoto el curtidor y su discípulo Teodoto el cambista enseñaron que Jesús es mero hombre. Artemón, que vivía aproximadamente al mismo tiempo, continuó su doctrina. Todos ellos (conocidos como monarquionistas) explican que Cristo es como todos los demás hombres. Lo divino en él provenía del Espíritu Santo, bajo cuya influencia vivía continuamente. Así según ellos, Cristo es esencialmente igual a los profetas y solo distinguido de ellos en grado.

Los Melquisedequianos, una rama de los artemonitas, declararon a Melquisedec el sumo sacerdote de los ángeles y de los espíritus celestiales y declararon que Cristo solo era su imagen. Pablo de Samosata es esencialmente como los artemonitas, excepto que él arrastra en su enseñanza el concepto λόγος. Cristo ciertamente fue engendrado de una manera sobrenatural, pero por otra parte de la clase común de gente (ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου, siendo de la naturaleza del hombre común), y antes de su nacimiento él no existía realmente sino solo en la predestinación de Dios. En él habita el λόγος, pero no personal sino virtualmente, de una manera especial, particularmente como gracia y sabiduría a través de las cuales se hace posible que Cristo, avanzando paso a paso en la santidad, fuera elevado a la deidad.

Los patripasionistas (Praxeas, Noeto) por supuesto no niegan la verdadera deidad de Cristo. Dios ciertamente se hace hombre en Jesús, pero en su opinión el Padre, el Hijo y el Espíritu son una sola persona; por lo tanto, todavía están lejos de la doctrina de las Escrituras. Teodoreto dice de ellos:

Dicen que hay un solo Dios y Padre, el Demiurgo de todo; se esconde cuando quiere, y aparece cuando quiere, invisible o visto, engendrado o no

²⁸² En Münscher, *Dogmengeschichte*, B. I, p. 163.

²⁸³ Teodoreto, *Ep. haer.*, II, 4; en Münscher, op. cit. p. 255.

²⁸⁴ Epifanio, vea *Haeres.*, 27, 2; en Münscher, op. cit., p. 255.

engendrado; no es engendrado desde el principio, sino engendrado cuando quiere nacer de la virgen”.²⁸⁵

Sabelio es esencialmente un patripasionista. Para él el Padre, el Hijo y el Espíritu son idénticos. Padre, Hijo y Espíritu son solo estilos de manifestación (*modi*, por lo que esta tendencia se llama modalismo) de la Deidad única. Por lo tanto, para él Cristo según el estilo de la Escritura no es Dios, mucho menos la persona divina de Cristo continúa después de su vida mortal y ascensión al cielo, sino que Dios tomó de nuevo en Dios la emanación de Dios que estaba en él. Más claramente que Sabelio, Berilio de Bostra, aunque partiendo del patripasionismo, cayó en el craso ebionismo de los artemonitas. Para él Jesús era un mero hombre, con quien el Padre tenía una relación especialmente íntima. Pero muchos teólogos, como Neander, clasifican a Berilio como uno que enseña extrañamente entre el patripasionismo y el artemonismo.

En el siglo IV, Arrio y otros de su calaña defendían el ebionismo. Según Arrio, Cristo no es eterno (ἦν [πότε] ὅτε οὐκ ἦν, hubo un tiempo en que no existía), tampoco es esencialmente igual al Padre, sino que fue creado de la nada y es un ser intermedio entre Dios y el hombre. Desde Arrio esta herejía se desarrolló a través de varias gradaciones, desde aquellos que afirmaban solo una similitud pero no una igualdad esencial de Cristo con el Padre, hasta el extremo de los aetianos, eunomianos y anomianos, que proclamaban la total disimilitud entre el Padre y el Hijo, excepto en lo que se refiere a su eficacia, donde la similitud permanecía.

En la lucha contra el arrianismo, Marcelo de Ancira y Fotino de Sirmio recayeron en el sabelianismo, incluso en el samosatense y en el ebionismo. Porque Marcelo quería que el nombre *Hijo* se refiriera solo a la humanidad. Antes de la humanidad había un λόγος; no era una hipóstasis independiente, sino solo la razón de Dios, que era eternamente activa (como λόγος προσφορικός), se reveló en la creación del mundo, y finalmente asumió la humanidad en Cristo. Solo después de la encarnación, cuando el λόγος comenzó una existencia independiente, el nombre *Hijo* es apropiado. La filiación y el reino de Cristo en general cesaron con la existencia terrenal de Cristo. Así, según Marcelo, Cristo es realmente un mero hombre, pero con una influencia divina especial. Fotino es aún más decididamente samosatense. no enseña una adopción de la humanidad por parte del λόγος sino, más bien, que Cristo, que es eterno solo en la previsión de Dios, no realmente, solo fue engendrado sobrenaturalmente de María por el λόγος, pero es esencialmente un hombre como otros, excepto bajo la influencia del λόγος. Es con buena razón, por lo tanto, que Cotta pone a los fotinianos bajo los ebionitas.²⁸⁶

En el momento de la Reforma, el ebionismo surgió con fuerza. Campano enseñó solo una dualidad, Padre e Hijo, con el Hijo esencialmente igual al Padre, pero aun así no eterno. El español Miguel Servet declaró que Cristo era un hombre inspirado por Dios.²⁸⁷ Padre, Hijo y Espíritu no son personas, sino nombres para varios estilos de

²⁸⁵ Teodoreto, *Haeret. fab.*, lib. III, 3; en Münscher, op. cit., p. 166.

²⁸⁶ En su edición del *Loci* de Gerhard, tom. IV, disert. I, § XIX, p. 12.

²⁸⁷ Nacido en 1511 en Tudela en España, causó una sensación con su escrito: *De trinitatis erroribus*; fue quemado como hereje en Ginebra en 1553.

manifestación (así el modalismo, sabelianismo). Gribaldo mezcló el arrianismo y el triteísmo.²⁸⁸ Valentín Gentilis era esencialmente un arriano.²⁸⁹

Más significativos que estos fueron Laelio Socino y su sobrino Fausto, que estaban activos principalmente en Polonia, el lugar de reunión de los antitrinitarios (Gregor Pauli, Blandrata). Para ellos Cristo es esencialmente hombre (así totalmente ebionita), pero nacido sobrenaturalmente (así aquí en armonía con el estilo ebionita de los nazarenos). Por naturaleza no Dios, Cristo fue exaltado por su obediencia después de la resurrección al cielo para la adoración divina. En el *Catecismo Racoviano* dice:

Esta palabra, Dios, se usa en las Escrituras principalmente de dos maneras. La primera es cuando designa al que gobierna y preside todo en el cielo y en la tierra, de modo que no reconoce a nadie como superior. . . La siguiente manera es cuando se designa a aquel que tiene algún poder elevado del único Dios, o que es partícipe de la deidad de este Dios único por alguna razón. Porque en verdad, en la Escritura, Dios es llamado el único Dios de los dioses (Salmo 50:1).²⁹⁰ Y así, por esta segunda razón, el Hijo de Dios es llamado Dios en ciertos pasajes de las Escrituras.²⁹¹

Socino trató de probar su falsa doctrina:

1. Por argumentos racionales.

Usted ha dicho que el Señor Jesús es por naturaleza un poco más alto que un hombre; ¿tiene la naturaleza divina? De ninguna manera, porque eso es inconsistente no solo con la razón sana, sino también con la Escritura divina. Indique la razón sólida por la que es inconsistente. La primera es que dos sustancias de propiedades opuestas son incapaces de unirse en una sola persona, como ser mortales e inmortales, tener un principio y estar sin principio, ser cambiante e inmutable.²⁹²

Al contrario: Si la Escritura enseña algo contrario a la razón, entonces eso no debe de ninguna manera ser borrado de la doctrina debido a la contradicción. La razón no es el juez de la Escritura (2 Corintios 10:5).

2. A través de argumentos bíblicos. “Porque la Escritura nos habla de un solo Dios por naturaleza, a quien ya hemos explicado que es el Padre de Cristo.”²⁹³

Respuesta: A través de la atribución de características divinas como la omnisciencia (Jn 21:17), la omnipotencia (Mt 28:18), la eternidad (Jn 1:1), la omnipresencia (Mt 28:20), la Escritura declara que el Hijo es por naturaleza Dios. Una evidencia de los artificios exegéticos socinianos es esta: que explican el Έν ἄρχῆι (Jn 1:1) como “al

²⁸⁸ Matteo Gribaldo de Piedmont fue un abogado en Padua; alrededor de 1550 llegó a Suiza y visitó a Bullinger; después fue detenido en Berna y obligado a retractarse; murió en 1564.

²⁸⁹ Un seguidor de Gribaldo y Blandrata, fue decapitado en Berna en 1566.

²⁹⁰ אֱלֹהִים אֱלֹהִים, el Dios poderoso, literalmente, Dios de dioses.

²⁹¹ Cu. 78, p. 85.

²⁹² *Cat. Rac.*, cu 97,98, pp. 123s.

²⁹³ *Ibid.* cu. 100, p. 128.

principio del evangelio”.²⁹⁴ Balduin dice en broma al respecto: “¿Quién no sabe que un maestro, antes de empezar a enseñar, debe existir?”²⁹⁵

Como otro argumento bíblico citan: “Tercero, porque todo lo que Cristo tiene de deidad, la Escritura enseña abiertamente que lo tiene por medio del don del Padre”.²⁹⁶ Contra esto Balduin dice correctamente:

La Escritura dice en verdad que Cristo tiene todo del Padre, pero en parte en el tiempo y por la gracia (Mt 28:18; Flp 2:9; 1 Co 15:27) y que lo recibió según su naturaleza humana; en parte sin embargo desde la eternidad por su generación eterna del Padre, como su naturaleza divina según la cual él es el unigénito del Padre (Jn 1:14), el resplandor de su gloria y la representación exacta de su ser (Heb 1:3). El mismo Hijo de Dios hace esta distinción: “Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo” (Jn 5:26.27); esto debe entenderse de lo que el Hijo tiene del Padre desde la eternidad. Porque ¿qué es tener vida en sí mismo sino ser el verdadero Dios? ... Por eso los dones que el Hijo tiene del Padre no pueden quitarle su naturaleza divina.²⁹⁷

Los socinianos, como los arrianos antes que ellos, dependen muy especialmente de Juan 14:28, “Porque el Padre mayor es que yo”. El pasaje no enseña ninguna diferencia esencial. La interpretación más común es que Jesús dijo esto en vista de su humillación; vea Hebreos 2:9—así Philippi.²⁹⁸ Quenstedt quiere unir esta interpretación con la otra que a menudo se presenta (Wigand, Hunnius, Gerhard), es decir, que el Señor habla de esto en vista de su naturaleza humana. Él dice:

Nos gusta la opinión de los que deciden que Cristo dijo que es menos que el Padre por razón de su naturaleza humana, que es y sigue siendo mucho menos que la deidad en los límites de su οὐσία, como especialmente en su estado de exinanición voluntaria. Y esta exposición del lenguaje de Cristo parece encajar mejor; porque Cristo compara su estado actual con la gloria celestial.²⁹⁹

La falsa doctrina ebionita retornó en su forma más torpe en la Ilustración y en el racionalismo vulgar, completamente adecuada a la torpeza de estas personas, que, por ejemplo, consideraban la única redención necesaria para la humanidad la de la bibliolatría, es decir, de la fe en la divinidad de la Escritura, y declararon la meta más alta de toda la teología hacer útil la doctrina religiosa para la gente. Y en la cristología bíblica no encontraron nada útil para el interés principal de la humanidad, es decir, la moralidad. Así la obra del racionalismo consistía en degradar a Cristo en un mero hombre y en un mero profeta, el sabio rabino de Nazaret, y en otorgarle el honor de que él es ciertamente el más virtuoso de toda la gente y, por lo tanto, el más noble ejemplo de la virtud. Así como toda la cristología del racionalista es la de los socinianos, así

²⁹⁴ Ibid., cu. 104, pp. 135s.

²⁹⁵ Balduin, *Solida Refutatio Cat. Ariani*, p. 105.

²⁹⁶ *Cat Rac.*, cu. 104, pp. 135s.

²⁹⁷ Balduin, op. cit., p. 99.

²⁹⁸ Philippi, *Glaubenslehre*, vol. 4, I, p. 449.

²⁹⁹ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte II, cap. IX, secc. II, cu. VI., f. sol. XVII, p. 374.

también sus polémicas contra la cristología bíblica. No han añadido nada nuevo a las pruebas socinianas de la cristología ebionita. Wegscheider escribe:

Pero esta doctrina universal (es decir, de la deidad de Cristo), como fue establecida lentamente por los teólogos a través de tantas distinciones, no tiene ningún valor para la obtención de la verdadera virtud, incluso debilita en gran medida los ejemplos de Jesucristo contados para nuestra imitación; además, se opone a la sana razón (aquí tiene en su nota b el argumento sociniano citado anteriormente) y a algunas otras afirmaciones muy concretas de la Sagrada Escritura (p. ej., Jn 1:18 y 1 Ti 6:16, según las cuales Dios es espíritu y por lo tanto no puede hacerse visible en una corporeidad); por lo cual familias enteras de cristianos y muchos individuos, especialmente en tiempos recientes, se han apartado de ella (la doctrina de la deidad de Cristo).³⁰⁰

Georg Ch. Müller afirma:

Así Cristo quiere ser honrado como el líder y ejemplo de toda la gente, no como lo hacen los moravos y metodistas, que hacen del Salvador Dios, dirigen todas las oraciones a él, esperan de él toda ayuda y salvación completamente sin su propio trabajo y mérito. . . ¡Oh, la triste, vergonzosa y dañina cristolatría!³⁰¹

Si la cristología ebionita es muy abierta entre los ilustrados y racionalistas, está velada entre los teólogos modernos. Schleiermacher, quien, como es bien sabido, presenta la dogmática como el contenido de la conciencia cristiana o de la fe de la congregación, hace de Cristo el hombre antiguo y el arquetipo que tiene el poder de compartir con la congregación la conciencia de Dios que él mismo posee. Schleiermacher no dice nada sobre la existencia eterna de Dios, sino más bien explica que lo divino en Cristo es la conciencia de Dios en Cristo. Pero esto sigue siendo solo una influencia de Dios en la humanidad de Jesús; y por consiguiente, el Cristo de Schleiermacher es esencialmente ebionita. La razón por la que la cristología de Schleiermacher no parece ser tan ebionita como la racionalista es porque está velada por la fraseología que proviene de sus principios panteístas. Siguiendo el camino de Schleiermacher están C. H. Weisse, Ewald, Lücke, Bunsen. Se adhieren a la afirmación de que lo divino en Cristo es un poder de Dios o incluso solo un efecto poderoso.

La mayoría de los teólogos modernos dependen de Schleiermacher en muchas partes, pero no podemos sencillamente anexarlos aquí, en parte porque el rasgo ebionita en ellos está muy debilitado, en parte porque las doctrinas serias contra la unión de las dos naturalezas en Cristo forman la base de su cristología, de modo que serán tratadas naturalmente en relación con los nestorianos y los calvinistas. La teología moderna en general y su cristología en particular es, después de todo, una conglomeración tal de errores de toda índole que una clasificación es a menudo extremadamente difícil.

Tesis 2

³⁰⁰ Wegscheider, *inst.*, § 128, p. 417; los comentarios entre paréntesis son de Hoenecke.

³⁰¹ Müller, *Von Wahren und Gewissen* (Leipzig, 1822), vol. 2, § 224; en Wegscheider, *op. cit.*, p. 419.

Todas las cristologías que niegan la realidad y la verdad de la naturaleza humana de Cristo son falsas.

El docetismo hace esto. Particularmente los gnósticos pertenecen aquí. La doctrina cristológica de los gnósticos es la siguiente: Dios es el abismo inescrutable (βυθός) en el que ninguna criatura puede ni debe penetrar. Él está entronizado en el mundo espiritual (πλήρωμα). Hay paz hasta que σοφία, un ángel del πλήρωμα, busca con curiosidad penetrar en el βυθός. Esto causa desorientación en el πλήρωμα, y para hacer la paz la σοφία es desterrada al otro extremo del πλήρωμα. Aquí los elementos más contaminados por las fallas se desprenden y se hunden en el mundo (κόσμος). Ahora hay en el mundo dos razas de personas: (1) gente espiritual (ψυχικοί), que vive en cierto modo en honestidad y justicia legalista y obedece al Demiurgo, y (2) gente material (ύλικοί), que vive en crueldad e inmoralidad bajo el dominio de los espíritus malignos que forman el κένωμα. Los elementos que se hundieron de σοφία ahora forman una tercera raza, los πνευμτικοί, que anhelan el πλήρωμα y son capaces de especular espiritualmente. A estos el βυθός quiere redimir. Pero también el Demiurgo quiere producir una redención para su raza. Hace que el hombre Jesús aparezca como redentor, que tiene alma humana pero también una corporeidad mucho más noble que el resto de la humanidad. Pero el Demiurgo no sabía que había algo del mundo espiritual en su redentor Jesús, y menos aún sabía que el ángel que venía del mundo espiritual, el Eón Cristo, se había unido con su Jesús. Protegió a su redentor Jesús, hasta que observó la emanación neumática que emanaba de él. Entonces dejó que lo derrotaran en la cruz. Precisamente así lo espiritual en Jesús fue liberado, redimido. El ángel Cristo se levantó con esta parte espiritual liberada de Jesús en el mundo de los espíritus, donde gradualmente todo lo espiritual se extrae del κόσμος. Pero el hombre Jesús vino al cielo del Demiurgo, donde con el tiempo todos los psíquicos siguen. Según esto, la humanidad de Cristo es esencialmente algo fingido; tanto el nacimiento genuinamente humano de Cristo como su verdadera corporeidad están fuera de discusión. Esto se puede ver muy claramente en Marción, que hace que Cristo aparezca de repente en la sinagoga como un hombre maduro en el año 15 de Tiberio.

Hay muchas variaciones del docetismo. Algunos docetistas (Simón, Cerdo, Marción) enseñan un cuerpo totalmente fantasma, según otros (Valentín, Basilides) Cristo trajo un cuerpo más elegante del cielo, que solo pasó por María. Teodoreto informa:

Simón y Menandro, Cerdo y Marción niegan completamente la encarnación, y llaman al engendrar de una virgen una mitología. Valencio y Basilides y Bardesanes y Armonio y su compañía aceptan la concepción y el nacimiento de una virgen; pero dicen que Dios no tomó el Logos de la virgen, sino que hizo algún paso lateral a través de ella como por una tubería. Usando una apariencia se manifestó a la gente y pareció ser un hombre, de la misma manera que fue visto por Abraham y otros de los antiguos.³⁰²

Tertuliano describe la falsa doctrina de Valentín con las palabras: “Cristo fue engendrado por medio de la virgen, no de la virgen. . . Ella no era su madre, sino su pasaje”.³⁰³

Así también los apélitos. Según Tertuliano, ellos enseñaban:

³⁰² Teodoreto, *Ep.* 145; en Münscher, *Dogmengeschichte*, I, p. 255.

³⁰³ Tertuliano, *Adv. Valent.*, c. 27; en Münscher, *op. cit.*, p. 255.

Cristo no vino en una aparición, como dice Marción, ni en la sustancia de un cuerpo verdadero, como enseña el evangelio, sino de esta manera; descendió de las partes altas, en cual descenso su carne fue tocada por las estrellas y el aire.³⁰⁴

Estas partes devolvieron de nuevo por la resurrección a los varios lugares de donde se originaron.

Los maniqueos atribuyeron a Cristo un seudocuerpo. Agustín caracteriza su enseñanza de la siguiente manera: “Cristo no era un verdadero hombre, sino ofreció una falsificación simulada de carne humana.”³⁰⁵ El resultado de su enseñanza es que su sustancia es en sí misma pecaminosa.

En el siglo IV, los priscilianistas siguieron los pasos de los maniqueos. Su nombre proviene de un cierto Prisciliano que, descendiente de una rica y distinguida familia española, aparentemente llegó a las opiniones maniqueas a través de un maniqueo que emigró a España desde Egipto. Según él y sus seguidores, Cristo solo tenía un seudocuerpo.

Apolinaro de Laodicea ciertamente no quería estar de acuerdo con los docetistas, pero aún así perjudicó la naturaleza humana de Jesús, ya que la privó del *voũç*, al que reemplazó con el *lóγοç*. Otras personas consisten en cuerpo, alma y espíritu, pero en Cristo el *λόγοç* tomó el lugar del espíritu (*voũç*). Atanasio se opuso a él.³⁰⁶

Una variedad del apolinarismo son los monotelitas (rechazados en el sexto concilio ecuménico en Constantinopla, 680 d.C.), quienes atribuyen cuerpo y alma a Cristo aún después de la unión de la deidad y la humanidad, pero después de la unión ellos postulan que la voluntad humana es reemplazada por una sola voluntad divina-humana. Por lo tanto, no permiten que la integridad de la naturaleza humana continúe después de la unión.

Los anabaptistas y los seguidores del entusiasta Hofmann reavivieron los errores de los apolitas. También Menno Simons parece haber abogado por el docetismo, pues dijo: “Si Cristo fuera de la carne de María según su naturaleza humana, como dicen los doctos, entonces no era el verdadero Hijo de Dios.”³⁰⁷

Una innovación genuinamente herética con referencia a la naturaleza humana de Jesús fue introducida por los cuáqueros, los weigelianos y los seguidores del místico Pierre Poiret.³⁰⁸ Según ellos, Cristo tiene una doble corporeidad: Cristo ha asumido de la eterna virgen, por medio del Espíritu Santo, un cuerpo invisible, místico y celestial, y de María, un cuerpo visible en el que puede habitar entre nosotros y sernos útil. Del mismo modo, también Jacob Boehme, el zapatero de Gorlitz.

³⁰⁴ Tertuliano, *De praescript. haer.*, apéndice, CLI.

³⁰⁵ Agustín, *De haeres.*, c. 46.

³⁰⁶ Atanasio, *Contra apollin.*, lib. II.

³⁰⁷ Menno Simons nació en 1492 en Witmarsum en Friesland. Fue un sacerdote católico que fue inducido por los escritos de Lutero a dedicarse a la Reforma, pero después por asociación con los anabaptistas fue atraído a ellos. Reunió y organizó a los anabaptistas esparcidos por la persecución, los cuales después se llamaron menonitas en honra a él. Murió en 1559.

³⁰⁸ Poiret fue un teólogo y místico reformado, nacido en 1646 en Metz. Murió en 1719.

Tesis 3

Todas las cristologías que no enseñan ninguna unión verdadera de las naturalezas, sino que mezclan o separan las naturalezas, son falsas.

Consideramos primero la mezcla que en realidad apareció históricamente más tarde que la separación, específicamente entre los monofisitas. Eutiques (un abad de un monasterio cerca de Constantinopla) fue acusado por el obispo Eusebio de Dorylaeum en Frigia en un sínodo de Constantinopla (448 d.C.) de ser un apolinarista y un valentiniano. Según los informes del concilio, él enseñaba:

Después de la encarnación de Dios el Verbo, es decir, después de haber sido engendrado nuestro Señor Jesucristo, hay una naturaleza para ser adorada, y esa es la naturaleza de Dios hecho carne y encarnado.³⁰⁹

Así enseñó que después de la encarnación solo hay una naturaleza. Él negó que enseñaba que Cristo trajo su humanidad del cielo, pero aun así dijo que Cristo no tiene la misma carne que nosotros: “Cristo, que es Dios perfecto y hombre perfecto engendrado de la virgen María, no tiene carne igual a la nuestra.”³¹⁰ Se retractó de esto, pero no aceptó la doctrina de las dos naturalezas también después de la unión. Estaba totalmente de acuerdo con Cirilo de Alejandría, como muestra su carta a Acacio:

Decimos que las dos naturalezas fueron hechas una, pero después de la unión, habiendo sido ya abolida la división en dos, creemos que hay una sola naturaleza del Hijo, excepto que está encarnada y hecha carne.³¹¹

Los monofisitas quieren admitir el *ex duabus naturis* pero no el *in duabus naturis*. Acacio describe la posición monofisita con las palabras: “Afirmamos que hay un Hijo y, como los padres han dicho, una naturaleza encarnada del Verbo”.³¹² A pesar de la vigorosa defensa de Dióscuro, el monofisismo fue rechazado por el sínodo de Calcedonia (451 d.C.). En el decreto designan a Cristo como “de dos naturalezas, no mezcladas, inalteradas, indivisas, no separadas, la diferencia de las naturalezas de ninguna manera abolida por la unión, sino que se preservan los atributos de cada naturaleza”,³¹³ que consisten en dos naturalezas no mezcladas e indivisas, ambas conservando sus atributos originales.

La separación de las naturalezas ocurre en el nestorianismo y teorías relacionadas. El primero en expresar esto fue un amigo de Nestorio, el presbítero Anastasio, quien dijo en un sermón en el año 428 d.C.: “Que nadie llame a María la madre de Dios. Porque María era un ser humano, y es imposible que Dios sea nacido de un ser humano”.³¹⁴ Nestorio habló exactamente de la misma manera. En refutación del concepto θεοτόκος dijo en su Sermón 1:

³⁰⁹ En Münscher, *Dogmengeschichte*, I, pp. 300s.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 301.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Acacio, *Ep. Acacii ad Successum*, en Münscher, *op. cit.*

³¹³ En Münscher, *op. cit.*, p. 305; ἐκ δύο φύσεων ἀσυνχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως.

³¹⁴ En Münscher, *op. cit.*, pp. 283ss.

Una criatura no dio a luz a aquel que es increable, el Padre no engendró a Dios el Verbo de nuevo de la virgen. Porque “en el principio era el Verbo,” como dice Juan. Una criatura no dio a luz al increable, sino ella dio a luz a un hombre, la herramienta de la Deidad. El Espíritu Santo no creó a Dios el Verbo, ... sino que se hizo un santuario para Dios el Verbo, el cual él inhabitó, de la virgen. . . . Por el uso de ese ropaje que usa, le rindo culto; por estar escondido, aunque parezca una puerta, le suplico. Dios es inseparable del que aparece a nuestros ojos; por lo tanto, ¿cómo me atrevo a separar el honor y mérito de aquel que no está dividido? Divido las naturalezas, pero uno la reverencia.³¹⁵

Aquí dice que María no dio a luz al Verbo (λόγος) sino al hombre, la “herramienta de la Deidad”, y que él separa las naturalezas (lo que es completamente diferente de distinguir las naturalezas). Quiere que María sea llamada χριστοτόκος pero no θεοτόκος. En su Sermón 2 dice: “Digo θεοδόχον, no θεοτόκον, deseando articular la letra δ, no κ” [sic]. Solo con una limitación definitiva, a saber, la separación de las naturalezas, se atreve a decir que María dio a luz al Hijo:

Porque la virgen que dio a luz a Cristo también dio a luz al Hijo de Dios, pero puesto que el Hijo de Dios es realmente doble según sus naturalezas, no dio a luz al Hijo de Dios, sino a lo que fue hecho hombre, que es el Hijo porque está unido al Hijo.³¹⁶

Es cierto, no quiere destrozarse las naturalezas, porque: “Dios el Verbo...después de la ascensión no puede ser llamado el Hijo separado, no sea que postulemos dos hijos.” Pero la unión de las naturalezas es solo para ser parastática o de ayudar, ya que la naturaleza divina ya estaba unida a Jesús hecho hombre y lo ayudó a lo largo de su vida. La unión solo debe ser una unión sin confusión que permitía (ἀσύνχυτος συνάφεια): “Confesamos que Dios estaba en el hombre, respetamos al hombre adorado junto con el Dios todopoderoso en el unido permiso divino.”³¹⁷ El resultado es una mezcla:

Por lo tanto, reconocemos el mérito de la unión, pero las naturalezas y las sustancias son dobles (no dobladas), de otra manera Dios el Verbo se encuentra como una criatura del Espíritu Santo. . . Huyamos, pues, del error de esta mezcla.³¹⁸

Hacia finales del siglo VIII, los adopcionistas defendían la falsa doctrina nestoriana. Félix de Urgella, preguntado por Elipando de Toledo si Jesús, según su naturaleza humana, era solo el Hijo adoptivo de Dios y según su naturaleza divina su Hijo propio, respondió que esta distinción se hace por una buena razón. Así es el nestorianismo puro. Lo expresa muy claramente en su carta a Alcuino:

Nosotros.... reconocemos y creemos que Dios, el Hijo de Dios, fue engendrado del Padre antes de todos los tiempos sin principio, ...no por adopción, sino por nacimiento;... no por gracia, sino por naturaleza;... en

³¹⁵ Nestorio, *Sermones III Nestorii*. La traducción de Marius Merator está en Münscher, op. cit., p. 284.

³¹⁶ Fragmentos griegos de los discursos de Nestorio, en Münscher, op. cit., p. 285.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Nestorio, Sermón 2, p. 73; en Münscher, op. cit., p. 285.

verdad por la salvación de la humanidad;... tomando un cuerpo visible de la virgen; ...de acuerdo con las instrucciones de los padres, reconocemos y creemos que él fue hecho de la mujer, hecho bajo la ley, no es el Hijo de Dios por nacimiento, sino por adopción; no por naturaleza, sino por gracia.³¹⁹

Su prueba debía ser Juan 14:28; Lucas 1:80; y Juan 1:14, y frases de la liturgia mozárabe, por ejemplo, del rito para la ascensión: “Hoy nuestro Salvador, después de la adopción de la carne, regresa al asiento de la Deidad.” Expresó su confesión en las palabras:

Por eso creemos y reconocemos a Dios, el Hijo de Dios, Luz de Luz, verdadero Dios del verdadero Dios, unigénito del Padre sin adopción; en verdad unigénito al final de los tiempos al tomar el verdadero hombre de la virgen en la adopción de la carne; unigénito en la naturaleza, primero engendrado en la adopción y en la gracia.³²⁰

Claramente esto es una separación de las naturalezas. En la medida en que un hijo adoptado humano permanece de la naturaleza del padre humano, en esa medida la humanidad en Cristo permanece de la Deidad. Por eso, por una buena razón, los padres de la iglesia, sobre todo Alcuino, reprochan a Félix el nestorianismo. Alcuino declara en su escrito principal:

Así como la impiedad nestoriana divide a Cristo en dos personas a causa de sus dos naturalezas, así también tu imprudencia ignorante lo divide en dos hijos, uno de ellos el propio Hijo de Dios y el otro el adoptado.³²¹

Por una buena razón también la teología calvinista es acusada de nestorianismo. Ya es prominente en su doctrina de la encarnación. Los calvinistas enseñan correctamente acerca de la encarnación—que el *λόγος* asumió una naturaleza humana impersonal en la unión personal con ella y que esta unión debe ser *ἀτρέπτως, ἀσυνχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*; pero inmediatamente enseñan falsamente de la relación de las dos naturalezas, que la naturaleza humana solo existe en la hipóstasis del *λόγος*, pero el *λόγος* no solo está en la naturaleza humana sino también fuera de ella. El *Catecismo de Heidelberg* dice:

Dado que la divinidad es incomprensible y está presente en todo lugar, resulta necesariamente que en efecto está fuera de la naturaleza humana que ha tomado, pero con todo y con eso está en ella y queda unida a ella personalmente.³²²

Calvino escribe:

Porque, aunque la ilimitada esencia del Verbo estaba unida a la naturaleza humana en una sola persona, no tenemos idea de ningún encerramiento. El

³¹⁹ *Epist. Episc. Hisp. ad Episc. Galliae*; en Münscher, op. cit., II, p. 81.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Alcuino, *Libri VII contra Felicem Urgelitanum*, lib. I, cap. XI; en Münscher, op. cit., p. 83.

³²² *Catecismo de Heidelberg* 48; en Hepp, *Dogmatik*, p. 305;
http://www.iglesiareformada.com/Catecismo_Heidelberg.html

Hijo de Dios descendió milagrosamente del cielo, pero sin abandonar el cielo; se complació de ser concebido milagrosamente en el vientre de la virgen, de vivir en la tierra y de colgarse de la cruz, pero siempre llenó el mundo como desde el principio.³²³

Samuel Maresius dice: “Así el λόγος unió a sí mismo la naturaleza humana, de modo que todo él la habitó, y sin embargo toda su ilimitación e infinitud estaba fuera de ella.”³²⁴ Esa es la separación completa de los nestorianos.

Esto se muestra más adelante en la doctrina calvinista de la concepción. El tercer acto de concepción se establece primero correctamente como la “asunción de la naturaleza humana en unión con la persona del Hijo”, pero luego el error nestoriano entra en juego inmediatamente a través de la explicación de que la humanidad no se convierte en una parte de la persona del λόγος sino solo en un órgano auxiliar, herramienta y agente de la obra de la vida del λόγος. Polanus escribe:

Pero la carne de Cristo es ἐνυπόστατος, permaneciendo en su persona, no como una parte igual o análoga de la persona, sino como una herramienta perteneciente a la unión hipostática, o como algo que permanece en el principio y dispuesto para su propósito por ese principio.³²⁵

Afirma Heidegger:

De donde los antiguos llaman a la asumida y asociada (naturaleza humana de Cristo) ἀνθρώπινον ὄργανον y πρόσλημμα; la primera debido a la obra, la segunda debido a la esencia (por lo tanto, solo una συνάρφεια pura).³²⁶

Jerome Zanchius dice:

Por lo cual tampoco tenemos miedo de decir que Cristo consiste ahora en la naturaleza divina y la humana asumida en la unidad de su persona, y que de alguna manera está compuesto de ellas.³²⁷

Sólo de cierta manera la naturaleza humana es una parte integral del λόγος; de hecho, es solo un ὄργανον y una herramienta.

Los calvinistas expresan su nestorianismo más claramente en sus explicaciones sobre la unión de las naturalezas. Ciertamente, dicen que las dos naturalezas en Cristo están “tan unidas que ambas son un solo Cristo”,³²⁸ pero al mismo tiempo hacen una distinción errónea entre la unión mediata y la unión inmediata: “La unión inmediata es entre la persona del λόγος y la naturaleza humana; la unión mediata es entre la naturaleza divina y la humana.”³²⁹ Según la unión mediata, las naturalezas están tan unidas que las características de ambas naturalezas están presentes sin mezclarse en una sola persona,

³²³ Calvino, *Institutos*, 1:414.

³²⁴ Maresius, *Systema breve universae theol. Genev.* (1662), 118; en Heppé, op. cit., p. 305.

³²⁵ Polanus, *Syntagma theol. christ.*, VI, 16; en Heppé, op. cit., p. 310.

³²⁶ Heidegger, *Corpus theol.*, XVII, 36; en Heppé, op. cit.

³²⁷ Zanchius, *De religionis christianae fide*, 48; en Heppé, op. cit.

³²⁸ Caspar Olevianus, *De subrantia foedris gratuiti enter Deum et electos*, (Geneva, 1585), 38; en Heppé, op. cit., p. 297.

³²⁹ Wendelinus, *Christ. theol. systema majus* (Cassell, 1556), 1, XV, 3; en Heppé, op. cit.

de modo que la naturaleza divina permanece infinita y la humana finita. Zanchius escribe:

Así también la (naturaleza) humana las conserva (sus características, es decir, en la unión); permanece creada, finita y restringida por ciertos límites; y así como la (naturaleza) divina tiene su voluntad y poder por el cual Cristo como Dios quiere y hace las cosas de Dios, así también la (naturaleza) humana tiene su (voluntad y poder) por el cual el mismo Cristo como hombre quiere y hace las cosas del hombre; hasta el punto de que Cristo, en la medida en que es Dios, no quiere ni hace por su voluntad y poder humanos, tampoco, en la medida en que es hombre, quiere ni hace por su voluntad y poder divinos.³³⁰

Esta es una separación total de las naturalezas. La naturaleza humana no tiene nada que ver con las características de la naturaleza divina. Eso no podría ser, enseñan los calvinistas, porque “lo finito no es capaz de lo infinito” (*Finitum non est capax infiniti*).

Los calvinistas rechazan explícitamente toda participación real de las características divinas con la naturaleza humana. Ciertamente, ciertos dones de gracia son compartidos (de ahí la gracia de la unión con el λόγος, una prominencia por encima de las criaturas, incluso ciertas gracias naturales, como el conocimiento, el poder, la sabiduría), pero todos estos son dones limitados. Según la doctrina calvinista, en efecto, existe una cierta comunicación de atributos, en la medida en que las “características de ambas naturalezas se unen en una misma persona y, por tanto, incluso se atribuyen a la persona,”³³¹ pero esto solo es real con respecto a la persona; con respecto a las naturalezas, es totalmente verbal, una figura retórica sin contenido objetivo. Bucanus escribe:

Κοινωνία ἰδιομάτων (la comunicación de atributos) es... una proclamación intercambiada por la que.... lo que es característico de una naturaleza en Cristo, pero no de la otra naturaleza, se atribuye a la persona que es nombrada por la otra naturaleza, sea divina o humana.³³²

Afirma Wendelin:

Reconocemos que toda la plenitud de la Deidad mora en Cristo σωματικῶς, si la comunicación se entiende ahora de las naturalezas, ahora de los atributos hechos en la persona a través de la unión, no a su vez en las naturalezas, de modo que una naturaleza se comunica a la otra con sus atributos.³³³

Johann Piscator dice:

³³⁰ Zanchius, op. cit., 49; en Heppé, op. cit., p. 312.

³³¹ Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theol.* (Traiecti ad Rhen., 1714), V, IV, 12; en Heppé, op. cit., p. 299.

³³² Bucanus, *Institutiones theol. s. locorum communium christianae religionis Analysis* (Ginebra, 1609), 19; en Heppé, op. cit., p. 317.

³³³ Wendelin, *Collatio doctrinae christ. Reformatorum et Lutheranorum* (Cassel, 1660), 69; en Heppé, op. cit.

La comunicación de atributos no es otra cosa que una sinécdoque (por lo tanto, una figura retórica), por lo cual lo que es característico de una naturaleza en Cristo se atribuye a la persona que es nombrada de la otra naturaleza.³³⁴

En particular, se rechaza explícitamente el hecho de compartir la omnipresencia con la humanidad de Jesús. Benedict Aretius dice: “La realidad del cuerpo humano no sostiene la ubicuidad” (esta palabra como designación de la omnipresencia es una invención de los calvinistas). “El cuerpo de Cristo permanece περιγραπτον (encerrado) (Mt 28:6; 26:11). Vino del cielo, por eso ya no está allí”.³³⁵ ¡Muy plausible! Sin embargo, las Escrituras hablan de la venida en cuanto sucedió visiblemente.

El argumento principal del calvinismo es “Lo finito no es capaz de lo infinito” (*Finitum non est capax infiniti*). Por lo tanto, no es posible ningún compartir la majestad divina con la naturaleza humana. En consecuencia, Cristo solo puede ser descrito como un hombre inspirado por Dios que está místicamente unido con Dios. Considerado por sí mismo, este argumento filosófico hace que el infinito sea finito. Porque si lo infinito no puede ser asumido por lo finito, entonces tiene un límite en lo finito, y así se vuelve finito y limitado. Nuestros dogmáticos han producido esta afirmación teológica: Si lo finito absolutamente no puede captar lo infinito, entonces lo finito se ha hecho casi independiente frente a Dios y se le ha quitado el poder total de Dios sobre sus criaturas. Brenz ya dice sobre el axioma calvinista: “La capacidad de las cosas es tan grande como Dios quiere que sea”. De esta manera rechaza que los límites puestos en la esencia finita de la naturaleza humana sean también tales límites para Dios. Cuando los calvinistas responden a eso, que ni siquiera Dios mismo puede dar al cuerpo humano una forma contradictoria de existir, entonces Brenz dice que la voluntad de Dios es la naturaleza de las cosas; es como Dios quiere que sea. Así que nada en la naturaleza puede contradecir lo que Dios ha declarado, o lo que realmente resulta, Dios mismo está atado a ciertas declaraciones sobre la esencia de las cosas. Hay que distinguir entre sustancia y características. No se puede cambiar la sustancia sin cambiar la esencia; las características se pueden cambiar sin cambiar la esencia. Así pues, compartir la majestad divina con la naturaleza humana de Cristo no cambia la esencia de la humanidad de Jesús, sino solo aumenta sus características.

Los calvinistas luego buscaron derrotar a los dogmáticos luteranos con sus propias declaraciones, así como con la doctrina de que no todas las características divinas fueron transmitidas a la naturaleza humana, por ejemplo, ni lo infinito ni la eternidad. Pero si no hay ninguna diferencia real entre la esencia y las características y entre las características entre sí, entonces, junto con las características, la esencia misma sería compartida, y todas, no solo algunas, tendrían que ser compartidas. La refutación de este argumento es el hecho de que los dogmáticos luteranos presentan todas las características divinas como compartidas, pero establecen diferentes modos de compartir: un modo mediato para una y un modo inmediato para otra. En refutación de esta objeción, Quenstedt también dice que hay que distinguir entre los atributos en la medida en que se consideran dentro de la esencia de Dios y en la medida en que se consideran en su efecto hacia el exterior.³³⁶ En el primer caso no están separados y no hay una distinción real entre ellos; en el segundo caso, en la medida en que sus métodos

³³⁴ Piscator, *Aphorismi doctrinae christ.* (Herb., 1592), p. 54; en Hepppe, op. cit.

³³⁵ Aretius, *Examen theol.*, 129; en Hepppe, op. cit., p. 321.

³³⁶ Quenstedt, op. cit., parte III, memb. I, secc. II, cu. X, obj. dial. III, p. 165.

de trabajar hacia el exterior en el reinado sobre las criaturas son diferentes, se justifica una cierta distinción. Esta distinción es obvia en la Escritura, y por lo tanto no podemos sacarla de nuestra mente y hablar de las características sin distinción. Esto, dice Quenstedt, debe ser colocado en oposición al argumento de Sohn, Sadeel y Piscator de que todas o ninguna de las características deben ser compartidas con la humanidad; pero dado que, por ejemplo, la eternidad no es compartida con ella, por lo tanto, no existe ninguna característica en absoluto que es compartida con ella. La respuesta de Quenstedt es también una refutación suficiente de este argumento calvinista.

La Escritura declara que toda la plenitud de la Deidad mora en Cristo. Al mismo tiempo, la Escritura ciertamente no atribuye con palabras específicas a la naturaleza humana las características inmanentes como la eternidad ni la inmensidad sino, más bien, las características trascendentes como la omnipotencia, la omnisciencia. Así pues, la Escritura afirma explícitamente acerca de las características que son similares, en referencia a que son compartidas con la humanidad de Jesús de varias maneras y absolutamente no actúa de acuerdo a la filosofía calvinista, que debido a que algunas características como la eternidad no son atribuidas a la naturaleza humana de Jesús en cierto modo, ninguna en absoluto es atribuida a ella.

Esta distinción de Quenstedt también debe aplicarse al argumento de que, debido a que la esencia de Dios y las características de Dios son realmente lo mismo, entonces, junto con las características divinas, la esencia divina también debe ser compartida. Porque, aunque es cierto que la esencia y las características de Dios son realmente idénticas, la Escritura afirma varios procedimientos y obras de Dios y los designa característicamente como una forma de actuar (justo, etc.³³⁷) y así los distingue de Dios mismo. Esto también es obvio en la Escritura, y por consiguiente, como algo genuino, no debe excluirse de la mente. Y si según la Escritura este procedimiento de Dios se enseña bajo el nombre de las características compartidas con la humanidad de Jesús, eso no explicaría más que la esencia de Dios mismo fuera compartida con la naturaleza humana, que la Escritura identifica el procedimiento y la obra de Dios, que describe como características, con la esencia de Dios mismo. Además, también hay que considerar que compartir la esencia de la Deidad con la humanidad de Jesús no debe ser simplemente negado; de otro modo, la morada de la plenitud de la Deidad en Jesús sería rechazada, porque esta morada no es una coexistencia externa nestoriana sino una penetración interior (*perpetratio*, περιχώρησις). Nos aferramos solo a esto: la esencia de la Deidad mora en la humanidad de Jesús no οὐσιωδῶς, esencialmente, sino que fue compartida personalmente, o por la unión personal, ὑποστατικῶς. Es generalmente característico de los dogmáticos calvinistas que siempre dan un relato muy confuso de la cristología luterana (como monofisismo), en lo cual muchos teólogos modernos los siguen fielmente.

De los teólogos recientes, muy pocos (Philippi, Rohnert) toman la posición de la cristología luterana bíblica; la mayoría toma su posición en las especulaciones de la razón y quieren mediar entre la Escritura y la filosofía (teólogos mediadores). Obviamente, abogan por muchas variedades. Nominalmente muchos pertenecen a la iglesia reformada, muchos a la iglesia luterana, pero, de hecho, ni a una ni a la otra. La mayoría son estudiantes de Schleiermacher, o al menos defienden sus ideas. Así Rothe,

³³⁷ Por ejemplo, “Dios es justo” es diferente de “Dios es justicia”.

Dorner, Ebrard (reformado), Gess (reformado). La teología moderna se jacta de dos cosas:

1. Quiere tomar en serio la humanidad de Jesús y luego su humillación.
2. Quiere precisamente de esta manera perfeccionar los comienzos cristológicos de épocas anteriores; pues lo que la iglesia ortodoxa y particularmente la luterana (Chemnitz, etc.) produjo en la presentación sistemática de la cristología está según la crítica moderada de la teología moderna solo un principio o los comienzos.

Con respecto al primer punto, un teorema principal de la teología especulativa moderna es que, aparte de la caída en el pecado, Cristo vino como el segundo Adán para perfeccionar la humanidad que quedó incompleta con el primer Adán y para elevarla a la humanidad divina. Cristo habría venido aún si no hubiera habido una caída en el pecado. Nació sin pecado, y en él, por el desarrollo constante, la divinidad entró en la humanidad y la humanidad en la divinidad. Eso es Dios haciéndose hombre, o lo que es lo mismo, el hombre haciéndose Dios. Todo este proceso de desarrollo en Cristo terminó con la muerte en sacrificio. Con esto comenzó la espiritualización absoluta de Cristo, y así el segundo Adán se convirtió en el foco fundamental de la vida humana, el individuo central en cuyas funciones vitales la humanidad ahora entró y así alcanzó también la humanidad divina. Con su perfección en su muerte sacrificial, el segundo Adán es claramente Dios. Dios todavía no es claramente el segundo Adán, pero se convierte en eso a través del desarrollo siguiente. Por medio de su cuerpo inspirado, es decir, a través del Espíritu Santo, el segundo Adán trabaja en la humanidad y la transforma de materia a espíritu. Cuando se ha apropiado completamente el número total de la humanidad, entonces se completa el hacerse hombre de Dios y, al mismo tiempo, la creación del hombre. Esta es la teoría de Rothe. Si el significado no es panteísta, y Rothe no quiere decir eso, entonces la humanidad convirtiéndose en Dios es solo una nueva frase para lo que según la Escritura se ha llamado desde hace mucho tiempo la unión mística, la unión de los creyentes con Dios; y para ser consecuentes, ya que en Cristo no hay esencialmente nada más que lo que hay en toda la humanidad que se está convirtiendo en Dios, por lo tanto tenemos a un Cristo que no es más que una especie de profeta—en pocas palabras, tenemos una cristología nestoriana.

Lo mismo ocurre con la llamada teoría cristiana de Dorner, que es muy similar. Cristo es donde tiene lugar la revelación divina; por lo tanto, no puede ser también un sujeto individual, como todas las personas, sino que es el hombre central y, por lo tanto, el centro mundial que responde a Dios. En él el Logos abraza a toda la humanidad. Así ocurre la perfección del mundo. Tan cierta, dice Dorner, como esta doctrina de Cristo como el centro mundial que responde a Dios es la doctrina de la Escritura, tan cierta es la doctrina de la Escritura que aún sin la caída en el pecado, Cristo habría tenido que venir. Todas estas teorías no son otra cosa sino la insípida doctrina racionalista de la mejora del alma a través de la supresión de la sensualidad según un ideal imaginario, vestida con frases altisonantes que tienden fuertemente al gnosticismo. Los errores atroces de estas teorías son obvios. Negada es la perfección de la primera creación, despreciada es el pecado, y renunciada es la clara declaración de las Escrituras de que la caída de la humanidad es la causa de la venida de Cristo (Mt 20:28; Jn 3:16; Gal 4:4,5; 1 Jn 4:10,14). La justificación es desdeñada como la única base de la vida con Dios y en su lugar se pone la santificación (si no un proceso panteísta); Cristo, verdadero Dios y hombre en una sola persona, es degradado en un mero hombre inspirado por Dios,

completamente de acuerdo con Ebión y Nestorio, totalmente aparte de la horrible afirmación de estos teólogos de que esencialmente la naturaleza divina y humana son una.

En cuanto al segundo punto, la perfección de la doctrina de la humillación, los teólogos modernos en general entienden por ello una autolimitación y auto-renunciación del λόγος, un κένωσις. Por lo tanto, se les llama colectivamente kenoticistas. Hay entre ellos, sin embargo, numerosas variaciones de kenotismo, por ejemplo, Thomasius, Delitzsch, von Hofmann, Ebrard, Liebner, Gess, Lange, Kahnis, Steinmeyer, Sartorius, Gaupp, etc. Todos enseñan que todas las características divinas fueron compartidas con la naturaleza humana primero en la exaltación. En la encarnación el Logos se privó voluntariamente de las características relativas (Thomasius, Sartorius) o de todas ellas (Gess, Gaupp, Liebner, Hahn, Ebrard). Según Gess, el Logos dejó de lado toda igualdad con Dios y casi pereció como una personalidad divina en la inconsciencia y despertó como una personalidad hecha humana. Por lo tanto, la humanidad del Hijo no puede tener alma humana; el Logos privado es el alma humana de Jesús. Que el Logos se convierta en carne significa: Deja que su conciencia divina y eterna cese, para recibirla de nuevo como una conciencia humana que se desarrolla según la medida del organismo corporal. Aquí, aparte de la impensable separación de la esencia y las características en Dios, no tenemos una encarnación propia, sino un cambio de Dios en humanidad, que ya contradice la doctrina bíblica de Dios en general (inmutabilidad) y del Dios-hombre Cristo. El Cristo que Gess enseña es el hombre en la humillación, Dios en la exaltación.

Este mismo pequeño descubrimiento se presenta en frases cambiadas por Gaupp, Liebner, Hahn, von Hofmann, con la explicación de que el Logos se disfrazó de existencia humana, que dejó de ser Dios para ser hombre, y por Ebrard con la doctrina de que el Logos se humilló para ser un alma humana.

Los teólogos modernos siempre miran con desdén la exégesis de los antiguos dogmáticos luteranos y se jactan de la suya propia, pero ninguno de ellos tiene suficiente penetración exegética para ver que el sujeto de la renuncia en Filipenses 2:5-7 no es el λόγος ἄσαρκος sino ἔνσαρκος.

Además, no faltan entre los teólogos modernos defensores del viejo, insípido y vulgar racionalismo, solo que naturalmente no con el discurso abierto y honesto de los racionalistas, sino adornado con frases modernas, altisonantes, aparentemente llenas de profundo contenido. Aquí se refiere a Schenkel y sus seguidores. En Cristo el prototipo de la humanidad se ha convertido en una realidad histórica. Según la Escritura, Cristo solo ha preexistido eternamente en la medida en que Dios lo eligió desde la eternidad para presentar históricamente la idea de la humanidad. Puesto que este prototipo de humanidad es el pensamiento eterno de Dios, así el hombre Cristo es la autorrevelación personal de Dios, y Dios mismo se hizo hombre en Cristo en la medida en que Cristo es el Dios-hombre perfecto. En verdad esto es solo un nuevo vestido para la vieja doctrina racionalista de que Cristo es el ideal divino y perfecto de la virtud a quien debemos emular.

Los oficios de Jesucristo
(De officio triplici Christi)

63.

Los oficios de Jesucristo en general

(De officio triplici Christi in genere)

Tesis

Todo el oficio de mediador de Jesús de acuerdo a las Escrituras es el de enseñar, propiciar y gobernar, o: El mediador tiene el triple oficio de un profeta, sacerdote y rey.

Hablamos de una clasificación de todo el oficio de mediador. La Escritura da el nombre de “mediador” también a Moisés (Gal 3:19), pero sobre todo a Cristo (1 Ti 2:5; Heb 8:6; 9:15; 12:24; vea 7:22: ἐγγύος). En los pasajes que tratan de Cristo, el concepto de “mediador” (μεσίτης) se aplica indudablemente solo al sufrimiento y el sacrificio, es decir, al sumo sacerdocio. Así, cuando hablamos de una clasificación del oficio de mediador, estamos usando el concepto con una referencia más amplia que la Escritura. Pero estamos justificados en hacer esto por la aplicación del concepto a Moisés, quien no era un propiciador.

Es totalmente conforme a la Escritura hablar de tres oficios de Cristo, pues la Escritura llama profeta al Mesías (Dt 18:18; Mt 13:57; Lc 13:33; Jn 6:14; Hch 3:22), un sumo sacerdote (Sal 110:4; Zec 3:1; Heb 4:14; 5:6; 6:20; 7:17,21; 8:4; 10:21), y un rey (Sal 2,45,72; Mt 21:5; 25:34,40; Lc 19:38; Jn 1:49; 12:13; 19:19; 1 Ti 1:17; Ap 17:14; 19:16).

Ya los padres de la iglesia como Agustín y Eusebio dieron indicaciones sobre esta clasificación. Eusebio llamó a Cristo el único Sumo Sacerdote de todos, el único Rey de toda la creación, el único Profeta principal del Padre entre todos los profetas. En el tiempo de la Reforma, la gente llegó gradualmente a esta enumeración de los tres oficios. Melanchthon enfatizó el oficio de rey, Strigel el de sumo sacerdote, en el cual él también incluyó el profético, porque los sacerdotes del Antiguo Testamento también enseñaban la ley. Así sucedió que los dogmáticos más antiguos al principio enumeraron solo dos oficios, los oficios de rey y de sumo sacerdote, y más tarde incorporaron al oficio de profeta.

Así encontramos en Heerbrand, “Sobre el reino y el sacerdocio de Cristo”.³³⁸ Desde Calvino, los teólogos reformados han enumerado los tres oficios; vea Calvino, que dice:

Debemos partir de este principio, que el oficio que recibió del Padre consta de tres partes. Porque fue nombrado profeta, rey y sacerdote.³³⁹

También Gerhard tiene dos oficios:

El oficio de Cristo es comúnmente establecido como triple: profético, sacerdotal y real, que sin embargo puede ser reducido a dos miembros, de modo que se establece un doble oficio de Cristo, sacerdotal y real. Porque

³³⁸ Heerbrand, *Compendium*, p. 324.

³³⁹ Calvino, *Institutos*, 1:425,426.

el oficio de sacerdote no es solo sacrificar, orar, interceder y bendecir, sino también enseñar, lo que concierne al oficio profético.³⁴⁰

Es bien sabido que es un rasgo muy prominente de Gerhard armonizar a los primeros dogmáticos entre sí y también con los de su tiempo.

A medida que la época de la Ilustración comenzó a demoler en general el edificio de la antigua teología confesional, también descartó la forma de enseñar tres oficios. Sin embargo, quien primero rechazó esta forma de enseñar no lo hizo por razones dogmáticas, quizás con un propósito similar al de los socinianos. Fue Johann Ernesti en Leipzig quien en una disertación en 1769 quiso que se suprimieran los tres oficios porque solo impedían el tratamiento del oficio de mediador. Inicialmente se le opusieron, luego se le dio la aprobación, y finalmente los racionalistas descartaron esta forma de enseñar tanto en forma como en contenido, como lo hicieron con el resto de la dogmática ortodoxa. Solo conocían el oficio profético y real de Jesús, lejos de su verdadero contenido según las Escrituras, por cierto. Henke escribió:

De este modo, solo queda el simple oficio de un enviado, de un mensajero divino, de un heraldo de la voluntad divina, de un profeta, de doctor y de un líder de hombres.³⁴¹

El oficio de rey solo está débilmente indicado, en la medida en que Cristo es llamado líder. Wegscheider trata ciertamente tres oficios: Sobre el oficio profético de Jesucristo (§ 133), sobre el oficio sacerdotal de Jesucristo (§ 134-143), sobre el oficio real de Jesucristo (§ 144).³⁴² Pero el oficio sacerdotal solo se trata para demostrar que, de hecho, no hay ninguno (§ 142), que las observaciones de la Escritura sobre un sacrificio son solo acomodaciones a la forma en que la gente pensaba entonces, y que la enseñanza pura de la Escritura sobre el perdón se encuentra donde “habiéndose rechazado aquellos inventos judíos, se nos enseña que el perdón de los pecados se da simplemente a la fe y a la mente sana”. ¡Completamente correcto! Pero esta fe está en el sacerdote que se sacrifica, Jesús. En realidad, el racionalismo solo reconoce a Jesús como maestro, quien también hace él mismo lo que enseña, pero también no enseña otra cosa que lo que él mismo y todas las personas deben y pueden hacer. Según el punto de vista racionalista, la enseñanza y el ejemplo son el contenido total de la actividad de Cristo.

Después del tiempo del racionalismo vulgar, Schleiermacher primero enseñó tres oficios, pero naturalmente no con su contenido bíblico luterano. Después de él, esta clase de enseñanza se volvió a generalizar entre los teólogos de diversas tendencias: Nitzsch, Lange, Ebrard, Martensen, Hahn. Thomaius no rechazó este tipo de enseñanza, pero con referencia a Lutero siguió una clasificación diferente, fundamentalmente la anterior, que tomaba el oficio profético como parte integral del oficio de sumo sacerdote.³⁴³ El pasaje de Lutero al que se refiere es del sermón sobre los magos del Oriente:

³⁴⁰ Gerhard, *Loci*, tom. III, loc. IV, cap. XV, § CCCXXI, p. 576.

³⁴¹ Henke, *Lineamenta instit. fid. christ.*, p. 149.

³⁴² Wegscheider, *Instit.*, pp. 430ss.

³⁴³ Thomaius, *Christi Person und Werk*, vol. 3, § 48, pp. 1ss.

El oro significa que Cristo es un rey que es Señor de todas las criaturas y poderes hostiles; como tal, protege su cristiandad. El incienso significa que es un sacerdote; como tal, es nuestro Mediador que habla por nosotros y media ante Dios. Como sumo sacerdote para siempre nos protege de todos los pecados y de la ira de Dios. La mirra significa que murió y fue enterrado. Confesar esto es lo más necesario de los tres, aunque los tres son necesarios e indivisos.³⁴⁴

En el contexto más amplio del pasaje dice: “Así, al morir, se hizo sacerdote y por su sacerdocio recibió el reino”.³⁴⁵ Aquí Lutero distingue principalmente los oficios sumosacerdotal y real. En otras partes también alude al oficio profético, por ejemplo, en los escritos contra algunos errores judíos y turcos.³⁴⁶

Cristo tiene el oficio de mediador según el consejo eterno y la presciencia de Dios (Sal 2:7; Heb 5:5; Sal 40:7,8; Zec 6:12; Hch 2:23) como algo asumido voluntariamente, como también lo atestigua su nombre Fiador (Heb 7:22) (vea Jn 10:18).

Así como reyes, sacerdotes y profetas fueron ungidos para sus oficios, así también Cristo (Sal 45:7; Hch 10:38). Esta unción ocurrió en el instante de la encarnación. Gottfried Hoffmann explica:

Porque como fue ungido por Dios Padre con el aceite de la alegría que es el Espíritu Santo, por eso se le llama Cristo. Y en verdad fue ungido no como Dios, sino como hombre, aunque administra el oficio para el cual fue ungido no solo de acuerdo a la naturaleza humana sino también de acuerdo a la naturaleza divina. Porque se dice que fue ungido por encima de sus compañeros (Sal 45:7), pero según su naturaleza divina no tiene compañeros.³⁴⁷

El compromiso de Cristo con su ministerio y la instalación solemne y pública en él ocurrió cuando fue circuncidado (Lc 2:21; Gál 4:4; vea Ro 2:25) y bautizado (Mt 3:13). Calov escribe:

El oficio de Cristo es considerado en parte sobre la base de la obligación, en parte sobre la base del cumplimiento... la circuncisión se hizo por obligación... por la cual primero derramando gotas de sangre dio un depósito de la futura redención por su sangre y por esa sujeción bajo la ley se obligó a sí mismo a cumplir con toda la ley.³⁴⁸

Dice Gottfried Hoffmann: “Finalmente, el último paso es la solemne y pública instalación de Cristo, hecha en su bautismo (Mt 3,13)”.³⁴⁹ Calov también especifica como “una preparación para el oficio de Mediador” la “tentación en el desierto”—lo cual nos parece, estrictamente tomada, que tiene tan poco derecho como el bautismo en el Jordán para ser la instalación en su oficio. Porque ya antes de su bautismo por Juan y

³⁴⁴ Vea WA 10¹:716-719 (LW 52:278-280).

³⁴⁵ WA 10¹:721 (LW 52:281).

³⁴⁶ Vea “Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi” WA 53:579ss. (St. L. 20:2028ss.).

³⁴⁷ Gottfried Hoffmann, *Synopsis, de offic. Christi*, § 1, ecthesis, p. 513.

³⁴⁸ Calov, *Theol. pos.*, part III, secc. I, cap. V, § 733s., pp. 333s.

³⁴⁹ Hoffmann, *op. cit.*

antes de la tentación el Señor está en su oficio y obra de mediador. Toda su vida es parte de él. Ya de niño de 12 años es sujeto, humilde y, por lo tanto, está en su oficio.

Calov dice:

Pero Cristo fue ungido no como Dios, sino como hombre, aunque administra el oficio para el cual fue ungido no solo de acuerdo a su naturaleza humana sino también de acuerdo a su naturaleza divina, e incluso de acuerdo a ambas naturalezas.³⁵⁰

Así nuestros dogmáticos enseñan generalmente de acuerdo con las Escrituras; vea la cita anterior de Gottfried Hoffmann.

Andreas Osiander, profesor en Königsberg, enseñó falsamente que Cristo es nuestro mediador y nuestra justicia solo según la naturaleza divina.³⁵¹

Quenstedt juzgó correctamente: “Esto elimina la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios para la obra de reconciliación y mediación, garantiza su obediencia por nosotros y niega su imputación”.³⁵² Franciscus Stancarus, profesor de hebreo en Königsberg, enseñó el error contrario al error de Osiander. Stancarus, un hombre excesivamente argumentativo, principalmente cayó en el error por la oposición a Osiander, pero también parcialmente por su preferencia por Pedro Lombardo. Tenía una opinión muy alta de él y estaba acostumbrado a decir:

Un Pedro Lombardo vale más que cien Luteros, doscientos Melanchthon, trescientos Bullinger, cuatrocientos Pedro Mártir y quinientos Calvinos; si todos ellos fueran molidos en un mortero, no sumarían una doceava parte de un verdadero teólogo.

Stancarus era italiano de nacimiento; de ahí su desprecio por Calvino, que era muy desfavorable para los refugiados italianos. Dijo: “La naturaleza divina debe ser totalmente excluida del oficio de mediador y sumo sacerdote”.³⁵³ Pedro Lombardo le precede en este error con la afirmación: “Cristo, en cuanto hombre, es el Mediador, porque en cuanto es Dios, no es el Mediador sino es igual al Padre, en realidad es el Padre”.³⁵⁴

Los papistas obviamente defienden esta falsa doctrina. Belarmino dice:

La opinión común de los católicos es que él es en realidad el Mediador o, como dicen los teólogos (escolásticos), aquello que hizo las obras del mediador no fue solo Dios, o solo el hombre, sino ambos al mismo tiempo, es decir, el Verbo encarnado o el Dios-hombre. Pero aquello por lo cual el Mediador hizo estas obras fue la naturaleza humana, no la naturaleza divina.³⁵⁵

³⁵⁰ Calov, op. cit., § 740, p. 337.

³⁵¹ Osiander, *Von dem einigen Mittler Jesus und Rechtfertigung des Glaubens*.

³⁵² Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap III, secc. II, cu I, antítesis 1, p. 273.

³⁵³ Stancarus, *Apologia contra Osiandrum*.

³⁵⁴ Vea Quenstedt, op. cit., p. 274.

³⁵⁵ Belarmino, *Disput.*, tom. I, lib. V, de Christo, cap. I, p. 261.

Apela a 1 Timoteo 2:5. Sin embargo, de un nombre concreto de la persona, un nombre para una naturaleza, no se puede sacar una conclusión válida para un nombre concreto de esa naturaleza solamente. De otra manera, tendría que concluirse de Mateo 9:6 que perdonar pecados no pertenece a la naturaleza divina. Si alguien ahora dice que está explícitamente declarado en las Escrituras que perdonar pecados pertenece a Dios, entonces también está explícitamente declarado en las Escrituras que la mediación no solo pertenece a la humanidad sino también a la Deidad (Hch 20:28; Ro 5:10; He 1:3; 2 Co 5:19). Belarmino produce el argumento de que el Señor debe mediar solo según la naturaleza humana, porque el “mediador ciertamente debe estar en el medio, es decir, separado de las dos partes en desacuerdo”. Esto es jugar con las palabras. El oficio de mediador no se ocupa del puesto sino del trabajo. Además, no existe una verdadera “persona intermedia” entre Dios y el hombre. Gottfried Hoffmann dice correctamente:

Si usted dice que Cristo como Dios no está separado de Dios el Padre y del Espíritu Santo, mucho menos de sí mismo, entonces incluso como hombre no está separado de los hombres; por lo tanto, es suficiente que esté separado de Dios no por naturaleza, sino por el trabajo y el oficio.³⁵⁶

El interés de los papistas en esta falsa doctrina es naturalmente que el valor de la obra de Cristo en la cruz sea lo más bajo posible.

³⁵⁶ Hoffmann, op. cit., § 1, p. 515.

64.

El oficio profético de Jesucristo

(*De officio Christi prophetico*)

Tesis 1

El oficio profético de Jesucristo es que, desde el consejo de la Santa Trinidad, él ha compartido más completamente la voluntad divina para nuestra redención.

Comenzamos con el oficio profético ya que tratamos los oficios en orden cronológico. De acuerdo a la relación interna, el sumo sacerdocio sería el primero, porque es el oficio que propiamente ganó nuestra salvación.³⁵⁷

Cristo es llamado profeta (Dt 18:15,18; Mt 21:11; Lc 24:19,25). La tesis describe el oficio profético de Cristo desde arriba. Los profetas antiguos enseñaron, profetizaron, hicieron milagros; y Cristo es en todas estas tres partes el cumplimiento del antiguo oficio profético. Pero su obra principal es la doctrina del reino de los cielos (Jn 1:17,18; Mt 11:3,5; Isa 61:1). Así dicen los maestros de nuestra iglesia. Gerhard escribe: “El oficio profético de Cristo es aquel por el cual nos revela el consejo secreto de Dios sobre nuestra redención y salvación”.³⁵⁸ Friedlieb reproduce literalmente las palabras de Gerhard.³⁵⁹ Lo mismo escribe Qpenstedt:

La forma de este oficio consiste generalmente en un anuncio muy suficiente de la voluntad divina, pero sobre todo en la predicación del evangelio y en la correcta interpretación de la ley.³⁶⁰

En sus comentarios sobre estas palabras, Quenstedt dice correctamente que la actividad oficial de los profetas no consistía solamente en profecías sobre el futuro, sino en general en esto: enseñaron la voluntad divina según la ley y el evangelio, reprendieron la falsa doctrina tanto como la vida malvada, amonestaron, consolaron y profetizaron; pero especialmente el oficio profético del Señor consiste en la predicación del evangelio y la correcta interpretación de la ley. La primera es segura por Isaías 61:1-3 y Lucas 4:18; la segunda es segura por Mateo 5:20 y Malaquías 3:2,3. Sin embargo, también es cierto por las Escrituras (Isaías 61:1-3; Mc 1:14; Mt 11:3,5; Jn 1:17) que en el sentido más correcto la predicación del evangelio es su predicación, por lo tanto, predicar el evangelio es también propiamente la forma de su oficio profético, como también dice la tesis. Lutero muestra esto por Deuteronomio 18:15,18: Si, dice, Cristo debe ser un profeta como Moisés, entonces debe tener un sermón diferente de Moisés, así que no la ley; de otra manera, sería el mismo profeta que Moisés, o un profeta bajo Moisés, pero no un profeta como Moisés.³⁶¹ Que la predicación propia de Jesús es el evangelio y sin embargo él también predica la ley, lo expresan los dogmáticos diciendo:

El verdadero objeto o material en el que se emplea el desempeño profético de Cristo para administrar y apropiarse es *πρώτως* y, en primer lugar, la

³⁵⁷ Vea las referencias de Lutero en la p. 132, y S. J. Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. 2, § 10, 2, p. 174.

³⁵⁸ Gerhard, *Loci*, tom. III, loc. IV, cap XV, § CCCXXII, p. 577; vea WA 53:579s. (St. L. 20:2028s.).

³⁵⁹ Friedlieb, *Medulla theol.*, de persona Christi, theoremtata, 41, p. 779.

³⁶⁰ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, secc. I, § XI, p. 218.

³⁶¹ WA 53:579ss. (St. L. 20:2028s.).

verdad evangélica para la fe y la salvación que de ella se deriva, y δευτέρως o, en segundo lugar, la verdad legal necesaria para llevar una vida santa.³⁶²

El ejercicio del oficio profético de Cristo es doble: inmediato, puesto que él mismo enseñó personalmente, y mediato, en la medida en cuanto enseña a través del ministerio de la predicación; vea Gerhard y Quenstedt. Naturalmente eso encuentra aplicación al ministerio de la predicación de todos los tiempos, antes y después de la encarnación del Hijo de Dios. Como Thomasius lo cita, Calov limitó el oficio profético de Cristo solo a “lo que enseñó en los días de su carne”.³⁶³ Y Baier piensa que en el estado de exaltación el oficio de enseñar coincide con el reino de gracia, y señala que este tipo de enseñanza es más encomiable que la de aquellos que generalmente niegan que Cristo sea todavía un profeta en su estado de exaltación.³⁶⁴ Pero la manera en que Gerhard y Quenstedt enseñan está bien fundada en las Escrituras. Desde su exaltación, Cristo continúa su oficio de enseñanza a través de los predicadores, porque él proporciona los ministros de la palabra (Sal 68:11; Ef 4:8,11; Jn 20:21) y dice explícitamente que él mismo habla por la boca de los predicadores (Lc 10:16).

La falsa enseñanza de los socinianos sobre el oficio profético es que Cristo al principio de su oficio de enseñanza fue llevado al cielo y allí fue instruido sobre lo que debía enseñar. Socino escribe con mucha confianza:

Nada es más probable de esta palabra de Cristo y de acuerdo con ella tanto aquí (Jn 3:11,13) como en otras partes, que Cristo, después de nacer hombre y antes de comenzar a desempeñar el oficio que Dios su Padre le encomendó, estuvo en el cielo por consejo y ayuda divino, y permaneció allí por algún tiempo, para que pudiera escuchar esas cosas de Dios, y estando presente cerca de él, como dice la Escritura, pudiera ver lo que pronto se anunciaría y revelaría al mundo en el nombre de Dios.³⁶⁵

Es concebible cómo Socino llegó a esta estrategia. Él tenía que explicar cómo Cristo, que era solo un hombre como nosotros, y por lo tanto también *a priori* sin el conocimiento de los secretos divinos, podía tener y enseñar estas cosas. Schmalz habla con aún más confianza que Socino:

Además esto también se relaciona completamente con el propósito para que Cristo fue iniciado en su oficio profético, porque no fue enseñado como otros profetas antes que él y aun Moisés (Cristo también trae lo que otros no trajeron, cosas genuinamente espirituales, ya que los otros solo trajeron cosas mundanas), a través de ángeles y visiones lo que él enseña a otros, sino que ahora nació un hombre y presente con su Padre, vio y fue enseñado por él todo lo que luego nos explicó a nosotros.³⁶⁶

Y en otro lugar dice:

³⁶² Quenstedt, op. cit., tesis IX, p. 217.

³⁶³ Calov, *Systema*, tom VII, p. 482.

³⁶⁴ Baier, *Comp.*, parte III, cap. II, secc. II, § V, p. 373.

³⁶⁵ Socino, *Instit. christ. relig.*, p. 127, en Quenstedt, op. cit., cap III, memb. II, secc. II, cu. II, antítesis.

³⁶⁶ Schmalz, *De divinitate Christi*, cap. IV, p. 11, p. 11; vea Quenstedt, op. cit.

Pero con respecto al tiempo, es muy probable (como algunos entre otros teólogos también han observado) que fuera hecho en el tiempo, cuando el Señor Jesús fue ya bautizado y se le dio el Espíritu Santo, pero aún no había comenzado a desempeñar su oficio, por supuesto, cuando pasó los cuarenta días y noches ayunando en el desierto. . . . Porque es creíble que entonces vio a su Padre y fue enseñado por él lo que el Señor proclamó de él.³⁶⁷

Como prueba bíblica, los socinianos apelan a pasajes de las Escrituras que dicen que Cristo vino al cielo, que estaba en el cielo, que aprendió del Padre, etc. (Jn 6:38,62; 3:13,31; 8:28). Pero estos pasajes no dicen que Cristo estaba en el cielo con su humanidad o que ascendió al cielo antes de la ascensión; y si de acuerdo a Juan 8:28 él aprendió de su Padre, sin embargo, no hay nada allí acerca de una ascensión con este fin.

Tesis 2

El oficio de enseñanza de Jesús no es una nueva enseñanza de la ley (tampoco Cristo es un nuevo legislador) y no es la proclamación de promesas eternas y celestiales en lugar de promesas anteriores que eran solo físicas.

Errores de los socinianos

Los socinianos afirman que Cristo añadió a la Ley de Moisés mandamientos más perfectamente espirituales y es un nuevo legislador. Esta afirmación es falsa, porque:

1. Según Romanos 7:14, la ley revelada por medio de Moisés es espiritual y reprende no solo las obras externas sino también el corazón (Ro 7:8); no necesita mejoramiento ni adición y tampoco debe recibir nada de esa clase según los términos de la prohibición de Dios (Dt 4:2; 12:32).
2. Cristo mismo señala a los que buscan la justicia por sus obras (lo que también quieren los socinianos) a la ley (Mt 19:17; Lc 10:28) y recomienda que los mandamientos sobre el amor a Dios y al prójimo sean considerados como la suma de toda la ley (Mt 22:37; Mc 12:29; Lc 10:27).
3. Donde Cristo enseña la ley, no enseña nada que no esté contenido en el Antiguo Testamento; y es inútil cuando los socinianos y otros (papistas) presentan supuestas adiciones.

Los socinianos buscan obtener una apariencia de verdad, como si Cristo hubiera enseñado la ley perfectamente, reduciendo los mandamientos del Decálogo a un mísero contenido. Así, por ejemplo, en su opinión, el Primer Mandamiento solo requería ceremonias externas, y Cristo lo mejoró ya que enseñó que Dios debía ser adorado y que él mismo había establecido la forma de oración (el Padrenuestro) y al mismo tiempo él mismo como objeto de adoración.³⁶⁸ Pero se muestra que el Antiguo Testamento conoce la adoración verdadera y sincera de Dios y rechaza la mera adoración externa con el corazón en Isaías 29:13. El Antiguo Testamento también enseña claramente la adoración del Mesías (Sal 2:11,12; 110:3; 97:7).

³⁶⁷ Vea Scherzer, *Colegium Anti-Socinianum*, disp. XLIX, p. 405.

³⁶⁸ *Cat. Racov.*, cu. 209-237, pp. 422s.

Los socinianos también afirman que Cristo dio nuevos mandamientos, de los cuales nada se encuentra en el Antiguo Testamento, es decir, en parte los que se refieren a las ceremonias, y aquí citan el bautismo y la Cena del Señor, en parte los que se refieren a la moralidad, y estos son los mandamientos de negarse a sí mismo, de llevar la cruz, de imitar a Cristo.³⁶⁹ Respuesta: El bautismo y la Cena del Señor no están en absoluto en el área de la legalidad; sin embargo, los tres mandamientos morales supuestamente nuevos se encuentran todos en el Antiguo Testamento. El Noveno y el Décimo Mandamientos exigen la negación de sí mismo; Proverbios 3:11 exige explícitamente llevar la cruz: las virtudes en las que debemos ser seguidores de Cristo, como la confianza en Dios, la humildad, la perseverancia, el amor, también se encuentran todas en el Antiguo Testamento. Cuando el *Catecismo de Racovia* cita el amor a Dios de todo el corazón como algo que debe realizarse según el ejemplo de Cristo, entonces uno debe preguntarse por la ceguera del autor que no ve que Cristo derivó este mandamiento del Antiguo Testamento (Lc 10:26; Mt 22:37).

Tan poco como es verdad que Cristo perfeccionó la ley, tan poco es verdad que el Antiguo Testamento solo tiene promesas mundanas en el lugar de las cuales Cristo primero pone las promesas celestiales. Gottfried Hoffmann escribe:

Aquí se pregunta: Si Cristo aumentó la antigua ley mosaica con ciertos mandamientos nuevos y la restauró más completamente, nuestros maestros lo niegan unánimemente contra los papistas, socinianos y arminianos, con quienes H. Grotius dio su consentimiento, (1) porque esa ley moral promulgada por medio de Moisés no era otra cosa que la imagen más perfecta de la santidad y de la justicia divina, a la cual nada puede ser añadido ni sustraído. (2) Una mayor perfección en la moral no es posible que si Dios es amado de todo el corazón, de toda la mente y de toda la fuerza, y al prójimo como a nosotros mismos, la clase de perfección que el Decálogo exige de todos.³⁷⁰

El argumento de los socinianos de que en Mateo 5:20 y siguientes se debe haber decretado un aumento y perfección de la ley por medio de Cristo es refutado correctamente por Hoffmann con el hecho de que Cristo no estaba discutiendo la ley en sí, sino la “corrupción de la ley” farisaica.³⁷¹

Hoffmann añade a la cita anterior: “(3) La ley moral del Antiguo Testamento también tenía la promesa de la vida eterna (Lv 18:5; Mt 19:17).” La prueba que se da aquí (Lv 18:5) para la declaración de que Moisés promete no solo bendiciones temporales sino también eternas, es decir, “vida eterna”, es la usual. En refutación de la respuesta del *Catecismo Racoviano* a la pregunta 354, “En ninguna parte de la ley de Moisés se encuentra la vida eterna o el don del Espíritu Santo prometido por la obediencia a los mandamientos de la ley,” tiene Öderus:

1. Las palabras de Cristo en Juan 5:38,39, que prueban que la vida eterna se encuentra en el Antiguo Testamento.
2. Las palabras de Cristo en Juan 5:46,47, que Moisés escribió de él.

³⁶⁹ Ibid., cu 312s., pp. 485s.

³⁷⁰ Gottf. Hoffmann, *Synopsis*, § II, ecthesis, p. 520.

³⁷¹ Ibid.

3. Génesis 18:25; puesto que Abraham conoce a Dios como el Juez, “conocía claramente al Juez de todos los hombres;... ¿hay que estimar que no sabía nada de adjudicar la salvación de los piadosos y de los creyentes?”³⁷² Pero no hay que pasar por alto que en el pasaje mismo Abraham se refiere al juicio de la muerte temporal, al menos las palabras mismas solo tienen esta referencia.

En refutación del mismo pasaje del *Catecismo Racoviano*, Balduin dice: “La Sagrada Escritura también promete vida eterna en el Antiguo Testamento de dos maneras: Primero en la ley de Moisés, luego en las promesas del Mesías dadas a los patriarcas”.³⁷³ Como prueba bíblica para su “primero”, Balduino cita a Levítico 18:5 comparado con Romanos 2:13 y 7:10, y para su “luego” cita Génesis 3:15; 12:3; y 22:18—la promesa de la Simiente, la cual Pablo explica del Mesías (Gálatas 3:16) y dice que Abraham fue justificado por la fe en su promesa (Ro 4:20). Vea Hch 15:11, que afirma explícitamente la identidad del camino de la salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, la misma salvación, la vida eterna.

No hay duda en cuanto a la cuestión real de si Moisés en el Decálogo y su exposición y en los preceptos morales como Levítico 18 se refiere a la eternidad con las promesas o amenazas, ya que el mismo Salvador refiere la promesa de vida en el Decálogo a la vida eterna. El experto en la ley le preguntó: “Maestro, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?” Y Cristo lo remitió al Decálogo y, con referencia obvia y necesaria a Levítico 18:5 y pasajes similares, dijo: “Haz esto y vivirás” (Lc 10:25-28). Toda la discusión no tendría ningún sentido si no hubiera en la propia ley la promesa de que quienquiera que la guardara viviría.

Tan claro y cierto como es esto y, por lo tanto, como es y debe ser nuestra fe que las promesas como Levítico 18:5 incluyen la vida eterna, tan claro es que el mismo Moisés en sus discursos a Israel constantemente refiere la promesa de vida a las cosas temporales. Así, conforme a la promesa de Levítico 18:5, dice: “Guardad, pues, vosotros mis estatutos y mis ordenanzas” (Lev 18:26); “no sea que la tierra os vomite” (Lev 18:28); “Cualquiera que haga alguna de todas estas abominaciones, las personas que las hagan, serán eliminadas de su pueblo” (Lev 18:29, que aquí difícilmente puede entenderse en el sentido nacional); “Guarda sus estatutos y sus mandamientos, ... para que ... prolongues tus días sobre la tierra que Jehová, tu Dios, te da para siempre” (Dt 4:40); “Andad en todo el camino ... para que viváis, os vaya bien y prolonguéis vuestros días en la tierra que habéis de poseer” (Dt 5:33; vea 11:9). Esta referencia a lo temporal se muestra especialmente en las palabras: “A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, de que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia... pues él es tu vida, así como la prolongación de tus días, a fin de que habites sobre la tierra que juró Jehová a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob” (Dt 30:19,20). La dificultad se resuelve mejor de esta manera:

1. Moisés no dice que la promesa de vida (por ejemplo, Lv 18:5) solo se refiere a esta vida; más aún, resplandece particularmente porque la promesa va más allá de lo que él la emplea, pues tome nota de las palabras “para que viváis, ... y prolonguéis vuestros días en la tierra” (Dt 5:33).

³⁷² Öderus, *Catechisis Racoviensis rec.*, cap. V, p. 382.

³⁷³ Balduin, *Sol. refut. Cat. Ariani*, pp. 360s.

2. Moisés habla a Israel como pueblo de Dios, pero al mismo tiempo tenía externamente un gobierno civil; según tal concepción de la palabra, aplica la promesa de vida especialmente a Israel y al pueblo de Dios. Infinitamente mucho dependía de Israel, como el reino externo de Dios, preservando su pureza.

Errores de los papistas

Los papistas también enseñan el error sociniano, pero añaden más a él enseñando que Cristo todavía dio preceptos especiales para una vida santa, no para todas las personas, sino para algunas, a saber, los llamados consejos evangélicos. Así amplió y perfeccionó la ley. Más exactamente, esta es la enseñanza papista aquí: Dios ha limitado los mandamientos cuya observancia es absolutamente necesaria para que todos alcancen la salvación en la menor cantidad posible, para que incluso la persona más débil pueda cumplirlos. Pero para que los fuertes que pueden hacer más también reciban más que hacer, Cristo dio los consejos evangélicos. Hay axiomas escolásticos sobre esto: “Los consejos están por encima de los preceptos. Los preceptos tratan de las obras necesarias para la salvación, pero los consejos de las obras de supererogación que no son obligatorias”. El concepto de consejos evangélicos o de supererogación se toma de 1 Corintios 7:25s y Lucas 10:23s, del primer pasaje el consejo, de este último la supererogación (de las palabras *si quid supererogaveris*, “lo que gastes de más”, es decir, por encima de los dos denarios, que deben designar las dos tablas de la ley). Hay tres consejos: pobreza, castidad y obediencia.

Estos no son consejos cuya observancia tiene gran mérito, pero al mismo tiempo fueron puestos a discreción del cristiano. Los mandamientos de castidad y obediencia son válidos para todas las personas; y de la obediencia en el sentido de sumisión a las reglas monásticas, la Escritura no sabe nada. Pero si la castidad es entendida como el celibato, entonces bajo ciertas circunstancias se convierte en un mandamiento obligatorio (vea 1 Co 7:26); y algo similar es válido para la pobreza (vea Mc 10:21s). Que Marcos 10:18s no trata de un consejo especial, como concluyen los papistas de las palabras “Si quieres ser perfecto” (Mt 19:21), ni de una recompensa especial basada en la perfección alcanzada mediante la observación del consejo de pobreza, se muestra en Marcos 10:23. Aquí Cristo dice precisamente con referencia a este joven: “¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!” Por lo tanto, incluso según la enseñanza romana anterior, no se trata de consejos, sino de la ley moral, porque como dicen los mismos papistas, eso se da a los cristianos en general para alcanzar la vida eterna. En ninguna parte la Escritura prescribe la pobreza para todos como un grado de espiritualidad superior y más meritorio. Con referencia a los consejos evangélicos Gottfried Hoffmann dice bien:

Aquí observamos en general que algunos preceptos son generales, otros son especiales o personales, a los que de vez en cuando, bajo ciertas circunstancias, al menos algunos son responsables, y que los adversarios llaman consejos, pero nosotros afirmamos que son más correctamente llamados preceptos personales, o como dice la Apología, llamamientos personales.³⁷⁴

³⁷⁴ Gottfried Hoffmann, op. cit., *de officiis Christi*, § II, εκθες, p. 524. Vea Ap. XXVII:49, *Libro de Concordia*, p. 282.

Porque no son más que desafíos especiales derivados de los mandamientos, la pobreza y la castidad (en el sentido del celibato) que se derivan del Primer Mandamiento.

Juan 13:34 ha sido frecuentemente empleado como evidencia de que el Nuevo Testamento enseña una mayor piedad y santidad que el Antiguo Testamento. Pero es *a priori* seguro que Cristo no puede aquí llamar nuevo el mandamiento del amor mutuo en el sentido de una ley o incluso solo de un suplemento del Antiguo Testamento. Ambos están vedados por el hecho de que Cristo toma el mandamiento del amor del Antiguo Testamento (Mt 22:39) y explica a partir de ese mandamiento, como se da en el Antiguo Testamento, que no hay mandamiento mayor que este (Mc 12:31). Además, Pablo, que llama espiritual a la ley (Ro 7:14), explica (Gal 5:14; vea 6:2) que en las palabras “Ama a tu prójimo como a ti mismo” todas las leyes, literalmente toda la ley, $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ó νόμος, se cumplen, de modo que según esto Dios el Espíritu Santo enseña que quien ama genuinamente a su prójimo perfectamente como a sí mismo, alcanza el ideal de la santidad verdaderamente espiritual y divina.

Por lo tanto, es falso imponer al Señor la opinión de que en el Antiguo Testamento “la justicia y el separatismo nacional gobernaron, y que Cristo ahora dice: Yo los gobierno a través de un amor que hasta ahora nunca ha gobernado entre los hombres, para comenzar una vida nueva y mejor.”³⁷⁵

El jesuita Pererius tiene más discernimiento para juzgar:

El precepto del amor no es simple y enteramente nuevo, porque también está presente en la ley antigua y desde el principio del mundo; pero era nuevo, porque fue renovado por Cristo, declarado de una manera nueva y confirmado de una manera nueva y admirable por su ejemplo.³⁷⁶

Estos tres aspectos en los que Pererius encuentra la novedad son los que se emplean constantemente en la antigua exégesis luterana.³⁷⁷ Calov aplica seis aspectos a Juan 13:34, los cuales están parcialmente contenidos en los tres que Pererius nombró, parcialmente indefensible, por ejemplo, nuevo porque es un nuevo requerimiento constante a lo largo de toda la vida o, lo que no está en absoluto en el texto, nuevo en la medida en que es posible para la fe, al menos para hacer un verdadero comienzo en cumplirlo. También los exégetas modernos no han añadido nada de importancia a esos tres aspectos, o al menos nada correcto.

Puesto que, como se establece por las otras palabras de Jesús y por toda la enseñanza del Espíritu Santo—especialmente a través de Pablo—, la novedad no puede referirse al contenido en sí mismo, a amarse unos a otros a la perfección, el predicado “nuevo” debe ser explicado desde otro punto de vista. Si todo lo que no puede ser “nuevo” se aleja de la palabra de Cristo, entonces lo que queda es que Cristo no cambia ciertamente la medida del amor al prójimo, es decir, amarlos como a nosotros mismos, pues en abstracto lo incluye hasta el punto del sacrificio desinteresado (nos amamos tanto que podríamos desear que los demás se olvidaran a veces de sí mismos e hicieran sacrificios para nosotros), pero mucho más que Cristo se pone a sí mismo en su amor perfecto, en lugar del ideal abstracto como el ideal concreto. Si amamos como él, entonces amamos

³⁷⁵ Vea De Wette, revisión de Brückner, (1852).

³⁷⁶ Pererius, *Disp. XLI in Joh.*

³⁷⁷ Calov, *Biblia illustrata* N. T., tom I, p. 787,

según la más perfecta exigencia de la ley. De acuerdo con esto, el Ἐντολήν καινήν δίδωμι ὑμῖν se entendería: Estoy dando el mandamiento como nuevo, o renovado, un entendimiento en contra del cual la gramática no suscita escrúpulos en absoluto.

65.

El Oficio Sumo Sacerdotal de Jesucristo

(*De officio sacerdotali Jesu Christi*)

Tesis 1

La Escritura dice que Cristo tiene el oficio del sumo sacerdote en parte llamándolo sacerdote, en parte atribuyéndole funciones sacerdotales.

Las Escrituras atribuyen el oficio sumo sacerdotal a Cristo de una manera directa e indirecta:

- I. De manera directa, ya que lo llama sacerdote y sumo sacerdote (Sal 110:4); Zec 6:13; Hch 2:17; 3:1; 4:14,15; 5:5,10; 6:20; 7; 8:1-4; 9:11; 10:21).
- II. De forma indirecta puesto que:
 - A. Habla de él con términos que se refieren al sacerdocio:
 1. Tomar los pecados del pueblo sobre sí mismo (Jn 1:29; 2 Co 5:21; Gál 3:13,14).
 2. Ofrecerse a Dios (1 Ti 2:6; Heb 7:27; 9:12; 10:10,12,14).
 3. Vestir ropa sacerdotal (Eze 9:2; Da 10:5,6; Zec 3:5s; Isa 61:10; Sal 45:8; Ap 1:13).
 - B. Le atribuye funciones sacerdotales:
 1. Reconciliar a Dios por medio del sacrificio (Heb 8:3; 5:1; vea Lev 17:11; 1:4; 6:30; Ex 28:22,30; 29:33-36; Lev 4:20; 5:10,13,18; donde el perdón es nombrado como el resultado del sacrificio). Esto se atribuye a Cristo (Heb 9:26,28; Ef 5:2; 1 Pe 2:24).
 2. Interceder ante Dios (Ex 28:29; Lev 16:12; Lc 1:9,10; 1 Rey 8:30). Esto se atribuye a Cristo (Heb 5:7; 7:25; 9:24; Isa 53:12; Ro 8:34; 1 Jn 2:1).
 3. Bendición (Nu 6:22s). Esto se atribuye a Cristo (Lc 24:50,51; Jn 20:19,21).

Los términos que se encuentran en las Escrituras para la reconciliación son:

1. καταλλάσσω (Ro 5:10; 2 Co 5:18,19). El significado de esta palabra es cambio, intercambio, y luego reconciliar. En la voz activa se encuentra solo dos veces (2 Co 5:18,19), en la voz pasiva (dejarse reconciliar) cuatro veces (2 Co 5:20; 1 Co 7:11; Ro 5:10). Se usa con referencia a Dios en todos estos pasajes excepto en 1 Corintios 7:11, donde se refiere a la esposa siendo reconciliada con su esposo. Quenstedt, siguiendo a Budäus,³⁷⁸ especifica el significado de la palabra:

Es una especie de reconciliación que es un cierto cambio por el cual el ofendido se vuelve diferente, no con respecto a sí mismo, sino con respecto a quien lo ofende.³⁷⁹

³⁷⁸ Budäus, propiamente Guillaume Bude, un erudito francés, nació en París en 1567. Fue un bibliotecario real y murió en 1540. Entre sus muchas obras filosóficas, filológicas y jurídicas, especialmente se aprecia su *Commentarius linguae graecae* (Venecia, 1548), la obra a la cual Quenstedt aquí se refiere. Uno de sus descendientes fue Johann Franz Budäus.

³⁷⁹ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, memb. II, secc. I, tesis XXII, p. 223.

Quenstedt lo dice correctamente. El punto principal aquí no son las dos partes en desacuerdo la una con la otra—Dios y el mundo—, sino solo la que está ofendida, es decir, Dios. Aquí no se dice nada en absoluto acerca de que Dios tal vez reconcilie al mundo consigo mismo en el sentido de que él, por ejemplo, por medio de la conversión cambia su disposición hacia él. De lo contrario, ¿cómo podría exigirse después: Reconciliaos con Dios?

Se pregunta si la reconciliación en la que Dios reconcilia al mundo consigo mismo consiste en un cambio de mentalidad de Dios hacia el mundo. La respuesta: ¡No! Porque las diversas cláusulas de los pasajes de la Escritura mencionados arriba no dicen nada acerca de un cambio de la mente de Dios sino solo acerca de ciertos arreglos, hechos judiciales y actividades, como “no contar los pecados” y “hacer que Cristo sea pecado”. Pero Romanos 5:8-10 habla decisivamente en contra de eso. Aquí el punto de partida es el amor (5:8); por lo tanto, el amor no puede ser primero el resultado del καταλλαγή. Luego dice que recibimos el καταλλαγή por medio de Cristo, una forma de hablar que no se ajusta a un cambio de opinión en Dios. Además, dice (5:9) que somos salvos como δικαιοθέντες, σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Y en la siguiente frase (5:10), que es completamente paralela, dice: Si todavía siendo enemigos καταλλάγημεν τῷ θεῷ a través de la muerte de Cristo, entonces nosotros como καταλλαγέντες seremos salvos tanto más, es decir, obviamente ἀπὸ τῆς ὀργῆς, como en 5:9. Ahora bien, si el καταλάσσω como un acto de Dios fuera el cambio de la mente de Dios de la ira al amor, entonces 5:10 sería una oración tautológica sin sentido con el contenido: Así, después de que nosotros καταλλαγέντες fuimos liberados de la ira de Dios, fuimos mucho más salvos de su ira. Después de todo, es seguro que θεὸς κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ (2 Co 5:19) como actividad reconciliadora de Dios no significa llevar al mundo a una actitud amistosa con él o dar una actitud de corazón cambiada al mundo, sino cambiar de tal manera la relación entre Dios y el mundo, que el mundo ya no debe aparecer como justamente separado de Dios por el pecado y condenado. Por parte de Dios, καταλάσσειν es el levantamiento de la atribución del pecado y la culpa al mundo que ocurre en Cristo, como dice la adición μὴ λογιζόμενος (2 Co 5:19), la atribución que nunca podría ser omitida de acuerdo a la justicia de Dios se dice que ocurre en Cristo (2 Co 5:21; vea Ro 3:25 ὃν προέθετο ἰλαστήριον). Dios cambia la relación entre él y el mundo en que, como dice Budäus, se convierte en otro en referencia al pecador. El καταλάσσειν como acto de reconciliación de Dios es esencial y verdaderamente la absolución objetiva y universal de la justificación del mundo entero del pecado y de la culpabilidad en Cristo, que debe convertirse y se convertirá en una justificación subjetiva y especial por medio de la fe. De este modo, en Romanos 5:9,10 los δικαιοθέντες y los καταλλαγέντες se hacen paralelos con el siguiente σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς.

Se da por sentado, además, que debido a que aquí no tomamos el καταλάσσειν activo como la actividad de Dios en el sentido de un cambio de los sentimientos de Dios hacia el mundo, de la ira al amor, no negamos la doctrina de la ira de Dios y así entendemos el καταλάσσειν desde esa perspectiva, como ha sucedido. Ese ciertamente es el caso con von Hofmann, pero su perspectiva no bíblica aquí no puede impedir que alguien tome el καταλάσσειν como él lo hace si es correcto de acuerdo a las Escrituras.

Todavía se puede observar que el pasivo como se encuentra en 2 Corintios 5:2 (“Déjense reconciliar”), es decir, ¡déjense poner en esta bendita relación de paz, ya que Dios no imputa la culpa al pecador!

El doble compuesto ἀποκαταλάσσειν (Col 1:20; Ef 2:16) tiene el mismo significado que καταλάσσω. El ἀπό solo se refiere a la restauración de la relación entre Dios y el hombre en el estado de inocencia.

2. ἰλάσκεσθαι y ἐξιλάσκεσθαι (conciliar, luego reconciliar). Quenstedt dice que esta palabra tiene un doble significado:

- (1) Expiar, o compensar la culpabilidad del pecado con sacrificio,
- (2) agradar y hacer favorable, propiciar, y usualmente se une con el acusativo que designa a la persona cuyo enojo es eliminado.³⁸⁰

El primero es correcto. Como muestra Hebreos 2:17, el significado básico de ἐξιλάσκεσθαι es cubrir el pecado ante Dios a través de un sacrificio. Pero no significa, como dice Quenstedt incorrectamente, “hacer que Dios sea favorable”. Tampoco ocurre con el acusativo de la persona que debe ser reconciliado, ni tampoco es el caso con ἰλάσκεσθαι. Solo ocurre en la Septuaginta (Ge 32:20; Zec 7:2) con el acusativo de la persona que debe ser reconciliada. No es el uso lingüístico genuinamente bíblico de ἰλάσκεσθαι, que Dios es el objeto para ser reconciliado. La literatura griega secular, sin embargo, lo tiene de esa manera. Eso es comprensible. El paganismo solo conoce a un dios cuyo favor debe ser ganado primero para que bendiga al hombre indigno. La revelación cristiana enseña a un Dios que ya tiene una mente favorable en la misericordia desde la eternidad y que no se las arregla para conciliar la culpa, a fin de que primero sea misericordioso, sino para que el pecado sea cubierto y su justicia no sea forzada a dejar que reine la ira merecida, y así más bien deje que su misericordia eterna tenga curso libre.

A ἰλάσκεσθαι corresponde el כָּפַר del Antiguo Testamento, que tiene un doble significado:

1. Cubrir el pecado a través de un sacrificio para que pueda ser perdonado. A menudo se usa de esa manera. “Ni pagar a Dios su rescate” (Sal 49:7) no significa que Dios no pueda reconciliar a alguien. Literalmente dice: no puede dar a Dios כָּפַר, es decir, algo que cubra al pecador, con lo cual Dios podría cubrir al pecador.
2. De esto se deriva: cubrir el pecado a través del perdón. En este caso, Entonces, Dios es el sujeto (vea Jer 18:23; Sal 79:9; כָּפַר עַל-טַחַתֵּינוּ, según Lutero, “Perdona nuestros pecados”, literalmente, “Cubre nuestros pecados”). כָּפַר tiene el acusativo de la cosa a ser cubierta, o también עַל, como el verbo כָּפַר (Ne 4:5[3:37 Hebreo]; Sal 32:1; 85:2; 65:3; Dt 21:8). El significado es la base de ἰλάσκομαι, que significa “ser misericordioso” (Lc 18,13).

La relación entre las dos palabras que designan la reconciliación, καταλάσσειν y ἰλάσκεσθαι, es entonces: καταλάσσειν y ἀποκαταλάσσειν en el activo con Dios como sujeto significa “reconciliar”, específicamente en el sentido de que Dios retira el

³⁸⁰ Ibid., observ. 2, p. 223.

requisito de su justicia hacia el pecador, mientras que ἰλάσκεσθαι significa “reconciliar” en el sentido de que aplica la satisfacción en virtud de la cual Dios puede abolir su requisito sin detrimento de su santidad y justicia. Con καταλάσσειν Dios es el sujeto, pero con ἰλάσκεσθαι el sujeto es Cristo que representa a la humanidad o la humanidad representada por él, naturalmente sobre la base de la vicariedad de Cristo. Por lo tanto, Cristo también es llamado abstractamente ἰλασμός por nuestros pecados (1 Jn 2:2; 4:10) y ἰλαστήριον (Ro 3:25). Este último es propiamente el lugar del sacrificio, ἡθῆ (LXX: ἰλαστήριον). Claramente tiene este significado en Hebreos 9:5, pero también en Romanos 3:25, ya que sinecdóticamente el altar que contiene representa el sacrificio que está contenido en él. Pero Cristo puede ser así designado, porque no es solo el sacerdote que sacrifica, sino también el sacrificio sacerdotal.

Tesis 2

La esencia (forma) del oficio sumo sacerdotal de Jesucristo es que el Señor, al cumplir perfectamente la ley, así como al expiar perfectamente toda nuestra culpa, proporciona satisfacción perfecta por todos los pecadores, y sobre la base de su satisfacción, también intercede ante Dios por todos los pecadores.

Todo el oficio sumo sacerdotal de Cristo según el modelo de los sumos sacerdotes del Antiguo Testamento consiste esencialmente (*formaliter*) en que Cristo lleva al pecador a la comunión con Dios. Jesús hizo esto primero proporcionando satisfacción a Dios cumpliendo la ley en lugar del pecador y expiando los pecados en lugar de todos los pecadores; segundo, hizo esto intercediendo por todos los pecadores. Así enseña la misma Escritura acerca de la esencia del sumo sacerdocio.

Según la tesis, la primera parte esencial del oficio del sumo sacerdote es la satisfacción en lugar de los pecadores (*satisfactio vicaria*). Pero vemos esta satisfacción de acuerdo a su esencia en el hecho de que Cristo provee perfectamente en nuestro lugar todo lo que estábamos obligados a proveer. Quenstedt dice: “La esencia o base esencial de la satisfacción consiste en el pago más exacto y suficiente de todas las cosas que debíamos”.³⁸¹

La Escritura resume toda la obra expiatoria de Cristo en la palabra “obediencia” (Ro 5:19; Flp 2:8). Sobre la base de estos pasajes de la Escritura decimos que la satisfacción consiste en la obediencia más perfecta y vicaria de Cristo. Pero de nuevo la Escritura también explica toda esta obediencia de Cristo por medio de una doble obra de Jesucristo.

Dice primero que Cristo fue hecho bajo la ley para nuestra redención (Gál 4:4,5). Este pasaje contiene (1) la referencia específica a la obediencia activa, y (2) puesto que el pasaje habla del envío de Cristo, también incluye la obediencia activa en toda la obra de redención de Jesús. A continuación, se afirma que Cristo se aplicó a cumplir la ley como la obra expiatoria por nosotros. Porque el “nacido bajo la ley” corresponde al τοὺς ὑπὸ τὸν νόμον, que según su significado más cercano expresa la obligación de cumplir la ley (vea Ro 2:27; 7:1). Lo mismo se desprende de Mateo 3:15. El Señor tuvo el bautismo para el arrepentimiento, que Juan realizó según el mandato de Dios, llevado a cabo en él con la explicación de que era apropiado para él πληρῶσαι πᾶσαν

³⁸¹ Ibid., parte III, cap. II, memb. II, secc. I, tesis XXXVIII, p. 246.

δικαιοσύαν, y así él mismo declara que él fue enviado para cumplir la ley. Por lo tanto, Chemnitz dice apropiadamente,

Cuando el cumplimiento de toda justicia se atribuye a Cristo el Mediador, el significado es que el Padre tuvo compasión del Hijo para que se convirtiera en nuestra justicia (1 Co 1:30).³⁸²

Pero el cumplimiento activo de la ley (*obedientia vicaria activa*) es una parte necesaria de toda la satisfacción vicaria, ya que Dios solo considera justos a aquellos que guardan la ley (Ro 2:13), y la carne pecaminosa ciertamente hace que el cumplimiento sea imposible para nosotros los pecadores (Ro 8:3).

Segundo, la Escritura dice que la cumbre de lo que Cristo proveyó en su obediencia perfecta fue su muerte. Él fue obediente hasta la muerte (Flp 2:8). Según la Escritura este sufrimiento de muerte es el sufrimiento del castigo, porque no solo generalmente aparte de Cristo es la muerte según la Escritura solo el pago y el castigo por el pecado (Ro 6:23) sino también porque la Escritura explícitamente designa el sufrimiento de muerte de Jesús como el sufrimiento del castigo (Isa 53:5). Pero este sufrimiento de castigo es vicario. Porque ninguna muerte podría tocar a Jesús en vista de su propia persona (Isa 53:9; 2 Co 5:21); tomó la muerte como el sufrimiento del castigo sobre sí mismo en lugar de aquellos que merecían la muerte (Isa 53:4-6,12; Ro 4:25; Gál 3:13,14; 2 Co 5:21; 1 Pe 2:21; sufre por nosotros; Ro 5:8; vea 6:7; 2 Co 5:14,15, él muere por nosotros). Cristo no fue obligado ni forzado a asumir ese sufrimiento de castigo hasta la muerte, sino que voluntariamente asumió ese sufrimiento (Isa 53:9,12; Tit 2:14; Jn 10:18; Sal 40:8; Heb 10:7). Y precisamente por esa razón—porque Cristo no fue sometido a la muerte, porque Dios no tuvo que exigir absolutamente la muerte de Cristo, sino Cristo sufrió voluntariamente la muerte que debía el pecador—su sufrimiento es vicario.

Las Escrituras también designan el sufrimiento vicario de Cristo como completo (Heb 9:14; 1 Pe 1:19), por lo cual Dios realmente renuncia a su ira (Isa 53:5; 2 Co 5:21; Ro 8:32; 5:8-10; Col 1:20; Efe 2:13,16,17), en la cual existe la declaración de que debe satisfacer toda exigencia divina (Ro 8:3; 1 Jn 2:2).

Sobre la base de la Escritura llamamos a su muerte una satisfacción vicaria (Mt 20:28; Jn 1:29; 1 Pe 2:24; 2 Co 5:21; Gál 3:13; 1 Jn 1:7; Ro 5:10; 1 Ti 2:5,6; Heb 8:6; 9:15; 12:24), como era requerido para todos nosotros los pecadores, ya que, según el veredicto justo de Dios por causa del pecado, la muerte (Ge 2:17; Ro 5:12) y la condenación (Dt 27:26; Ro 5:18) penden sobre nosotros. Sin embargo, Dios podía aceptar este sacrificio vicario porque no obligó a Jesús a hacerlo, pues eso implicaría una injusticia, sino Cristo se ofreció voluntariamente por el sacrificio.

Así pues, según la Escritura, aquello por lo cual Jesús proveyó la satisfacción es toda su obediencia (*obedientia vicaria universalis*), que es en parte un hacer (*obedientia activa*), es decir, cumplir la ley, en parte un sufrimiento (*obedientia passiva*), es decir, soportar la ira que merecemos. Pero ya que en otras partes de la Escritura no se habla de otra cosa en la cual Cristo proveyó satisfacción para los pecadores, decimos en la tesis bíblicamente que Jesucristo proveyó satisfacción para todos los pecadores en el sentido

³⁸² Chemnitz, *Harmonia evang.*, tom I, lib. II, cap. XVII, p. 174.

de que cumplió completamente la ley en su lugar y expió completamente en su lugar el castigo que ellos merecían.

Nuestros dogmáticos también enseñan esto. Friedlieb escribe:

Es el (oficio) del sumo sacerdote por el cual, poniéndose en medio entre Dios y los pecadores humanos, reconcilió a todo el género humano, satisfaciendo perfectamente la ley, asumiendo la pena de los pecados e intercediendo ante Dios. Así, pues, este oficio consiste (1) en obediencia tanto activa, cuando cumplió perfectamente la ley (Gál 4:4; Ro 5:19), como pasiva, cuando soportó la muerte más vergonzosa por nosotros en el altar de la cruz para librarnos de la muerte eterna (Flp 2:8; 1 Jn 2:2); (2) en la intercesión.³⁸³

Quenstedt dice:

El medio cuya intervención garantizó la satisfacción es el rescate de toda la obediencia de Cristo, que comprende (1) el cumplimiento más preciso de la ley, (2) el soportar las penas merecidas por nuestras transgresiones, o el sufrimiento más severo. Porque al tomar la culpa que el hombre lamentó injustamente, la expió, y al sufrir la pena que el hombre justamente debería haber soportado, Cristo la llevó. Por lo tanto, como se suele decir, la obediencia de Cristo por nosotros es doble: activa, que consiste en el cumplimiento más perfecto de la ley, y pasiva, que consiste en el pago más suficiente de las penas que eran nuestro destino.³⁸⁴

Desde Chemnitz, esta es la enseñanza luterana distintiva. El propio Chemnitz dice:

Por eso hubo una transferencia de la ley (Heb 7:12) al Mediador, es decir, al Hijo de Dios. Esto ocurrió de la siguiente manera: él fue hecho bajo la ley y satisfizo la ley por nosotros, de dos maneras especiales, es decir, quitando los castigos por los pecados del mundo entero y dando perfecta obediencia a la ley, para que pudiera haber verdadera y perfecta justicia de acuerdo a la norma de la voluntad divina, por la cual la gracia y misericordia de Dios justificaría a los creyentes, es decir, los recibiría para vida eterna.³⁸⁵

Lutero ya hace esta separación clara y segura en su sermón del domingo después de Navidad en Gálatas 4:1-8:

Pero para que podamos entender mejor cómo Cristo fue hecho bajo la ley, debemos saber que fue hecho bajo la ley de dos maneras. Primero bajo las obras de la ley; se dejó circuncidar, sacrificar en el templo, purificar, someterse al padre y a la madre, y cosas por el estilo, aunque no estaba obligado a hacerlo, ya que era el Señor de todas las leyes. Pero lo hizo voluntariamente . . . Segundo, también fue hecho voluntariamente bajo el castigo y el dolor de la ley.³⁸⁶

³⁸³ Friedlieb, *Medullae theol.*, de persona Christi, theorem. 43.44, p. 779.

³⁸⁴ Quenstedt, op. cit., tesis XXXVII, p. 244.

³⁸⁵ Chemnitz, *LT*, 2:550.

³⁸⁶ WA 10:365 (St. L., 12:235).

Nuestros escritos confesionales toman la obediencia a veces como una unidad, que comprende el cumplimiento de la ley y el sufrimiento, por lo tanto, la obediencia activa y pasiva,³⁸⁷ a veces distinguen explícitamente la obediencia activa y pasiva.³⁸⁸ Aquí también hay que notar que, así como los símbolos tratan el oficio de sumo sacerdote de Cristo bajo el artículo de la justificación como el fundamento de la justificación, así también los dogmáticos más antiguos (Melanchthon, Chemnitz, Hutter, Gerhard). Los dogmáticos posteriores (Calov, Quenstedt, Baier, Hollaz) tratan la doctrina de la reconciliación especialmente bajo el artículo del oficio de sumo sacerdote de Cristo.

Según nuestra tesis, la esencia del oficio de sumo sacerdote de Cristo incluye también la intercesión que se basa en la satisfacción. Esta es una acción sacerdotal (Ex 28:29; Lev 16:12,13; Lc 1:9,10; 1 Rey 8:30). Cristo intercede colectivamente por todos los hombres, también por los impíos (*intercessio generalis*, Heb 7:25; 1 Jn 2:1; Lc 23:34; Is 53:12), pero especialmente por los hijos de Dios (*intercessio specialis*, Jn 17:9; Ro 8:34). La intercesión se basa ciertamente en la satisfacción porque no incluye nada más (1 Jn 2:1) que el don del perdón de los pecados. Pero, así como el perdón se basa en la satisfacción, así consistentemente también la intercesión.

Ahora tenemos que tratar con la esencia de la intercesión. ¿Se debe explicar como un pedido real de Jesús o solo como una demostración e instigación de su satisfacción ante Dios? Concedemos el antiguo axioma de que cada palabra debe conservar su significado genuino, siempre y cuando la palabra misma de Dios no lo prohíbe, así también con la palabra ἐντυγχάνειν. Así pues, la intercesión es esencialmente una petición real de Jesús, una “interpelación verdadera, real y especial”, como expresa Quenstedt:

La forma no consiste en la mera presentación del gran mérito de Cristo ante Dios, habiendo sido excluida una interpelación, propiamente dicha, verdadera y real, como si Cristo intercediera por nosotros no con peticiones, sino solo con su mérito y su eficacia eterna; sino en una interpelación verdadera, real y especial.³⁸⁹

Hollaz dice: “La intercesión de Cristo no es una mera significación”,³⁹⁰ es decir, un mero llamamiento y alusión a su mérito. Es una petición real y verdadera, es decir, de boca y palabra. Puede parecer que Gerhard tenga la opinión rechazada por Quenstedt y Hollaz, ya que dice: “La intercesión no es otra cosa que la aplicación de la redención, que nos trae continua y perpetuamente el favor ante Dios”.³⁹¹ Pero Gerhard aquí solo quiere decir que la satisfacción y la redención son la base de la intercesión. Baier quiere dejar sin decidir si la intercesión es real o solo verbal; sin embargo, el ἐντυγχάνειν habla claramente de una intercesión verbal, que no debe ser tomada como “una súplica rogatoria, como si Cristo arrodillado y extendiendo sus manos suplicara al Padre con voz aullante, porque tales súplicas entran en conflicto con el glorioso estado de Cristo”.³⁹²

³⁸⁷ FC DS III:58; *Libro de Concordia*, p. 593.

³⁸⁸ FC DS III:15; *Libro de Concordia*, p. 584.

³⁸⁹ Quenstedt, op. cit., tesis LI, p. 257.

³⁹⁰ Hollaz, *Examen*, parte III, cap. III, secc. I, cu. 83, p. 182.

³⁹¹ Gerhard, *Loci*, tom XIX, loc. XXVII, cap. VII, secc. XI § CCCLXXXV, 4, p. 107.

³⁹² Quenstedt., op. cit.

La intercesión no es solo la última función sacerdotal atribuida a Cristo como sumo sacerdote, sino también la única además de la satisfacción vicaria. Por lo tanto, solo hay dos partes esenciales del oficio sacerdotal; esto se describe bíblicamente en la tesis.

La opinión antitética de esta es, como ya se ha dicho, que no es más que una expresión de la constante insistencia del Señor en su mérito a favor de nosotros (*praesentatio meriti*) y que no se trata de una interpelación especial y oral. Esta es la opinión de la mayoría de los teólogos modernos, por ejemplo, incluso Thomasius, cuando parece defender la doctrina de las Escrituras diciendo:

Debemos naturalmente pensar de esto no como una actividad externa, incluso según la analogía de la oración humana, sino también no como una mera demostración e instancia de su mérito; es la expresión interior de su voluntad de amor divino-humano que como tal entra en la conciencia y voluntad del Padre.³⁹³

Así que para él la intercesión es lo mismo que el deseo de amor. Pero eso sustituye algo diferente a lo que la Escritura quiere decir con el concepto de intercesión. Todas estas distinciones son repudiadas por Juan 16:26. El Señor no pudo decir ni de la insistencia de su mérito ni del deseo de su voluntad amorosa (que equivale a su voluntad de gracia) lo que aquí dice de su intercesión, que los discípulos no la necesitan por su condición de hijos de Dios.

Tesis 3

La expiación en general, y especialmente como fue llevada a cabo por Cristo, era necesaria para la redención de los pecadores.

Ahora tratamos la necesidad de la satisfacción. Nosotros, por supuesto, no suponemos ninguna necesidad absoluta; pues eso sería afirmar que Dios fue forzado a salvar a los pecadores por medio de la satisfacción que él dispuso. Hablamos de la necesidad bajo el presupuesto de la misericordia ilimitada de Dios.

Que la expiación así entendida en general, y especialmente como fue llevada a cabo por Cristo, era necesaria, ya está expresado en el hecho de que Dios así lo dispuso. Gottfried Hoffmann escribe:

La necesidad de la satisfacción se demuestra primero *a priori* por la justicia esencial y natural de Dios por la cual él no puede pasar por alto los pecados sin castigar (Ro 1:32). Entonces *a posteriori* porque si Dios pudiera pasar por alto los pecados sin satisfacción, no es creíble que quisiera llevar a cabo algo tan fácil a un costo tan grande.³⁹⁴

Pero la necesidad también se expresa en pasajes claros de la Escritura. Dios puso la pena de muerte sobre el pecado (Ge 2:17) y no puede dejar de llevar a cabo el juicio amenazado. Es parte de su inmutabilidad (Stg 1:17) que la misma santidad y justicia que, debido a que la transgresión es digna de muerte, pone la pena de muerte sobre el pecado también demanda que el veredicto expresado sea ejecutado (Ro 3:25).

³⁹³ Thomasius, *Christi Person und Werk*, vol. 3, p. 330.

³⁹⁴ Gottfried Hoffmann, *Synopsis*, de offic. Christi, IV, p. 526.

De este juicio impuesto al hombre, nadie puede redimir a otro, ni siquiera a él mismo (Sal 49:7,8; vea Ro 8:3). Así se establece que, hasta donde depende de él y de su raza, el hombre debe desesperarse de la redención. Como base para la imposibilidad de expiación por parte del hombre, el Salmo 49:7,8 afirma que cuesta demasiado redimir el alma de un hombre, y lo grande del precio de la redención hace imposible que un hombre lo haga en toda la eternidad: La razón solo puede ser que el pecado, porque es un insulto al Dios infinito, implica una culpa infinita, y, por lo tanto, que ninguna criatura como el hombre, ninguna criatura finita, ni siquiera un ángel, está en condiciones de proporcionar una expiación por la culpa infinita, por lo tanto una expiación infinita.

Solo Dios puede proveer eso. Eso es exactamente lo que el Espíritu Santo enseña (Heb 7:15,16,25-28; 8:1). Lutero dice:

Debe haber un pago tan grande por el pecado como el mismo Dios, que es ofendido por el pecado. . . Pero si la ira de Dios ha de ser quitada de mí y he de obtener gracia y perdón, entonces alguien tiene que hacer el trabajo. Porque Dios no puede ser favorable y misericordioso a los pecados, ni cancelar el castigo y la ira, a menos que se pague lo suficiente por ellos; ahora bien, por el daño eterno e irreparable y la ira eterna de Dios, que hemos merecido con nuestros pecados, nadie puede hacer compensación, ni siquiera un ángel en el cielo, sino solo la persona eterna de Dios mismo y de esta manera: que él entra en nuestro lugar y toma nuestros pecados sobre sí mismo y se confiesa culpable de ellos.³⁹⁵

Pero qué se puede concluir de esto, aparte de que el pecado es una transgresión tan grande y horrible que es imposible que cualquier criatura pueda ayudar en su contra. Así, pues, el Hijo eterno de Dios tuvo que hacerse hombre y sufrir la muerte en la cruz por el pecado y así libramos del pecado.³⁹⁶

De la misma manera, Gerhard amplifica la infinidad de la culpa y de la necesidad de un Redentor divino-humano:

La culpabilidad por los pecados de toda la raza humana era infinita, puesto que presiona contra la infinita justicia de Dios. El bien infinito se ofendió, por lo que se exige un precio infinito. Pero ahora las acciones y los sufrimientos de la naturaleza humana eran finitos y en cierto momento, es decir, limitados al período de su exinanciación. Por lo tanto, para que el precio de redención fuera análogo a nuestra deuda y culpabilidad infinita, era necesario que se unieran la acción y la mediación no solo de la naturaleza finita (humana), sino también de la naturaleza infinita (divina).³⁹⁷

Quenstedt también es muy claro:

³⁹⁵ WA 21:259 (St. L. 11:716,717).

³⁹⁶ WA 52:737 (St. L. 13a:352).

³⁹⁷ Gerhard, op. cit., tom III, loc. IV, cap XV, § CCCXXV, p. 579.

Si Dios hubiera podido perdonar el crimen del hombre sin satisfacción, sin la infracción de su infinita justicia, la obra de su único Hijo no habría sido a tan alto precio. El Dios infinito fue ofendido por el pecado, y debido a que el pecado es una ofensa, un daño y una violación del Dios infinito, y como yo digo un asesinato de Dios, por lo tanto tiene una cierta maldad infinita, no solo formalmente, pues considerada en sí misma toma más o menos [castigo], sino objetivamente (es decir, con referencia a Dios) merece un castigo infinito, y tanto que exige un precio infinito de satisfacción que solo Cristo podría cumplir.³⁹⁸

Pero entonces, ¿no podría Dios simplemente renunciar a su ira justa y sin más dejar ir la culpabilidad y el castigo infinito que merecía? Por supuesto, cualquiera puede renunciar a sus derechos. Los escolásticos, y en particular los socinianos, lo han afirmado, negando así la necesidad de la expiación. El sociniano Johann Crell dice:

Dios tiene el derecho de remitir los pecados y perdonar sus penas; podemos aprender de ese derecho, que la gente también tiene, por el cual cualquiera que es ofendido por otro es libre de perdonar; por lo tanto, ¿no podría Dios hacerlo mucho más?³⁹⁹

Contra esta enseñanza de que Dios, en virtud de su omnipotencia y sin ninguna mediación, podría haber perdonado los pecados del mundo entero, ya dice Lutero:

Si esto fuera verdad, entonces todo el Nuevo Testamento no sería nada y sería en vano. Y Cristo habría obrado necia e inútilmente, puesto que sufrió por los pecadores. Incluso Dios habría estado así ocupado con una charlatanería y un fraude absoluto y sin necesidad.

Perdonar los pecados del mundo por la omnipotencia absoluta de Dios no sería otra cosa que anular la veracidad, santidad y justicia de Dios. Hutter lo demuestra diciendo:

Esta amenaza (Ge 2:17) después de la caída de nuestros primeros padres tuvo que ser llevada a cabo necesariamente, porque la veracidad y la rectitud de Dios es inmutable y Dios no miente. Pero si Dios en su veracidad, como dicen los fotinianos (socinianos), remite su derecho y sin ninguna satisfacción abrazara a la raza humana con su misericordia, entonces Dios habría mentido cuando dijo: “Ciertamente morirás”. Por lo tanto, si la veracidad y la justicia de Dios permanecen firmes, la raza humana debe realmente perecer eternamente, porque no podría ser redimida de esta pena excepto por la intervención de la satisfacción más perfecta.⁴⁰⁰

Del mismo modo, Hoffmann escribe:

Pero lo que se dice, que cualquiera puede renunciar a sus derechos, es absoluta y simplemente no cierto, si se extiende al derecho del gobernante y

³⁹⁸ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. II, secc. I, tesis XXXI, p. 228.

³⁹⁹ Crell, *De potestate Dei*, cap. XVII; vea G. Hoffmann, op. cit., *de officiis Christi*, § IV, ecthesis, p. 527; vea Scherzer, *Collegium Anti-Socinianum*, disp. LIV, p. 441s. Johann Crell, nacido 1590, estudió la teología en Altdorf, se hizo sociniano, y murió como predicador en Racovia en 1633.

⁴⁰⁰ Hutter, *Loci*, art. XIII, de justif. Controv. specialis III: De satisfac. pro pecc. nostris, p. 418.

juez del mundo, y eso un derecho natural, fundado en la majestad y la santidad de Dios; porque Dios no puede negarse a sí mismo ni ejercer misericordia de otra manera que no sea la que permite la justicia, cual ejercicio, a causa del pecado, no puede ser innecesario en lo que concierne a la materia, aunque en lo que concierne al método y a las circunstancias, es libre.⁴⁰¹

Con la explicación de que no es absolutamente cierto que alguien pueda ceder su derecho (es decir, cuando se peca contra él), Hoffmann debería tener en cuenta el hecho de que en cualquier ceder de este tipo habría una clara y pecaminosa violación del derecho sagrado, si no hubiera una satisfacción universalmente alcanzada por Cristo por todo lo que, como derecho, es sagrado y tiene que permanecer sin impugnación. Ahora, después de que esto se ha realizado, uno puede, en nombre de la misericordia y del amor, no exigir sus derechos, porque sus demandas están satisfechas, porque Dios, el justo, está satisfecho; vea 2 Corintios 2:10, “lo que he perdonado...por vosotros lo he hecho en presencia de Cristo”. Dios no debe ser considerado como un mero acreedor, que solo debe tener en cuenta su voluntad, para que sea posible un perdón por la omnipotencia absoluta. Quenstedt escribe:

Pero aquí (en la satisfacción de Cristo) Dios no debe ser considerado como un mero acreedor, como deciden los socinianos, sino como el más justo juez, de acuerdo con la severidad de su infinita justicia, exigir un precio infinito de satisfacción. Porque esta misma redención se cumplió εις ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης (Ro 3:25).⁴⁰²

Pero ahora, si la justicia de Dios exige la satisfacción, ¿no anula el amor esta necesidad de satisfacción? ¡En absoluto! Continúa, no como absoluta, sino como condicionada. Balduin muestra esto:

Por lo tanto, se debe saber que Dios es misericordioso y justo, y que la grandeza de su ira es igual a la grandeza de su misericordia. Por lo tanto, no solo desea tener compasión de nosotros, sino que también, para que su justicia sea satisfecha, su ira debe ser apaciguada.⁴⁰³

Con una distinción muy clara, Hutter dice lo mismo:

En efecto, Dios ha amado desde toda la eternidad a toda la raza humana, no de manera absoluta y sencilla, sino de manera ordenada, es decir, en su Hijo amado (Ef 1:4; 2 Ti 1:9).⁴⁰⁴

Hutter amplifica aún más que el amor eterno de Dios por los pecadores no está basado en Cristo en y de sí mismo, ni siquiera en Cristo en alguna otra referencia, por ejemplo, como maestro, como piensan los socinianos, sino sobre Cristo “en cuanto tomó la culpabilidad de nuestros pecados sobre sí mismo y satisfizo la ira y la justicia divina para toda la raza humana” (a la que ya se refiere la designación “en Cristo Jesús”, 2 Ti

⁴⁰¹ Hoffmann, op. cit., de offic. Christi, § IV. P. 526.

⁴⁰² Quenstedt, op. cit., tesis XXXI, p. 228.

⁴⁰³ Balduin, *Solida refutatio Cat. Ariani*, p. 405.

⁴⁰⁴ Hutter, op. cit., art. XIII, de justif. Controv. special. II: De justitia Dei vindicatrice, p. 145.

1:9, que ciertamente no se refiere a la Deidad sino a aquel que se hizo hombre y por lo tanto incluye el consejo y la obra de redención). Balduin escribe:

Por lo tanto, para que la misericordia de Dios pueda encontrar un lugar con los pecadores, he aquí Cristo está en el medio entre Dios y los pecadores, que satisfizo la justicia celestial de Dios según la voluntad y el decreto del Padre al cumplir su perfecta obediencia a la ley, e hizo lo que nosotros no pudimos hacer, y sostuvo la pena que debíamos pagar. . . . Por lo tanto, cuando Dios tiene compasión de los pecadores a causa de Cristo, no hace nada en contra de su justicia natural, porque eso se lleva a cabo en Cristo, sobre quien Dios lleva a cabo lo que nosotros merecíamos. Por otra parte, cuando lleva a cabo su justicia, no hace nada contra su misericordia, porque los pecadores, por los cuales Cristo sufrió y murió, tienen el beneficio de la misericordia de Dios. Y así la misericordia de Dios no hace nada contra su justicia, ni su justicia contra su misericordia.⁴⁰⁵

Ahora los socinianos hacen la objeción de que las Escrituras no saben de ninguna justicia de Dios que debe estar en oposición a su misericordia y demanda la satisfacción. Contra esto, Gerhard dice:

La justicia y la misericordia de Dios no son, sin duda, en sí mismas y por sí mismas propiedades contradictorias, puesto que son la esencia de Dios, que debido a su más alta simplicidad no admite ninguna contradicción en absoluto. Sin embargo, por razón de su objeto, la raza humana, que por el pecado era hostil a Dios, se buscó esa maravillosa mezcla de justicia y misericordia que tenía que ser cumplida a través de la satisfacción de Cristo. La misericordia de Dios de acuerdo a su naturaleza quería perdonar al hombre, que había sido llevado por las mentiras del diablo y había caído en el pecado y la muerte eterna, cuando el hombre a través de la caída no quería ser criatura de Dios. Pero a su vez, la justicia establece que el hombre debe recibir el castigo merecido por el pecado, a lo que la verdad divina añade su voto; por lo tanto, el mérito y la satisfacción de Cristo intercede, a través de lo cual se produce una cierta transferencia del castigo debido por nuestros pecados, para que por su justicia salvadora y verdad Dios pueda recibirnos en su gracia, acerca de la cual los piadosos antiguos, especialmente Anselmo y Bernardo, tienen las más bellas meditaciones.⁴⁰⁶

Estos son, por supuesto, argumentos más dogmatizantes.

Los socinianos, sin embargo, exigen pruebas bíblicas inmediatas. Ahora es verdad que la Escritura no dice directamente en un mismo pasaje: Yo, Dios, quisiera salvar al mundo con la misericordia, pero debo satisfacer mi justicia y, por lo tanto, debo exigir una expiación. Pero la Escritura lo dice de tal manera que, en varios pasajes que todos traten de la redención, se expresen los miembros individuales de esta frase junto con sus necesarias conexiones. La Escritura dice que Dios amó al mundo, dio a su Hijo unigénito para salvar a los pecadores (Jn 3:16). Dios procuró la redención por gracia (Ro 3:24) e hizo a Cristo pecado por nosotros, para que fuéramos redimidos y justificados (2 Co 5:19,21). Pero por el propósito y la presciencia de Dios, Cristo fue

⁴⁰⁵ Balduin, op. cit., pp. 414s.

⁴⁰⁶ Gerhard, op. cit., tom VII, loc. XVII, cap. II, § XLVII, p. 47.

entregado al sufrimiento (Hch 2:23; 4:28) y así llevó el castigo (Is 53:5) que Dios puso sobre él (Is 53:6) y dio su sangre, es decir, su vida, como rescate, λύτρον (Mt 20:28; Mc 10:45). Y eso debe suceder de esa manera de acuerdo a la declaración del Señor (Lc 24:26). Pero este “debe” se explica según la Escritura no solo de la veracidad de Dios, que causó que tal sufrimiento fuera profetizado y que no puede dejar lo que la Escritura profetiza sin cumplirse (Lc 18:31), sino también de la justicia divina, que hizo necesario desde la eternidad el sufrimiento que es profetizado. Por un lado, los piadosos del Antiguo Testamento afirman esa verdad en el Espíritu Santo. Lo dicen con la explicación de que una reconciliación por el pecado requeriría un costo infinito (Sal 49:8). Ciertamente no hablan de tal costo como si estuvieran simplemente declarando sus propias suposiciones y conjeturas, sino hablan de algo que, como es bien sabido, está establecido por amor de Dios por encima de ellos y de todo el mundo. Este costo fue establecido y exigido por la justicia de Dios, que aquí solo se considera por amor a Dios, un costo que absolutamente debe ser pagado tan ciertamente como un hombre debe ser redimido si no debe perecer. Por otro lado, Dios no solo explica en el Antiguo Testamento que Sión debe ser redimida con justicia y rectitud (Isaías 1:27), sino también, puesto que según su gracia ha redimido a los pecadores por medio de Cristo, que hizo de Cristo el propiciatorio, pero en su sangre. Y esto ocurre con el propósito (εἰς) de mostrar su justicia (Ro 3:25), la cual, puesto que hasta entonces había llevado los pecados del mundo con paciencia, no había salido a la luz y dominado de acuerdo al juicio condenatorio de Dios sobre el pecado (Ge 2:17), puesto que muchos creyentes en el Antiguo Testamento a pesar de sus pecados habían sido salvados.

Toda esta cadena de pasajes de la Escritura, que tratan todos de la redención, habla del amor que quiere salvar, del sufrimiento de Jesús por el cual se produce realmente la salvación, pero en el cual el Dios salvador muestra al mismo tiempo su justicia, que hasta entonces, en cierto sentido, había permanecido oculta. Así dicen: El amor no podría salvar de otra manera que satisfaciendo el rescate de la justicia por el castigo y así llegar a su plenitud; o ellos declaran como la doctrina de la Escritura que la satisfacción es necesaria.

La opinión de algunos padres de la iglesia sobre la expiación

Como ya se ha dicho, Gerhard elogia las “bellísimas meditaciones” de Anselmo. Sin duda, señaló correcta y conscientemente la necesidad de la satisfacción de Cristo en su famoso escrito *Cur Deus homo*. También refuta el antiguo punto de vista, que todavía estaba presente en su tiempo y que fue expuesto por los padres más antiguos, es decir, de la llamada necesidad relativa de la satisfacción: que Cristo solo proporcionó lo que ningún hombre podría haber proporcionado. La necesidad absoluta, que después de todo tenía que ser provista una satisfacción, ellos la niegan debido a la preocupación de que al afirmar una necesidad tan absoluta, la omnipotencia absolutamente libre de Dios sería abolida. Es inmediatamente obvio que mientras mantienen lo absoluto de Dios en relación con su omnipotencia, disminuyen la justicia de Dios. Y toda la teoría de los padres solo llega a esto: que no tienen en cuenta la justicia de Dios en la redención.

Del mismo defecto cayeron en un error aún mayor, es decir, que la satisfacción no fue dada a Dios sino al diablo. Esta idea, que aparecía hasta el siglo VI, es que el diablo tiene derecho sobre los hombres a causa del pecado; y el Dios justo debe respetar este derecho si quiere redimir a la humanidad del diablo. Por la muerte de Cristo se pagó al

diablo el necesario rescate. Pero como el diablo acepta el rescate, él mismo comete la mayor injusticia, porque Jesús es inocente. León Grande dijo:

Por lo tanto, la escritura seductora del acuerdo mortal no se disuelve (insinuando el engaño de Satanás en el paraíso, a través del cual nos hizo personas atadas a la destrucción) y la suma de toda la deuda fue vaciada a través de la injusticia del que pide más.⁴⁰⁷

El diablo tampoco sabe que en Cristo no está tratando con un mero hombre sino con un Dios-hombre; cree que puede mantener a Cristo en la muerte. Pero Cristo como el Dios-hombre por su resurrección triunfa sobre la muerte y así sobre el diablo. Así el diablo tiene su derecho, y al mismo tiempo es engañado en su reclamo, como lo expresa León Grande: “El arte del enemigo intrépido es ilusorio,”⁴⁰⁸ y de la misma manera Ambrosio: “Fue apropiado que este engaño se hiciera al diablo.”⁴⁰⁹ Este pensamiento también aparece en Agustín: El diablo se regocijó por la muerte de Cristo; sin embargo, por medio de la muerte de Cristo, el diablo fue vencido. Recibió, por así decirlo, un cebo en la ratonera (*tanquam in muscipula escam accepit*). Él, el príncipe de la muerte, se regocijó con la muerte. Aquello de que él se regocijaba se convirtió en una trampa para él. La trampa para Satanás es la cruz de Cristo; el cebo por el cual fue tomado es la muerte de Cristo.⁴¹⁰ Gregorio el Grande dijo:

El Padre omnipotente lo atrapó (a la serpiente vieja) con un anzuelo, porque odiaba hasta la muerte a su Hijo unigénito encarnado... Y cuando esa serpiente en realidad mordió el cebo perseguido del cuerpo, el aguijón de la divinidad lo atravesó. . . Y esos mortales a quienes tenía por derecho los mató, porque él supuso que debía atacar con la muerte a aquel que es inmortal y no suyo por derecho”.⁴¹¹

Pedro Lombardo dice lo mismo: “¿Qué le hizo el Redentor a nuestro capturador? Puso para él la ratonera de su cruz; allí puso para decirlo así el cebo de su sangre”.⁴¹²

Sin embargo, no hay que pensar que los padres se aferraron solo a esta idea. Ellos expresan mucho más que Cristo a través de su sufrimiento satisfizo la justicia divina. Su error, por el cual llegaron a esas ideas falsas, es que piensan que debido a que Dios de acuerdo a su inmutable justicia amenazó al pecador con una recompensa del diablo, el diablo ahora tiene un reclamo sobre el pecador.

Anselmo se opuso a esta falsa doctrina.⁴¹³ Él demostró que el diablo no tiene ningún derecho sobre el hombre. Si tan solo las demandas de Satanás fueran confrontadas, entonces Dios podría simplemente por su poder liberar al hombre. Pero Dios mismo fue ofendido por el pecado. El honor divino ofendido exige la restauración. Esto sucede a través del castigo. Porque por medio del castigo Dios priva al hombre de lo que le pertenece, como el hombre privó a Dios de su honor. Pero todavía es posible otro tipo

⁴⁰⁷ León Grande, *Sermo XXII*, 4, en Münscher, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 429.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Ambrosio, *In Evang. Lucae*, en Münscher, op. cit., p. 431.

⁴¹⁰ Agustín, *Sermo 228*, citado en Phillipi, *Glaubenslehre*, vol. 4, 2, p. 65.

⁴¹¹ Gregorio el Grande, *In Evang. L. II*, Hom. 25, 8, en Münscher, op. cit.

⁴¹² Pedro Lombardo, *Sent.*, lib. III, dist. 19, en Phillipi, op. cit.

⁴¹³ Vea Thomasius, op. cit., vol. III, pp 216s.

de restauración del honor divino, a saber, a través de la satisfacción, es decir, a través de un pago voluntario presentado a Dios, que compensa el insulto hecho a Dios. Porque la satisfacción debe ser “según la medida del pecado”, de hecho, el culpable debe “restaurar más de lo que quitó” por la ofensa hecha a Dios. Así que tenemos ya sea castigo o satisfacción. El honor divino ofendido exige uno de los dos. El hombre no puede dar la satisfacción; como pecador no puede hacer nada verdaderamente agradable a Dios. En efecto, está obligado también a toda obediencia; por lo tanto, no puede hacer nada meritorio que pueda servir de satisfacción por sus pecados. Además, la culpa del pecado es infinita, y el hombre finito no puede proporcionar un pago infinito por ellos. Porque el pecado más pequeño pesa más que el mundo entero; así la satisfacción debe consistir en algo más grande “que todo lo que no sea Dios”. Ahora Dios creó al hombre para la salvación. Pero Dios no puede alcanzar esta meta sin eliminar la culpa del hombre. Si el hombre no puede compensar su culpa, que ciertamente debe ser provista, entonces Dios, que es el único que puede hacerlo, tendrá que hacerlo. Pero debido a que el hombre está obligado a proveerla, por lo tanto, la necesidad de la encarnación de Dios sigue. “Nadie puede dar satisfacción excepto Dios, pero nadie tiene que hacerlo excepto el hombre. Es necesario que el Dios-hombre lo haga.” El Dios-hombre, Anselmo piensa, es obligado como “una criatura racional” a la obediencia (activa), pero no es obligado como un hombre inocente y sin pecado a entregar su vida a la muerte “por el honor de Dios”; y cuando él sin embargo lo hace, da a Dios un “regalo” que es suficiente para pagar la culpa del mundo. La recompensa que el Dios-hombre ganó primero para sí mismo con su muerte (*meritum Christi*), pero que ciertamente no necesita para sí mismo puesto que ya lo posee todo, es ahora contada (*retribuere*) por Dios según su justicia a aquellos por cuya redención se hizo hombre. Aquí ya son evidentes las debilidades de la teoría de Anselmo, es decir, la satisfacción o el castigo, la incomprensión de la obediencia activa y el poco énfasis en la sustitución.

En esta conexión, se debe declarar lo siguiente como la doctrina bíblica. De acuerdo a las Escrituras, el diablo ciertamente tiene poder sobre el hombre (Hch 26:1; Sal 49:15; Heb 2:14), pero las Escrituras en ninguna parte le atribuyen un poder legítimo sobre el hombre. Según el justo juicio de Dios, los pecadores están bajo el poder del diablo (Ro 1:24; 1 Co 5:5), pero el poder de condenar descansa solo en Dios (Mt 10:28). El diablo, cuya obra es el pecado, tampoco es ofendido por el pecado, pero Dios sí lo es (Sal 51:4); todo el mundo está en deuda no con el diablo sino con Dios (Ro 3:19; 11:32; Gál 3:22; Ez 9:6,15). Y la condenación descansa solo en el hecho de que Dios imputa el pecado (Sal 32:2; 130:3; Ro 4:8); y solo la ira de Dios excluye de la salvación (Sal 90:7,9; 95:11). Por lo tanto, solo podía ser Dios a quien había que dar la satisfacción, y a quien también se la ha dado realmente (Ef 5:2; Ro 5:10; vea 5:8; Heb 9:11). Por lo tanto, Quenstedt dice: “El que mantiene cautivo al hombre pecador es el Señor supremo y propio, y es el mismo juez justísimo (Dios) a quien solo se le debía pagar el rescate”.⁴¹⁴ Y en las notas dice: “Por lo tanto, el λύτρον debía ser pagado solo a Dios, no al diablo.”⁴¹⁵ Aquí Quenstedt está argumentando contra una falacia sociniana que se supone que prueba que la redención de Cristo se debe mencionar solo en un sentido metafórico, no en un sentido propiamente satisfactorio o meritorio; es decir, la redención de Cristo debe ser considerada solo como una simple liberación, no como una compra con un precio de rescate. La falacia sociniana es que ellos incluso dicen: El rescate pertenece a aquel de cuyo cautiverio son redimidos. Ahora el pecador debe estar en la cautividad de Satanás, el pecado, y la muerte. Pero Cristo no pagó ningún rescate a

⁴¹⁴ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. IV, memb. II, secc. I, tesis VII, p. 452.

⁴¹⁵ Ibid., secc. II, cu I, ἐκδίκησις V.

estos tres; por consiguiente, su λύτρον no debe ser tomado en absoluto como un rescate, sino solo de manera figurada o metafórica. Entonces Quenstedt dice:

Dios ἀντεξουσίως y por su propia autoridad es capaz de infligir el castigo final (Mt 10:28). Por lo tanto, Dios propiamente y primero tenía cautiva a la raza humana, y solo a él debía pagarse el precio de los cautivos. También a Dios solo, no al diablo, no al pecado, no a la muerte—que por esta razón perecieron—Cristo pagó el precio de la redención, su preciosísima sangre, en nuestro lugar.

Tesis 4

En su cumplimiento de la ley y en su sufrimiento por nosotros, Jesús realmente ha hecho satisfacción y realmente lleva a cabo su oficio sumo sacerdotal en ambos.

La prueba para esta tesis ya fue dada propiamente en la Tesis 2. Pero añadimos a la prueba lo siguiente: Cristo fue hecho bajo la ley para redimir a los que estaban bajo la ley (Gál 4:4). Si él mismo es el Señor de la ley, si fue hecho bajo la ley para la redención de los que estaban bajo la ley, y si él es desde el principio de la encarnación siempre nuestro mediador, entonces su obra solo puede tener la meta de proveer lo que aquellos bajo la ley ciertamente debían proveer, pero no podían proveer, es decir, que su cumplimiento de la ley u obediencia activa es una satisfacción vicaria.

En lo que respecta al sufrimiento,

1. Las Escrituras dicen que Cristo sufrió y murió para que nos liberáramos del sufrimiento y la muerte. Con eso, las Escrituras no dicen otra cosa que esto, que Cristo ha soportado lo que nosotros habíamos merecido conforme a la justicia de Dios, de hecho, lo suficiente; de otra manera, no podríamos ser libres por ello. Así, pues, con palabras diferentes, la Escritura dice que el sufrimiento y la muerte de Cristo es una satisfacción vicaria (Mt 20:28; Mc 10:45; 1 Ti 2:6; vea Mt 5:38; Lc 11:11; Ro 12:17; 1 Ts 5:15, pasajes que tienen ἀντί en el sentido de sustitución; Lc 22:19; Jn 10:15; Ro 5:6; 1 Co 5:7; Gál 2:20; Ef 5:2; 1 Pe 2:21; 1 Jn 3:16; y particularmente 1 Pe 3:18; 2 Co 5:14).
2. La Escritura dice que el Señor sufrió el castigo para que tuviéramos paz, que él sufrió el castigo porque Dios puso nuestros pecados sobre él, y que él sufrió esto como una ofrenda por la culpabilidad (Isa 53; vea Lc 22:37, donde Cristo refiere las palabras de Isaías a él mismo). Otra vez, la Escritura dice claramente que Cristo sufrió lo que nosotros debíamos sufrir y que su sufrimiento fue suficiente para liberarnos de todo castigo. Así, según esta prueba bíblica, el sufrimiento de Cristo fue un sufrimiento expiatorio del castigo.
3. La Escritura llama a la muerte de Cristo el precio de la libertad o el rescate (λύτρον) y dice que ocurrió para liberarnos, εἰς ἀπολύτρωσιν (Heb 9:15; 1 Co 1:30; 1 Pe 1:19). Pero puesto que ciertamente tuvimos que morir, pero Cristo no, y puesto que sobre la base de la muerte de Cristo nos liberamos de la muerte, así también aquí la muerte de Jesús es explicada como un sufrimiento vicario y expiatorio, o una expiación vicaria.

En general, todos los requisitos de una expiación genuina se encuentran en Cristo. Tal expiación exige:

1. La colocación de Cristo en nuestro lugar. Esto se atestigua copiosamente (Mt 20:28; 2 Co 5:14; Isa 53:5). Porque si Cristo fue castigado para que tengamos paz, eso significa claramente que él tomó el lugar de los que debían ser castigados. Por sí mismo, a Cristo no le correspondió ningún castigo, sino que se le impuso.
2. La transferencia de nuestra culpabilidad a Cristo, para que él sufra y nosotros seamos liberados. Esto está atestiguado (Isa 53:4; 2 Co 5:21; Jn 1:29; 1 Pe 2:24). Porque puesto que Cristo no era pecador, pero aun así sufrió el castigo por los pecados, y puesto que él también, de acuerdo a las declaraciones expresas de las Escrituras, soportaba el castigo ajeno, todo esto solo podía ocurrir de tal manera que la culpabilidad ajena fuera transferida a él, es decir, imputada a él como si fuera su propio pecado.
3. La expiación genuina de todos los castigos de los pecadores. Esto es atestiguado (Isa 53:5; Ro 4:25; 1 Co 15:3; Heb 10:26). Porque si nuestros pecados son la causa de la muerte de Cristo, entonces su muerte es también la expiación del castigo por nuestros pecados. Particularmente Gálatas 3:13 dice eso. La maldición de la ley es el decreto de la ley que nos condena al castigo. Ahora bien, si Cristo se convirtió en una maldición, es decir, uno que es maldito, entonces esto no significa otra cosa sino que expió el castigo que la ley pronuncia.

De todo esto se deduce: Porque Cristo genuinamente tomó nuestro lugar y sufrió su sufrimiento en nuestro lugar, aún con la meta y el efecto de que ahora estaríamos libres de todo castigo, su sufrimiento es también vicario y expiatorio.

De manera similar nuestros dogmáticos establecen el argumento principal para la satisfacción vicaria. Quenstedt declara:

Quien por la redención de otro de la muerte entrega su vida en una muerte como un *λύτρον καὶ ἀντίλυτρον*, es decir, el precio de la redención o de redimir a los cautivos, de modo que lleve en sí mismo los dolores de otro, recibe voluntariamente en sí mismo el castigo necesario para adquirir la paz para otro, paga lo que no ha tomado, obtiene el pecado y la maldición para sí mismo, limpia a otros de sus pecados, expía los pecados de otro, y hace propiciación por los pecados de otro con su muerte y sangre, borra la escritura contra otro, de modo que con su muerte reconcilia a aquel por quien muere con otro; así el que muere hace satisfacción con su muerte en el lugar de aquel por quien muere.⁴¹⁶

Gerhard escribe:

Así, el que muere por otro, de modo que no habría muerto de ninguna manera a menos que muriera por él, y por su muerte lo libera de la muerte

⁴¹⁶ Ibid., parte III, cap III, memb. II, secc. II, cu. VI, tesis beb., p. 293.

eterna a quien necesariamente habría tenido que morir eternamente a menos que muriera por él, murió en lugar de ese otro. Además, Cristo, etc.⁴¹⁷

Pero Cristo sufrió tal muerte; por lo tanto, su muerte es una satisfacción vicaria. Esta satisfacción se expresa por los términos bíblicos ἀγορασμός, ἐξαγορασμός, λύτρον, ἀντίλυτρον, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἰλασμός.

Antítesis

Algunos calvinistas se oponen a esta enseñanza, junto con los socinianos, arminianos, papistas, racionalistas vulgares y teólogos modernos.

En cuanto a la obediencia activa, el mismo Calvino y los calvinistas como Beza, Ursinus, etc., enseñan correctamente (al menos formalmente), pero varios calvinistas niegan que el cumplimiento de la ley por parte de Cristo haya sido de alguna manera expiatorio; más bien, Cristo tuvo que cumplir la ley por su propia persona. Así John Piscator. Ya antes el luterano Parsimonius había atacado el significado expiatorio de la obediencia activa de Cristo.

Con Piscator y sus partidarios (Pareus, Alting, Blondel, Capellus, Martinius y Olevianus, que enseñó a Piscator) están los socinianos, arminianos, weigelianos y muchos teólogos modernos. Muchas de las objeciones hechas por estos oponentes son tan insignificantes que apenas necesitan ser consideradas. Así: El cumplimiento expiatorio de la ley por parte de Cristo absolvería a la gente de cumplir la ley. Respuesta: Por la fe, que se aferra a la obediencia activa expiatoria de Cristo, la piedad sigue simplemente y la nueva obediencia espiritual del cristiano hacia la ley como la santa voluntad de Dios, no para ganar algo, lo cual es imposible por el cumplimiento incompleto de la ley, sino para dar gracias a Dios.

Normalmente estos son los principales argumentos:

1. Primero, como verdadero hombre, Cristo tuvo que cumplir la ley por sí mismo. Respuesta. Para su persona, Cristo no está sujeto a la ley, sino más bien al Señor de la ley (Mc 2:28). En segundo lugar, desde el primer momento de su concepción, Cristo fue, ante todo, no para sí mismo y en su nombre, sino para nosotros y en nuestro nombre, y es continuamente el mediador en su obediencia activa y con eso, proporciona satisfacción.

2. Si la obediencia activa de Cristo fuera contada como justicia, entonces la obediencia pasiva se volvería superflua. Respuesta: A causa de nuestros pecados, especialmente la falta de lo que Dios exige en sus mandamientos se adhiere a nosotros, o la culpa se adhiere a nosotros. Pero al mismo tiempo, el castigo por la ley ofendida de Dios se adhiere a nosotros. El castigo que Jesús ahora expía en el sufrimiento; la culpa o la falta de cumplimiento de la ley designada por Dios, Cristo lo compensa por su obediencia activa. Sobre el sufrimiento de castigo de Jesús descansa el factor negativo del perdón de los pecados, la no imputación del pecado; sobre la obediencia activa descansa el factor positivo de la declaración de la justicia, la imputación de una justicia perfecta. En ambos descansa la justificación. Quenstedt dice:

⁴¹⁷ Gerhard, op. cit., tom VII, loc. XVII, cap. II § XLVI, nota, p. 46.

Según la severidad de la ley divina, Cristo tuvo que hacer satisfacción, primero por nuestra culpabilidad por su vida perfecta de santidad (Mt 5:17), luego por el castigo que nuestra culpabilidad nos trajo.⁴¹⁸ Nuestra deuda por la cual después de la caída estamos obligados a Dios es doble: (1) la deuda de la obediencia perfecta (Dt 6:5; Lev 19:18; Mt 22:37); (2) la deuda de castigo sostenida a causa del pecado cometido (Ge 2:17; Dt 27:26; Gál 3:10).⁴¹⁹

3. La ley obliga a la obediencia o al castigo, pero no los dos al mismo tiempo. A esto, Quenstedt responde:

La ley ciertamente obliga al castigo o a la obediencia a criaturas racionales que aún no han caído en pecado... Pero la ley obliga a las criaturas racionales que han caído en pecado al castigo y a la obediencia; a la obediencia porque son criaturas racionales, al castigo porque han caído en pecado.⁴²⁰ Porque aunque hemos pecado, y al pecar hemos merecido los castigos incluidos en la palabra de Dios, no hemos dejado de ser deudores para guardar la ley de la manera más completa con una obediencia activa y perfecta, por eso Cristo, el θεάνθρωπος, pagó esa doble deuda por nosotros y en nuestro lugar a Dios, el más alto Legislador y Juez justo (Sal 69:5; Mt 5:17; Ro 4:25; vea 4:8,9,10,18,19; 8:3; 10:4; Gál 3:13; 4:4,5).⁴²¹

Una analogía de la vida civil puede ilustrar bien este punto. Cuando un ladrón ha sufrido su castigo y, por lo tanto, ha dado satisfacción al código civil que ha ofendido, todavía no se convierte en una persona que nunca ha robado o que siempre ha sido honesta. Así también un pecador, aunque el castigo por su pecado haya sido expiado, no llegaría a ser uno que fuera santo ante Dios, es decir, en posesión de una justicia positiva.⁴²² En este punto importante nuestros teólogos han completado por la Escritura la teoría de Anselmo. Porque su opinión era que el pecado requiere solo uno de los dos, ya sea castigo o satisfacción, y que por consiguiente la obediencia activa de Cristo era necesaria para Cristo.

Aunque a diferencia de Anselmo, nuestros dogmáticos distinguen la obediencia expiatoria de Cristo como doble, de ninguna manera quieren desgarrar mecánicamente la obediencia activa y pasiva. Gerhard cita Filipenses 2:8 y dice:

Es imposible separar la obediencia activa de la pasiva por el hecho de que en la muerte de Cristo esa obediencia voluntaria y ese amor muy fuerte se unen, de las cuales la primera mira al Padre celestial, la segunda a nosotros los hombres.⁴²³

Expresa aún más finamente la conexión entre la obediencia activa y la pasiva diciendo:

⁴¹⁸ Quenstedt, op. cit., cu III, *obj. dial.* III, p. 284.

⁴¹⁹ Ibid., *ecthesis* IV

⁴²⁰ Ibid. *obj. dial.* IV

⁴²¹ Ibid. *ecthesis* IV, p. 280.

⁴²² Vea Gerhard, op. cit.

⁴²³ Ibid., § LV, p. 60.

Sin embargo, debe observarse que la obediencia activa y pasiva en la satisfacción de Cristo están estrechamente relacionadas, porque su pasión era activa y su acción pasiva.⁴²⁴

Ya los teólogos de la Edad Media dijeron cosas similares, a las que se refiere Quenstedt:

Esa distinción entre obediencia activa y pasiva no es tan afortunada, como bien observa el Dr. Menzer, porque la obediencia pasiva no excluye sino incluye la obediencia activa, en la medida en que también obró maravillosamente en medio de la muerte de Cristo. Por lo tanto, Bernardo habló correctamente de acción pasiva y pasión activa.⁴²⁵

Los socinianos se oponen a la obediencia pasiva con su negación de que el sufrimiento de Jesús fue vicario. En el *Catecismo Racoviano* dice:

Los cristianos comúnmente piensan que por su muerte Cristo ganó la salvación para nosotros, y satisfizo plenamente nuestros pecados, opinión que es falsa e incorrecta y bastante destructiva.⁴²⁶

Producen las siguientes razones:

1. Las Escrituras no saben nada de tal sufrimiento vicario y expiatorio. La prueba de lo contrario se presentó anteriormente. Los socinianos en vano buscan evadir los pasajes de prueba de la Escritura para la doctrina correcta debilitando los términos principales. Así, “cargar con los pecados” (Isa 53:4,11,12; 1 Pe 2:24; Jn 1:29; 1 Jn 3:5, etc.) no significa “cargar con la satisfacción”, sino simplemente “cargar para fuera el pecado, alejándolo”; vea el *Catecismo Racoviano* sobre Juan 1:29, donde se explica que el ἀρᾶν debe entenderse “como la eliminación por un simple arrastre, pero no de la carga y la expiación hecha a través de la satisfacción que se debía”. Sin embargo, ningún sociniano puede negar que las Escrituras entienden el concepto de “cargar con los pecados” no como un simple quitar, sino como una expiación de los pecados. Porque la Escritura siempre habla de acuerdo con el que sufre cargando los pecados, siendo castigado y azotado.

2. Las preposiciones ἀντί (Mt 20, 28; Mc 10, 45) y ὑπέρ no deben significar tomar el lugar de otro. Por supuesto, ἀντί significa principalmente “por” o “en lugar de” y puede significar un simple intercambio sin pensar en la satisfacción y la sustitución. Pero cuando alguien hace en lugar de otro lo que el otro propiamente debería haber hecho, entonces ἀντί recibe de sí mismo el significado de “tomar el lugar del otro”. Y en cuanto a ὑπέρ, según las mejores autoridades lingüísticas, con frecuencia tiene el significado de ἀντί. Incluso en el griego clásico ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος tiene el significado de “morir en el lugar de alguien”. Y de ahí sigue el significado de “morir por el bien de alguien”. Además, el significado de la sustitución

⁴²⁴ Ibid., tom III, loc. IV, cap XV, § CCCXXIII, p. 578.

⁴²⁵ Quenstedt, op. cit., tesis XXXVII, nota 2, p. 244.

⁴²⁶ *Racovian Catechism*, cap. VIII, de morte Christi, cu. 388, p. 735.

para ambas preposiciones no depende de las preposiciones mismas, sino que es exigido por las declaraciones de la Escritura sobre la muerte de Cristo.

3. La muerte de Cristo debe ser una satisfacción; pero Cristo no es nada de eso. Porque el castigo adecuado para nosotros sería la muerte eterna, pero Cristo no sufrió eso. La Escritura dice que Cristo se convirtió en una maldición por nosotros y soportó nuestro castigo, por lo tanto, de acuerdo a las declaraciones de la Escritura, la muerte eterna. Así se establece que Cristo en su sufrimiento hasta la muerte y en la muerte realmente sufrió la muerte eterna; y eso sería suficiente, aunque quizás no supiéramos la explicación de cómo el sufrimiento de Cristo, que solamente duró por un tiempo, podría haber sido un soportar la muerte eterna por el pecado. Pero Gerhard lo explica correctamente en la medida de lo posible: “Así el λύτρον de Cristo es un regalo infinito, porque fue realizado por una persona infinita, incluso si fue pagado en un tiempo definido y limitado.”⁴²⁷

4. Se supone que las Escrituras dicen que Dios perdona los pecados gratuitamente y por gracia, pero la demanda de un pago expiatorio contradice eso. Al contrario, afirma Gerhard:

La satisfacción de Cristo es tan poco contra la misericordia de Dios que perdona los pecados por gracia que más bien lo ilustra y lo establece: (1) Porque esa satisfacción de Cristo el Mediador es el resultado de la misericordia de Dios (Jn 3:16; Ro 5:8)... (2) Porque la misericordia de Dios que perdona los pecados está fundada en Cristo, y solo nos alcanza por medio de Cristo (Ef 1:4; 2 Cor 5:21; Hch 4:12).⁴²⁸

Además, el hecho de que los pecados son perdonados por la gracia no se dice absolutamente en todos los aspectos, sino solo especialmente con referencia al pecador, que sus pecados son perdonados sin que él tenga que hacer nada.

5. Los términos λύτρον y ἀντίλυτρον deben ser metafóricos; por lo tanto, no se puede construir ninguna teoría de expiación sobre ellos. Respuesta: Los términos de la Escritura deben ser tomados en su sentido propio, a menos que la Escritura misma haga necesario un entendimiento impropio y figurativo. Y ese no es el caso aquí. Los socinianos no sacan de la Escritura, sino que meten en ella su falsa opinión; porque no quieren aceptar la doctrina de la expiación, sostienen, con una obvia petición de principio, que λύτρον y ἀντίλυτρον son términos figurativos o metafóricos. Ciertamente, buscan reclamar la Escritura para sí mismos, pero solo pueden hacerlo produciendo pasajes en los que “redimir” significa una simple liberación, pero que de ninguna manera forman objetivamente un paralelo a la redención de Cristo. A partir de esto, ahora llegan a la falsa conclusión de que en todas partes λύτρον significa solo una simple liberación, no una satisfacción vicaria. Así citan Hechos 7:35, donde Moisés es llamado un λυτρωτής, un redentor, aunque no hizo ninguna satisfacción. Por lo tanto, generalmente solo el significado de la simple liberación debe ser aceptado para λύτρον y ἀντίλυτρον, no la satisfacción vicaria. La conclusión es absurda,

⁴²⁷ Gerhard, op. cit., § L, p. 52.

⁴²⁸ Ibid., § XLIX, p. 50.

porque razona desde lo específico hasta lo general. Si eso fuera justificado, entonces uno podría concluir del hecho de que Moisés, un mero hombre, es llamado mediador (Gál 3:19) que también el mediador Jesús solo podía ser un mero hombre, ya que Moisés lo prefiguró. Que el λύτρωσις de Jesús no es una simple liberación, sino una satisfacción vicaria, no reside directamente en la palabra, sino en todas las declaraciones en general.

6. La acción de un sujeto no puede convertirse en la acción de otro, así el sufrimiento de Jesús no es nuestro sufrimiento; no es vicario. Este argumento consiste únicamente en la ambigüedad del discurso. La acción de un sujeto no puede ser la de otro físicamente, sino más bien, moralmente, es decir, por imputación.

A veces los socinianos parecen considerar el sufrimiento de Cristo como una función sacerdotal, ya que dicen que la muerte de Cristo ciertamente no es el sacerdocio en sí mismo, sino, más bien, la preparación para el sacerdocio, así como el degollar el animal del sacrificio en el Antiguo Testamento fue una preparación para llevar el sacrificio al Lugar Santísimo. Volkelius dice:

Si su sacrificio fuera casi lo mismo que su reinado, entonces el fundador estaría muerto, o la preparación de ese sacerdote tendría que ser administrada finalmente en el cielo.⁴²⁹

Así, el *Catecismo Racoviano* pregunta: “¿El sacerdote, antes de ascender al cielo, estaba realmente colgado en la cruz?” La respuesta dice: “No lo fue”.⁴³⁰ Una y otra vez se expresa que la muerte de Cristo no tenía sentido y solo ocurrió porque sin ella Cristo no pudo entrar en el cielo, donde en realidad lleva a cabo por primera vez su oficio de sumo sacerdote, es decir, perdona los pecados por el poder dado por Dios y provee salvación, de modo que, según Crell, “el sacerdocio de Cristo no es casi nada más que la administración de su gobierno espiritual”.⁴³¹ Por lo tanto, los oficios de sumo sacerdote y de rey coinciden.

Al igual que los socinianos, Abelardo ya negó la satisfacción vicaria. La redención consiste en el hecho de que Cristo, con su sufrimiento, enciende nuestro amor y, al mismo tiempo, muestra el camino para llegar a Dios en la gracia, es decir, mediante la obediente observancia de la doctrina de Jesús.

Los arminianos son muy parecidos a los socinianos; el racionalismo vulgar está totalmente de acuerdo.

Recientemente, Menken rechazó el sufrimiento sustitutivo. Cristo es el Redentor en que en su carne venció la pecaminosidad de nuestra naturaleza, ya que venció toda tentación de pecar. A través de la obediencia perfecta él canceló el pecado en sí mismo, el cual, sin embargo, incluso según Menken, no estaba en él. Quienquiera que lo recibe en fe también tiene su pecado cancelado. Según esto, Jesús es el Redentor no por su obra sino por vivir en comunión con él; en otras palabras: La santificación toma el lugar de la justificación. Eso es solo papismo en un nuevo disfraz.

⁴²⁹ Volkelius, Lib. III, de verit. relig., cap. XXXVII, p. 145.

⁴³⁰ *Racovian Catechism*, cap XI, de munere Christi sacerdotali, cu. 483, p. 1000.

⁴³¹ Crell, Comentario sobre Heb. 4:14.

Lo mismo ocurre con la teoría de Christian Hofmann en su *Schriftbeweis*. Según él, la muerte de Cristo carecía completamente de sentido; era solo un acontecimiento y un resultado de la enemistad de los judíos, no la satisfacción fijada por Dios. Cristo es el Redentor por medio de su obediencia activa. Por este medio, la suya era una vida santa. Todo aquel que cree en él es colocado en esta corriente de vida santa y así es justo y santo delante de Dios. Por lo tanto, en el lugar de la justificación está una vez más la santificación.

Menken, como Hofmann, solo presenta en forma modificada la teoría de Schleiermacher, según la cual Cristo debe ser nuestro Redentor colocándonos en la energía de su conciencia de ser uno con el Padre. Así que ciertamente no es una redención objetiva, por no hablar del sufrimiento vicario del castigo. Más tarde trataron de salvar la apariencia de la redención objetiva, aunque permaneciendo en los caminos de Schleiermacher, pero obviamente se negaron más o menos a expresar claramente la doctrina ortodoxa de la satisfacción. Después de Hofmann, Frank ciertamente tenía una posición de liderazgo en la llamada teología positiva, que incluso fue llamada luterana.⁴³² Frank rechazó la presentación de la obra de Cristo en los tres oficios. La obra de Cristo solo debe ser entendida en conexión con la persona de Cristo. Por lo tanto, el pensamiento de un suplir objetivo debe cesar. Cristo no ha provisto una satisfacción vicaria soportando el castigo que sin él el hombre habría tenido que soportar; tampoco tuvo que sufrir los castigos del infierno como tal, sino que hizo su trabajo para que no hubiera castigos del infierno. Cristo no proveyó lo necesario para que los castigos del infierno fueran anulados, sino solo para que no hubiera castigos del infierno. Así Seeberg presenta la doctrina de Frank sobre la obra de Cristo.⁴³³ El propio Frank dice:

Este sufrimiento del Mediador divino-humano no fue expiatorio por sí mismo, como si la reacción de Dios contra el pecado pudiera ser detenida por ese sufrimiento, no importa cuán profundo y grande fuera, sino solo en la medida en que este sufrimiento fue emprendido voluntariamente, soportado de acuerdo con la voluntad de Dios, por lo que la obediencia del Mediador se expresa en él. . . Fue un error cuando la gente tenía a Cristo soportando el sufrimiento que el hombre caído, no redimido, habría tenido que soportar.⁴³⁴

Toda la teoría antibíblica de Frank está gobernada por el pensamiento de que el Cristo Dios-hombre precisamente a través de su humanidad es el puente sobre el cual la humanidad caída viene a Dios-humanidad. De ahí el viejo descubrimiento.

Casi todos los llamados teólogos positivos viajan por el camino de Frank. Siempre dicen que la gente debe adherirse a la sustitución, a la satisfacción, etc., pero siempre advierten que la obra de Cristo no debe ser tomada en ninguna forma como dando algo real. Así lo dice Ihmels en su artículo “Jesús y Pablo”:

⁴³² Frank, *System der christlichen Wahrheit*.

⁴³³ Seeberg, *Die Theologie Franks in ihren Grundzügen*, apéndice a la tercera edición de *Geschichte und Kritik der neueren Theologie* de Frank, pp. 363s,

⁴³⁴ Frank, *System der christl. Wahrheit*, vol. II, pp. 172,188.

El método ético de juzgar la obra de Cristo, opuesto a todo lo real (sacrificio, expiación), se expresa cuando Pablo mira la obra de Cristo desde el punto de vista de la obediencia. En Filipenses 2:6 Pablo mira la muerte desde el punto de vista de la obediencia de Jesús en su vida. Pablo enfatiza la muerte y la resurrección en la persona de Cristo, pero la muerte se mantiene unida a la vida por el concepto de la obediencia. Uno toma la muerte y la resurrección incorrectamente, si uno entiende la muerte y la resurrección como una obra aislada, desprendible de la persona de Cristo.⁴³⁵

El renovado racionalismo de Ritschl rechaza decididamente la doctrina de la satisfacción.⁴³⁶ Cristo ha revelado el amor de Dios, y por la fe en Cristo entramos de nuevo en la relación de amorosa comunión con Dios. La fe es una nueva obediencia.

Del mismo modo, el seguidor de Ritschl, Theodor Häring habla del valor de la muerte de Cristo, del beneficio de la muerte sacrificial para nosotros, incluso de su sufrimiento sustitutivo, pero en todo esto solo ve el significado para nosotros de una revelación definitiva de Dios, una influencia sobre nosotros. Él dice:

No se puede oponer lo suficiente, explícita o frecuentemente, a la preferencia infundada por el extraño pensamiento de que para el perdón de los pecados en general debe ocurrir algo valioso ante Dios, sin tener en cuenta en absoluto a nosotros.⁴³⁷

La posición de Adolf Harnack es la misma. La muerte de Cristo es una revelación del amor de Dios por la humanidad escéptica; y en esa medida la muerte de Cristo es por nosotros, para nuestro beneficio. Todos los pensamientos de la muerte de Cristo como una sustitución y una expiación, Harnack llama especulaciones y paradojas horribles. Él dice:

Ciertamente, si quisiéramos considerar, en especulaciones externas o formales, el concepto de “muerte sacrificial”, pronto estaríamos al final y todo entendimiento cesaría; sin embargo, finalmente, seríamos conducidos a un callejón sin salida si nos aventuráramos en especulaciones sobre la necesidad que tenía la divinidad de desear tal muerte sacrificial.⁴³⁸

Como la doctrina sociniana de que el sufrimiento de Cristo era solo la preparación para el sacerdocio es falsa porque el sufrimiento de Cristo es una satisfacción genuina, así también por la misma razón la doctrina es falsa de que con su sufrimiento y también con su obediencia activa Cristo ha ganado algo para sí mismo. Los escolásticos tienen este error. Belarmino cita a Pedro Lombardo con las palabras:

Los doctores de teología están de acuerdo con el maestro y enseñan de acuerdo en que Cristo, además del bien que produjo por sus obras para nosotros, también ganó para sí la gloria de su cuerpo y la exaltación de su nombre.⁴³⁹

⁴³⁵ *Neue Kirchl. Zeitschrift*, 1906, No 7.

⁴³⁶ Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*.

⁴³⁷ Häring, *Zur Versöhnungslehre* (1893), pp. 65,94.

⁴³⁸ Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, pp. 98s.

⁴³⁹ Pedro Lombardo, *Sentent.*, lib. III, distinct. 18.

Más plenamente el jesuita Tannerus escribe:

Cristo merecía para sí mismo las cosas que se aplican a la gloria de su cuerpo y a la exaltación de su nombre, es decir, la glorificación, la impassibilidad del cuerpo y del alma, la gloriosa y triunfante ascensión al cielo, el poder judicial, el honor real, el más alto sacerdocio, la autoridad de la cabeza suprema en la iglesia, el gobierno supremo y universal.⁴⁴⁰

Los calvinistas como Piscator tienen una posición similar; tal información ya ha sido proporcionada en la antítesis a la obediencia activa; Cloppenburg es también similar. La mayoría de los calvinistas, como el mismo Calvino, tienen una posición diferente.

Los socinianos tienen muy decididamente el error escolástico. Socino dice: “Cristo, mientras moría, obtuvo de Dios la vida eterna no solo para sí mismo, sino también para otros”.⁴⁴¹

Así también el arminiano Grocio, quien dice en sus comentarios sobre Lucas 22:29: Por su sufrimiento y obediencia Cristo ha obtenido y merecido para sí mismo la gloria paterna.

Todos estos teólogos toman como pasaje de prueba de su error Filipenses 2:9: Por lo cual Dios lo exaltó, etc. Ya se ha demostrado que *dió* no expresa que la obediencia de Cristo y su exaltación tengan relación de causa y efecto, sino la relación de profecía y cumplimiento, que se refiere de la misma manera a la obediencia como a la exaltación. Si la profecía de obediencia se cumple, entonces la profecía de exaltación también debe cumplirse.

Tesis 5

La satisfacción que Cristo proporcionó en su obediencia activa y pasiva para todos es perfecta y en sí misma suficiente para la redención de todos los pecadores.

La tesis expresa la universalidad (para todos) de la satisfacción tal como la Escritura la enseña.

1. La Escritura no solo dice que la muerte de Cristo sucedió por muchos sino también que sucedió por todos (Mt 20:28; Ro 8:32; 2 Co 5:14). Y en refutación de los que no toman “muchos” como igual a todos, sino que lo entienden solo de los elegidos, la Escritura dice
2. Que la muerte de Cristo sucedió para el mundo (Jn 1:29; 2:1,2), incluso para los condenados (1 Co 8:11; Heb 10:4).

Es una falsa doctrina calvinista que la satisfacción no fue proporcionada para todos sino solo para los elegidos. Calvino escribió: “La carne de Cristo no fue crucificada por los impíos, ni su sangre fue derramada para expiar su pecado.”⁴⁴² Escribió Beza:

⁴⁴⁰ Tannerus, *Theol. Scholast.*, tom. IV, disput. I, dub. 5, cu. 6, p. 428.

⁴⁴¹ Socino, *De Servat.*, part 2, cap. 2.

⁴⁴² Calvino, *Contra Heshus.*, p. 39.

Digo de nuevo y confieso ante toda la iglesia de Dios que es falso, blasfemo e impío decir que Cristo sufrió, fue crucificado y murió, ya sea para guardar el plan de Dios, o por el resultado de hacer satisfacción por los pecados de los condenados y de aquellos sentenciados al juicio eterno no menos que por los pecados de Pedro, Pablo y todos los santos.⁴⁴³

Así Pareus, Gomarus y Spanheim.

Este mismo horrible error es expresado por muchos calvinistas en una forma disfrazada, a saber: Cristo ha sufrido suficientemente pero no eficazmente por todos los pecados, es decir, el mérito de Cristo es suficiente para cubrir todos los pecados, pero no fue ganado con la intención de ser aplicado genuinamente a todos.

El mismo error vergonzoso es promovido por los llamados calvinistas hipotéticos: Johann Camero, Moses Amyraldus, Crocius, y Petrus Molinäus, quien da su opinión:

Cuando decimos que Cristo murió por todos, lo tomamos de esta manera: La muerte de Cristo es suficiente para salvar a cualquiera que crea, e incluso lo sería en abundancia para salvar a toda la gente, si (esta es la hipótesis) tantas personas como están en todo el mundo creyeran en él.⁴⁴⁴

Pero Dios no quiere dar esta fe a todos; así la particularidad de la satisfacción permanece.

Weigel enseña lo mismo: Cristo no ha redimido a nadie más que a su cuerpo. Su cuerpo es la iglesia común o santa.⁴⁴⁵

El efecto que según la intención de Dios la satisfacción de Cristo debe tener y realmente tiene es:

1. Liberar de la culpa del pecado (Isa 53:4; Col 1:14; 1 Jn 1:7; Tit 2:14; Ef 1:7; Heb 1:3; 9:15).
2. La liberación de la esclavitud y la inhabitación del pecado (1 Pe 1:18; Gál 1:4).
3. Propiciación por el pecado (Tit 2:14; 1 Jn 2:2).
4. Reconciliación perfecta (Ro 5:10; 2 Co 5:19; Col 1:20; Heb 7:17-19).
5. Liberar de la ira de Dios (Ro 5:8).
6. Liberar de la maldición de la ley (Gál 3:13).
7. Liberarnos del poder de Satanás (Lc 1:71; He 2:14,15; 1 Jn 3:8).
8. Liberación de la muerte y del infierno (Os 13:14).
9. Redención total de una vez por todas (Heb 9:12).
10. Justificación ante Dios (2 Co 5:21).
11. Vida eterna (Heb 5:8,9).

La satisfacción produce todo esto, no quizás porque Dios solo le atribuya un valor tan alto, sino porque tiene un valor infinito en sí mismo. Porque la Escritura dice que el sacrificio de Cristo es válido para siempre (Heb 10:12), que por medio de un solo sacrificio los pecadores son hechos perfectos para la salvación (Heb 10:14), y que es intachable y perfecto (compare Heb 8:3s. con 8:7s., según el cual el sacrificio intachable

⁴⁴³ Beza, *Responsio ad acta Colloq. Mompelg.*, parte 2, p. 221.

⁴⁴⁴ Petrus Molinäus, *Anatomia Arminianus*, cap. XXVII, tesis 9.

⁴⁴⁵ Weigel, *Postille*.

de Cristo tomó el lugar del sacrificio del Antiguo Testamento, el cual no era intachable). Además, 1 Ped 1:19 dice que fuimos comprados con la preciosa sangre de Dios y así declara que la sangre es tan valiosa (τίμιος) que puede ser un rescate. El valor infinito de la sangre y de la satisfacción de Cristo se deriva también finalmente de la comunión de las naturalezas, a través de la cual la sangre de Jesús es la sangre de Dios (Hch 20:28) y todas sus acciones son expiatorias: las acciones de la Deidad infinita, así como de la humanidad finita (1 Jn 3:8; Heb 5:8).

Por lo tanto, Quenstedt expresa la doctrina correcta cuando dice:

Toda nuestra deuda fue asumida libremente por Cristo, y el pago de lo que fue imputado por el juicio divino no fue suficiente por la razón de que Dios lo recibió. Porque Dios no recibió nada de esa satisfacción por bondad, porque tal cosa no estaba en él. . . Tesis 40: Por lo tanto, la satisfacción de Cristo era muy suficiente y muy completa de sí misma y de su propio valor intrínseco, infinito; cuyo valor surge de (1) la persona infinita de Dios que hace la satisfacción, (2) la naturaleza humana que se hace partícipe a través de la unión personal de la majestad divina e infinita, por lo tanto su sufrimiento y muerte tienen un valor infinito, el valor y el precio como si la naturaleza divina misma los hiciera.⁴⁴⁶

Aunque el valor infinito de la satisfacción descansa propiamente en el hecho de que por la unión personal es también una obra de la Deidad, sin embargo, la naturaleza humana no es de ninguna manera un agente no esencial en la satisfacción sino más bien, su participación es de importancia decisiva. De otra manera, la satisfacción provista por Cristo no podría tener el valor de ser provista por la humanidad, y no podríamos ser vistos como todos muertos en el único Cristo muerto (2 Cor 5:14).

Entre los escolásticos que se oponen a la doctrina de la Escritura sobre el valor infinito de la satisfacción de Cristo se encuentran los escotistas (franciscanos). Duns Escoto enseñó la llamada “recepción” (*acceptatio*), según la cual el mérito de Jesús a partir de su satisfacción es finito en sí mismo, pero fue recibido (*acceptatur*) por Dios como suficiente. Por otro lado, los tomistas enseñan una satisfacción sobreabundante, es decir, que Cristo proporcionó más de lo necesario para la redención. Incluso una gota de su sangre es suficiente; el derramamiento de toda la sangre es, por lo tanto, un precio sobreabundante. Tomás de Aquino expresó esta doctrina en el espléndido himno:

*Pie Pelicane, Jesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cujus una stilla salvum facere
totum mundum quit ab omni scelere.*

Sobre esa base Johann Hermann compuso la conocida canción:

Tu sangre, el noble líquido,
Tiene tanta fuerza y poder
que incluso una pequeña gota
puede limpiar el mundo entero,

⁴⁴⁶ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. II, secc. I, tesis XXXIX, p. 247.

Incluso desde las mandíbulas del diablo nos hace libres y en libertad.

Lutero dice sobre 1 Pedro 1:18,19:

Este tesoro es tan precioso y excelente que nadie puede captarlo con la mente y la razón, que solo una gota de esta sangre inocente sería más que suficiente (*superabundans*) para todo el mundo.

De manera similar, escribe Dannhauer:

Una gota de su sangre derramada sería suficiente para detener la ira infinita del Padre celestial, si no hubiera querido derramar toda su sangre por amor desbordante.⁴⁴⁷

Nuestros dogmáticos dedican una investigación especial a este punto.

Quenstedt dice: “¿Fue una gotita de la sangre de Cristo θεάνθρωπος un λύτρον suficiente, o podría serlo, para redimir a la raza humana?”⁴⁴⁸ Responde:

Que una gotita fue suficiente para satisfacer al Padre eterno para nosotros es dicho por la iglesia y los padres, no por la Sagrada Escritura. Es un pensamiento piadoso, no la base de nuestra fe. . . Por lo tanto, una gotita de la sangre de Cristo era suficiente para redimirnos con respecto a la persona infinita y a la superioridad infinita de la sangre. . . El resultado no depende de la cantidad de sangre, sino de la calidad; limpia, no porque se haya derramado abundante y frecuentemente, sino porque es la sangre de Dios, que sabemos que fue derramada por nosotros. . . Sin embargo, una gotita de la sangre de Cristo no fue suficiente para redimirnos a causa de todo el mérito, el plan y el decreto divino. Porque el decreto divino nos amenazaba de muerte, el cual solo podía ser satisfecho con el derramamiento de sangre (θανατηφόρος). Por lo tanto, tal gasto de sangre requería la destrucción de su vida formada en sangre, el derramamiento de la cual era seguido por la muerte del testador (Heb 9:15).⁴⁴⁹

Es una visión bastante mecánica considerar la sangre de Cristo en y por sí misma. Al separar la sangre de la muerte expiatoria, Menken llegó a sus fantásticos errores. La sangre no redime en sí misma, sino en la medida en que la muerte, que Cristo sufrió por nuestra redención, ocurre cuando es derramada.

En la medida en que la sangre se toma como idéntica a la muerte reconciliadora de Cristo, en la medida en que es sangre mortal para la reconciliación y cada gota tiene en sí misma como testigo y prueba de esta muerte en obediencia al sufrimiento el pleno poder de esa muerte, también se puede decir que una gota de esta sangre es suficiente para reconciliar al mundo. Pero, por supuesto, también hay que añadir que esta única gota es la sangre entera.

⁴⁴⁷ Dannhauer, *Katechismusmilch*, parte IV, p. 35.

⁴⁴⁸ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. IX, p. 327.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 328.

Tesis 6

Cristo es el verdadero y único Intercesor para nosotros, y permanece así hasta el fin del mundo.

La intercesión de Cristo es una verdadera petición, como exige la palabra ἐντυγχάνειν (Heb 7,25); vea Tesis 2. Es una falsa enseñanza sociniana que la intercesión solo significa que Cristo en el cielo dispone todo lo necesario para nuestra salvación.

Así como Cristo es el verdadero intercesor, también es el único. Junto a él no reconocemos en el cielo a ninguna otra persona—ni a María, ni a José, ni a ningún santo—como intercesor por nosotros de ninguna manera como el Señor, es decir, como aquellos que tienen algo propio que llevar ante Dios por medio del cual pueden obtener algo para los demás. Gottfried Hoffmann escribe:

Porque solo uno es nuestro Mediador ante Dios (1 Ti 2:5) y en verdad el Mediador de la redención, no solo el primero como los papistas lo toman, y también el Mediador de la intercesión, pero sin igual, ya que en el oficio de Mediador Cristo no conoce a ningún compañero, y además aun los santos no conocen claramente nuestras necesidades, sin lo cual no podrían interceder por nosotros.⁴⁵⁰

Es bueno que los cristianos intercedan los unos por los otros, y deben hacerlo, pero

1. Lo hacen solo en virtud del derecho que les ha sido dado por Dios y sobre la base del mérito de Cristo, no en su propio nombre y sobre la base de su propio mérito.
2. Como intercesores no tienen mejor posición con Cristo que aquellos por los que piden; nunca de ninguna manera son intercesores entre Cristo y un compañero cristiano. Se pueden encontrar más detalles en los párrafos sobre la oración.⁴⁵¹

En cuanto a la permanencia de la intercesión, se ha desarrollado una diferencia doctrinal en la iglesia luterana. Quenstedt declara que la intercesión es eterna. Apela a Hebreos 7:25-28, según el cual Cristo es un sumo sacerdote eterno, de hecho, τετελειωμένος, perfecto. Luego concluye: “Sin embargo, el sacerdote no sería perfecto en la eternidad a menos que interceda en la eternidad por los elegidos”.⁴⁵² Pero Quenstedt parece sentir que después de la terminación de las edades, ya no habría realmente una causa para la intercesión, es decir, que ya no podría identificarse algo por lo cual después de la terminación de las edades Cristo debería pedir por los que son suyos. Él dice:

No se debe considerar que la intercesión eterna sea superflua después del fin de los tiempos, cuando los elegidos han sido llevados a la vida eterna, ni por esa causa ora ni intercede para que no caigan de la salvación eterna por el pecado, sino que sean preservados en gloria, cuales moradas tuvieron que recibir por el mérito, así también por la intercesión, de Cristo.

⁴⁵⁰ Gottfried Hoffmann, op. cit., de officiis Christi, § VII, ecthesis, p. 540.

⁴⁵¹ Vea Capítulo 75, tesis 3, pp.

⁴⁵² Quenstedt, op. cit, parte III, cap. III, secc. I, tesis LIV, p. 258.

Pero para el hecho de que la preservación de los bienaventurados en gloria descansa en la intercesión eterna de Cristo, falta toda prueba bíblica. El propio Quenstedt concluye resignado: “Y aunque la causa final de esta intercesión (eterna) es desconocida para nosotros, el asunto en sí no debe ser negado por esa razón.” ¡Por supuesto que no! Pero precisamente “la materia misma”, la eterna permanencia de la intercesión, no se enseña explícitamente en la Escritura. Si Quenstedt concluye de esto que sin la intercesión Cristo dejaría de ser sumo sacerdote, entonces por la misma razón y con mucha más justicia tendría que afirmar la eterna permanencia del sacrificio.

Los dogmáticos como Feuerborn y Dannhauer tienen una opinión diferente a la de Quenstedt. Feuerborn distingue entre la intercesión misma y su fruto, la vida eterna. La intercesión termina con el fin del mundo; los frutos son eternos. Él prueba la terminación de la intercesión con el fin del mundo por el hecho de que la intercesión solo tiene referencia a la reunión y preservación de la iglesia. Pero con el fin del mundo, la predicación del evangelio cesa y la iglesia ya no necesita protección contra los ataques de Satanás. De esta manera, ya no habría motivo para la intercesión. Si uno apela a la eternidad del sacerdocio, entonces sería correcto que la condición bendita y gloriosa del sacerdote Cristo continúa eternamente, que el poder de su satisfacción sacerdotal es también eterno, y que el fruto de su mérito es eterno. Dannhauer está perfectamente de acuerdo por las mismas razones, al igual que König: “El fin (de la intercesión) es el cumplimiento de las edades”.⁴⁵³

Un pasaje a favor de Quenstedt, con quien Calov, Myslenta y Dorsche están de acuerdo, es Hebreos 7:25-28, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν. Pero la eterna permanencia de la intercesión solo parece ser enseñada aquí. Porque el concepto “eterno” no es necesariamente conectado con el que intercede. Quenstedt infiere que como el sacerdocio es eterno, también la intercesión debe ser eterna, pues la satisfacción, de una vez por todas perfectamente provista, no puede repetirse. Así el sacrificarse, la satisfacción, es con mucho la actividad principal del sumo sacerdote. Ahora bien, si Cristo es llamado sumo sacerdote eterno, aunque se ofreció a sí mismo una sola vez y la ofrenda no continúa para siempre, entonces, con tanta justicia como Quenstedt concluye de la eternidad de los sacerdotes la eternidad de la intercesión, uno podría concluir que Cristo es llamado, sin embargo, sumo sacerdote eterno, aunque con el fin del mundo cese la intercesión. Es completamente satisfactorio cuando Feuerborn y Dannhauer dicen que la alta dignidad sacerdotal de Jesús permanece eternamente, aunque la actividad oficial del sumo sacerdote cesa, ya que los frutos de su actividad oficial permanecen eternamente.

⁴⁵³ König, *Theol. pos*, parte III, § 240, p. 154.

El oficio real de Jesucristo

(*De officio regio Jesu Christi*)

Tesis

El oficio real de Cristo significa que Cristo como el Dios-hombre y de acuerdo a ambas naturalezas gobierna todo en el cielo y en la tierra.

Jesús lleva a cabo el oficio de rey, como los oficios de profeta y de sumo sacerdote, de acuerdo a ambas naturalezas. La lleva a cabo en el triple reino—el reino del poder, de la gracia y de la gloria—según el testimonio de la Escritura (Flp 2:10,11; Ef 1:22; Hch 10:36,38; vea los pasajes del capítulo 63). El reino de Jesús es uno en número, pero diverso en su manera y método de gobernar. Como dice Carpzov, hay una diferencia entre ser rey, ser instalado como rey, y gobernar.⁴⁵⁴ Cristo es rey desde la eternidad según su naturaleza divina; en virtud de la unión hipostática, también es nacido como rey según su naturaleza humana (Lc 1:33; Mt 2:2). Pero también se instaló como rey; esta instalación se refiere solo a la naturaleza humana en cuanto que fue puesta en el trono por la exaltación (vea Sal 8:6; 2:36; 1 Cor 15:27). El gobierno como ejercicio del poder y la dignidad reales pertenece al *λόγος* desde la eternidad y tuvo lugar también desde la eternidad; de acuerdo con su naturaleza humana, Cristo ha ejercido el dominio en su totalidad (*plenarie*) solo desde su exaltación, en el estado de humillación solo ocasionalmente, a saber, el reino del poder a través de sus milagros; el reino de la gracia por el perdón de los pecados, la institución del ministerio de la predicación y los sacramentos, el envío de los discípulos como una prueba; un reino de gloria por llevar al ladrón en la cruz a la gloria.

El único reino de Cristo es diverso en su objeto, como en su manera de gobernar. El objeto es primero todas las criaturas sin distinción (reino de poder), luego de una manera especial la iglesia y también la humanidad en la medida en que son designados para la iglesia (reino de gracia), y de nuevo de una manera más especial los ángeles y el pueblo salvado (reino de gloria).

El reino de poder del que da testimonio la Escritura (Sal 8:6; Da 7:14; Mt 28:18) consiste en esto: que Cristo, según ambas naturalezas, gobierna todas las obras de Dios, criaturas racionales e irracionales, con poder y presencia (en oposición al deísmo), para la gloria de Dios (meta final), y para el bienestar de las criaturas que gobierna (meta intermedia). Este dominio también incluye el dominio de Cristo entre sus enemigos (Sal 2:9; 45:5; 110:2). El comienzo de este dominio con respecto a la naturaleza divina es obviamente la creación del mundo; con respecto a la naturaleza humana y el reinado completo, es la exaltación.

El reino de gracia consiste en la actividad de Cristo, que como rey divino-humano, reúne a la iglesia por medio de la palabra y los sacramentos (Sal 2:6,8; 96:10; Jn 10:16) y preserva la iglesia que él ha reunido para la gloria de Dios (meta final), para la salvación de los creyentes (Mt 16:18; Isa 33:2; Sof 3:15; Zec 9:9; Mt 21:5; Sal 23), y

⁴⁵⁴ Carpzov, *Theologia revelata*, de Christo, memb. III, aphor. VI, § 4.

para la destrucción (1 Jn 3:8; 2 Ts 2:8) del reino satánico (meta intermedia). Quenstedt especifica las diversas actividades que aquí se incluyen de esta manera:

Las acciones que pertenecen a este rey son (1) el envío de los apóstoles, evangelistas y maestros de la iglesia (Mt 28:19; Ef 4:11), (2) la reunión de la iglesia de todas las naciones a través de la predicación del evangelio y la administración legítima de los sacramentos (Hch 20:28), (3) la regeneración y la justificación (Jn 3:3; 1 Pe 1:3), (4) renovación y santificación (Tit 3:5), (5) derramando varios dones (1 Co 12:4,5; Ef 4:8), (6) protección y preservación de los piadosos (Mt 28:20), (7) gobernando en medio de sus enemigos (Sal 110:2; 1 Co 15:25; Heb 1:13).⁴⁵⁵

Quenstedt incluye este último punto aquí porque Cristo convierte a los enemigos en amigos por su gracia. Porque el objeto del reino de gracia en el sentido más amplio es todo el mundo, puesto que la vocación es universal; en el sentido más estrecho el objeto es la congregación de los creyentes, la iglesia militante. Sin embargo, no es una contradicción cuando Hollaz solo pone a los creyentes y Quenstedt a todas las personas bajo el reino de la gracia, porque Quenstedt solo tiene en mente la universalidad de la gracia y de los medios de gracia. Igualmente no es una diferencia doctrinal genuina cuando Hutter y Hafenreffer entienden por el oficio real generalmente solo el gobierno de Cristo en el reino de la gracia, mientras que los dogmáticos desde Gerhard ponen el gobierno mundial en el reino del poder bajo el oficio real. También Hutter y Hafenreffer reconocen a Cristo como gobernante mundial; solo que no presentan sistemáticamente su gobierno como lo hacen los otros dogmáticos.

Los medios por los cuales Cristo lleva a cabo su reino de gracia (causas instrumentales) son la palabra y los sacramentos; las herramientas auxiliares (causas ministeriales) son los ministros de la palabra en la iglesia, los magistrados en el estado, y los padres y sus representantes en el hogar.

La terminación del reino de la gracia viene con el fin del mundo, pero solo de acuerdo a la manera, porque pasa al reino de la gloria. Lo que se dice sobre la entrega del reino (1 Corintios 15:24) no debe entenderse del poder en sí mismo, sino de su manera y calidad, en la medida en que Cristo ya no gobernará por medios especiales (palabra y sacramento), cuyo contenido él es de una manera especial.

Según la descripción de Quenstedt, el reino de gloria (Sal 24:7,9; 1 Co 2:8; 15:43) significa:

Cristo ha entrado en gloria, y ahora está allí según las dos naturalezas en el cielo con los ángeles y visiblemente para las almas benditas de los elegidos, y los llena inmediatamente de deleites celestiales y de bienes indecibles, y cuando haya venido para el juicio, traerá a todos los escogidos, después de que haya unido sus cuerpos con sus almas, a las mansiones gloriosas de vida eterna, donde lo verán con el Padre y con el Espíritu Santo sin fin cara a cara, y los llenará y coronará de toda felicidad por los siglos de los siglos, en la gloria de su nombre divino, la confusión de los condenados y la eterna

⁴⁵⁵ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. III, memb. II, secc., I, tesis LXXXII, p. 269.

diversión de los bienaventurados (Lc 23:42,43; 2 Cor 5:8; Flp 1:23; Heb 4:9,10; Apc 14:13).⁴⁵⁶

Los ciudadanos del reino de gloria son los ángeles buenos y su pueblo (2 Ts 1:7; Heb 12:22; Da 7:10; Lc 1:19; Mt 25:31; Lc 20:36; Mt 7:13,43; 25:34; Lc 13:29; Hch 14:22; 2 Ts 1:5; 1 Co 6:9,10).

Así que este reino ya ha comenzado, ya que hay ciudadanos consistentes en los ángeles buenos. Su desarrollo tiene lugar en el retorno de Cristo (Mt 25,34).

Sobre la ubicación del reino de la gloria no podemos decir nada más de lo que dice Quenstedt: “Creemos que el $\pi\omicron\tilde{\nu}$ de este reino es un lugar definido, pero ignoramos lo que es, su naturaleza y su ubicación.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Ibid., tesis XCV, p. 273.

⁴⁵⁷ Ibid., tesis XCIII, p. 272.

La obra del Espíritu Santo de otorgar la salvación en Cristo

La Doctrina del Espíritu Santo:
La Apropiación de la Salvación en Cristo
a través del Espíritu Santo
(De gratia Spiritus Sancti applicatrice)

67. El Orden de la salvación

Tesis

Cuando tratamos la apropiación de la salvación por medio del Espíritu Santo, primero tenemos que tratar la manera en que el Espíritu Santo da la salvación ganada en Cristo al pecador, luego los medios que el Espíritu Santo usa para esto, y finalmente la comunión de aquellos que se han apropiado la salvación; o tenemos que tratar la apropiación de la salvación misma (de ordine salutis), los medios de salvación (de mediis salutis), y la iglesia (de ecclesia).

Hay dificultades en el orden de la primera parte, particularmente debido a la disimilitud de la dogmática más antigua y posterior sobre este punto, que, por supuesto, no hace una diferencia en el material doctrinal. Los dogmáticos más antiguos solo tienen la siguiente división simple. Tratan la justificación, la fe justificante, las buenas obras, el arrepentimiento y la confesión de tal manera que, sin una estructura sistemática, los puntos individuales no están estrechamente unidos entre sí. Más tarde se encontró necesario tratar en detalle una serie de conceptos (vocación, iluminación, conversión, regeneración, unión mística y renovación), a los que los primeros dogmáticos solo se refirieron incidental o brevemente. Calov hizo un comienzo aquí, pero especialmente Quenstedt produjo el orden sistemático. Pero esto no fue hecho en total conformidad por todos. Quenstedt trata a Cristo en tres partes (persona, obra, estados) en el capítulo 3, la redención en el capítulo 4, y la vocación de gracia en el capítulo 5; él da sus razones para este orden:

Por lo tanto, como hasta ahora hemos tratado la gracia paterna de la piedad y el amor y la gracia fraterna de la redención, nos queda tratar la gracia aplicada del Espíritu Santo, que se divide en varias acciones, la primera de las cuales es la vocación por gracia.⁴⁵⁸

Las acciones restantes que él trata son la regeneración, la conversión, la justificación, el arrepentimiento y la confesión, la unión mística de los creyentes con Dios, y la renovación.

En todas estas acciones que acabamos de enumerar, los dogmáticos antiguos no trataron específicamente la fe de manera exhaustiva. Quenstedt tiene esto primero en la Parte 4, que trata los medios de salvación. Estos se dividen en los medios de parte de Dios (*media δότικα*) y los medios de parte del hombre (*medium ληπτικόν*). El primero es palabra y sacramento; el segundo es la fe.

Baier tiene una división diferente de la de Quenstedt. Después de la doctrina del oficio de Cristo, él trata a su vez la fe, la regeneración y la conversión, la justificación, la

⁴⁵⁸ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. V, secc. I, tesis I, p. 461.

renovación y las buenas obras, la ley y el evangelio, los sacramentos, la predestinación y la iglesia.

Philippi llama una desventaja que los antiguos dogmáticos trataron la regeneración y la conversión por separado, pero eso no puede impedir que los tratamientos corran juntos.⁴⁵⁹ Naturalmente, el correr juntos no puede ser evitado, ya que esencialmente tienen el mismo contenido. Sin embargo, el hecho de que los dogmáticos antiguos trataron ambos puntos separadamente fluye de su característica, lo que les da un lugar de alto valor duradero, es decir, su alta reverencia por las Escrituras, lo que les impide absolutamente omitir cualquier cosa del contenido de las Escrituras. Ahora bien, la Escritura tiene el concepto de la regeneración así como de la conversión, es decir, de modo que ambos son provistos de una abundancia de factores específicos, descripciones específicas y características análogas a los puntos de vista básicos: regeneración - muerte - avivamiento; conversión - alejamiento de Dios - retorno a Dios. El tratamiento puro de la conversión no cubre todas las características de la regeneración, así como viceversa el tratamiento puro de la regeneración no cubre todas las características de la conversión. Pero los antiguos dogmáticos querían hacer justicia a todo en la Escritura, por lo tanto, su método de tratamiento aquí. A menudo encontramos cosas similares en los dogmáticos antiguos. Por ejemplo, Quenstedt tiene el mismo asunto que discutió en su tratamiento del sumo sacerdocio de Cristo de nuevo por separado en el concepto solemne de la redención.

Heinrich Schmid está en lo cierto cuando encuentra defectos en el orden de los dogmáticos posteriores, es decir, que separan demasiado los puntos conectados interiormente de la justificación y de la fe.⁴⁶⁰ Por lo tanto, en su presentación de la dogmática luterana intenta combinar los dogmáticos anteriores y posteriores, ya que tiene el siguiente orden: (1) fe, (2) justificación, con la fe como el medio subjetivo de salvación y la justificación como el efecto. Luego siguen las condiciones interiores que están relacionadas con la justificación, algunas que preceden y otras que siguen: vocación, iluminación, regeneración y conversión, unión mística, renovación. Este orden no parece admisible porque arranca la justificación de la secuencia natural de las demás acciones. Creemos que el lugar apropiado para la fe es la conversión, ya que la actividad propia de conversión del Espíritu Santo es el encender la fe, y otra vez la conversión es lo mismo que la regeneración. Así tenemos el siguiente orden de llamamiento, iluminación, renacimiento, conversión, justificación, unión mística de los creyentes con Dios, y finalmente santificación.

⁴⁵⁹ Philippi, *Glaubenslehre*, vol. V, 1, p. 104.

⁴⁶⁰ Heinrich Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, p. 408.

68. El llamamiento (*De vocatione*)

Tesis

El llamamiento significa que el Espíritu Santo por el Bautismo y la predicación externa del evangelio como por medios siempre efectivos testimonia a todos los pecadores sin distinción de la voluntad misericordiosa de Dios en Cristo para la salvación de todo el mundo y les ofrece las bendiciones celestiales ganadas por Cristo con la intención sincera de que acepten genuinamente este llamamiento y así sean salvos por medio de Cristo.

No vamos a tratar aquí el llamamiento en el sentido impropio. En la agitación de la conciencia, en la consideración del universo, en la contemplación de las bendiciones y la sabiduría de Dios en su gobierno del mundo puede haber un llamamiento a preguntar acerca de Dios (Ro 1:20; 2:14,15; Hch 17:27). Aun por el informe de una comunidad en la cual el verdadero Dios es adorado, puede haber un llamamiento a la salvación (1 Rey 10:1; 2 Rey 5:2s.; 1 Tes 1:8). A través de este tipo de llamamiento, un oscuro anhelo por la verdadera salvación puede ser inspirado, pero nada más. Solo puede llamarse en el sentido más amplio e impropio un llamamiento (*vocatio late dicta, vocatio generalis o paedagogica*). Sobre esto dice Quenstedt:

A modo de repaso, estos tipos de llamamientos son más una especie de atracciones e incentivos para buscar la verdadera adoración y el encuentro con Dios, en que él se puede encontrar, que el llamamiento propiamente dicho.⁴⁶¹

El llamamiento propio (*vocatio stricte dicta, vocatio specialis*) es que Dios invita directamente a una persona a la salvación. El llamamiento ocurre ya sea por el servicio de los humanos o de los ángeles (*vocatio mediata*) o inmediatamente por Dios mismo (*vocatio immediata*); vea Génesis 12:1.

Incluso cuando Dios llama por medios, todavía hay diversidad. O bien ocurre en el orden usual (*vocatio ordinaria*) a través del ministerio de predicación externo y visible (Ro 10:14; Hch 8:30s; 2 Ts 2:14) o se produce por medios extraordinarios, por ejemplo, éxtasis, milagros, etc. (*vocatio extraordinaria*). Entre estos, algunos cuentan el llamamiento de los magos por medio de la estrella (Mt 2:1) y el llamamiento del ladrón en la cruz (Lc 23:42). De los magos, uno debe, por supuesto, aceptar que su llamamiento a la salvación en un Salvador ya ocurrió por medio de la profecía que les fue dada a conocer, y la estrella solo les anunció la llegada genuina del Rey prometido. Si uno no quiere aceptar esto, entonces uno debe aceptar que Dios de una manera extraordinaria llamó su atención a la estrella y de la misma manera les dio a conocer su significado; porque de acuerdo a las Escrituras estaría completamente prohibido aceptar que los magos, a través de la sabiduría y el cálculo humanos, deberían haber llegado a

⁴⁶¹ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. V, secc. I, tesis III, nota II, p. 461.

esperar un Salvador e incluso un conocimiento de su lugar de nacimiento, ya que el evangelio es un misterio a la posesión del cual ninguna ciencia humana puede guiar (1 Corintios 2:9,10; vea 2:14). Quenstedt piensa que el ladrón de la cruz fue llevado a la conversión por los milagros en la ocasión de la crucifixión⁴⁶² o, como otros explicaron más correctamente, por el llamamiento de la enseñanza y los milagros de Cristo que eran conocidos en toda Judea. En este caso tendríamos entonces una conversión posterior sobre la base de la palabra de Dios escuchada anteriormente.

En general Quenstedt dice sobre el llamamiento extraordinario:

Ese llamamiento extraordinario es específico y muy infrecuente, a veces de hecho en el Antiguo Testamento y al principio del Nuevo y otras veces fue empleado, pero hoy, después de que el evangelio ha sido predicado en todo el mundo y la iglesia ha sido plantada por los apóstoles, ha sido completamente abolido.⁴⁶³

Por lo tanto, aquí se trata principalmente del llamamiento ordinario.

La base del llamamiento de Dios (*causa impellens interna*) es la misericordia de Dios, apoyándose en el mérito de Cristo; es motivado por la miseria humana (*causa impellens externa*, 2 Ti 1:9; Lc 24:46,47).

Los medios externos para el llamamiento son la palabra y los sacramentos (Ro 10:15; 2 Ts 2:14; 1 Co 1:23,24; Mt 22:3,14; 1 Pe 3:21). Ya que realmente es la voluntad de Dios traer a la gente a la salvación a través del llamamiento en palabra y sacramento (Ro 1:16; 1 Ti 2:4,5; 2 Pe 3:9; Isa 55:10,11), el llamamiento es sinceramente intencionado (*seria*) y también es eficaz (*efficax*).

El llamamiento de Dios a través de los medios de gracia es siempre eficaz y universal

La esencia del llamamiento es que Dios, por los medios de gracia (*media vocationis, media organica vocationis*), atestigua con seriedad y fuerza al pecador su voluntad de gracia y le ofrece los beneficios ganados por Cristo. Esta oferta nunca es fingida (*simulata*). Tampoco es el llamamiento ineficaz por sí mismo ni según su esencia, calidad ni función. Solo la resistencia de la voluntad del hombre impide el resultado. Además, a todos se les ofrece la misma gracia, y del mismo modo se emplean los mismos medios para hacer uso de la gracia con todos, tanto con los elegidos como con los que no son salvos.

Así la distinción entre los medios orgánicos externos del llamamiento (*media organica vocationis*) y la esencia interna del llamamiento (*forma interna vocationis*) no debe tomarse en absoluto como un contraste, por lo tanto, no en el sentido de los calvinistas que distinguen entre el llamamiento interno y el externo, de tal manera que el llamamiento externo es el que llega a todos por la palabra externa, pero el llamamiento interno llega solo a los elegidos y es el único llamamiento poderoso. De acuerdo con esta distinción, los calvinistas distinguen entre el llamamiento efectivo e ineficaz y, finalmente, entre el llamamiento resistible e irresistible; porque de acuerdo con su

⁴⁶² Ibid., tesis V, nota 2, p. 462.

⁴⁶³ Ibid.

doctrina el llamamiento interno de los elegidos nunca puede carecer de resultados; es irresistible.

De acuerdo a las Escrituras, Dios quiere que todos sean liberados (1 Ti 2:4; 2 Pe 3:9). Por lo tanto, puesto que el llamamiento es sinceramente intencionado y eficaz, es también un llamamiento universal. Quenstedt especifica las razones de la universalidad del llamamiento:

Pero decimos que este llamamiento es universal (1) por razón de la intención de Dios... (2) por razón del mandato de Cristo... Por lo tanto, hasta donde se extiende la creación, hasta allí la predicación de la palabra se extiende... (3) debido de su anuncio público, porque todas las personas en el mundo entero son llamadas. Porque el sonido de los apóstoles salió por toda la tierra (Mc 16:20; Ro 10:18).⁴⁶⁴

Puesto que Dios declara clara y llanamente su voluntad de que quiere que todos los pobres pecadores sin distinción sean liberados y, por consiguiente, da la orden de predicar a todo el mundo, la universalidad del llamamiento ya está establecida y confirmada como un artículo de fe hasta tal punto que es una desobediencia condenable a la palabra de Dios cuando la dogmática reformada, sin embargo, hace que el llamamiento se convierta en uno particular. Por lo tanto, nuestros dogmáticos también explican que la universalidad del llamamiento no significa que Dios haya demostrablemente hecho el llamamiento en varias ocasiones y de la misma manera a todas las personas, sino que quiere que el llamamiento de la gracia llegue a todos y que también ha dispuesto que su llamamiento pueda llegar a todos los pueblos y a cada una de las personas. Así, junto a la universalidad de la intención de Dios está la universalidad de la posibilidad. Hollaz lo explica:

El llamamiento ordinario es igual en sustancia, o en la medida en que se lo considera esencialmente, pero es desigual en razón del orden, la manera, y el grado, de la hora y del tiempo. El llamamiento ordinario es igual (1) porque somos igualmente llamados por la gracia a la salvación... (2) porque los mismos poderes de creer se ofrecen a todos... (3) porque somos llamados por el mismo medio, el mismo evangelio, el mismo bautismo igualmente eficaz, si miramos el plan divino.⁴⁶⁵

Contra las objeciones de los calvinistas, que neciamente invocan la historia en defensa de su llamamiento particular contra la verdad de las declaraciones de Dios, nuestros dogmáticos producen la prueba completamente suficiente de la Escritura para la universalidad real de la predicación de la salvación. Quenstedt declara:

Sin embargo, este llamamiento universal fue emitido solemnemente en tres puntos separados, ciertamente en los tiempos de la caída en pecado (Ge 3:8,9,15), de Noé después del diluvio (Ge 9:9; 2 Pe 2:5), y de los apóstoles (Mc 16:15,20; Ro 10:18; Col 1:6,23), cual llamamiento triple no solo continúa en el presente, más allá de aquellos a los que se les emitió de

⁴⁶⁴ Ibid., tesis XII, nota. p. 464.

⁴⁶⁵ Hollaz, *Examen*, parte III, secc. I, cap. IV, de gratia vocante, cu. 14, p. 253.

inmediato, sino que se extiende también a la posteridad (vea Dt 1:6; 4:11; Ge 17:7,10).⁴⁶⁶

Quieren debilitar el poder de probar la actualidad del llamamiento universal o de la predicación de la salvación que realmente llega a todos afirmando que los términos “a todo el mundo” y “a toda la tierra” no declaran claramente la proclamación del evangelio a toda la tierra habitada; de lo contrario, se tendría que admitir que el decreto de gravar al mundo entero (Lc 2:1) también afectó a los habitantes de Australia, América y el interior de Asia, o habría que admitir contra toda la historia que los judíos, “que trastornan el mundo entero” (Hch 17:6), entonces conocían tierras completamente desconocidas. Por lo tanto, Hase explica la triple predicación de la salvación, admitida por los antiguos dogmáticos, especialmente en el tiempo de los apóstoles:

Esto es históricamente falso, idealmente correcto; no en el pasado, que no beneficiaría a las generaciones posteriores de pueblos paganos, sino en el futuro al otro lado de la tumba, el llamamiento genuino llegará a cada individuo. Solo así se justifica la sugerencia de los libros simbólicos de que la fe en la universalidad debe mantenerse contra todas las contradicciones de la experiencia.⁴⁶⁷

Y Luthardt dice: “Todo este método de enseñanza carece de significado histórico”.⁴⁶⁸ Pero toda la objeción queda derribada por Colosenses 1:23, donde dice que el evangelio en el tiempo de Pablo fue “proclamado a toda la creación bajo el cielo”. Esto realmente declara la universalidad de la predicación a la tierra entera.

Pero esto muestra una vez más la naturaleza contradictoria de la teología moderna, que no está satisfecha con las afirmaciones de la Escritura. La teología moderna dice que la proclamación del evangelio en el tiempo de Noé y del apóstol no era suficiente para todos; por el contrario, los dones de la gente al principio deben haber sido tan suficientes que no necesitaban ninguna revelación especial.

Mientras afirmamos la universalidad real de la predicación de la salvación con toda la iglesia luterana ortodoxa, tan poco como nuestros dogmáticos, afirmamos que los apóstoles viajaron personalmente a todas partes. A donde no viajaban, lo hacían sus cartas, o incluso los anuncios de las personas a las que instruían.

Nuestros dogmáticos tratan de apoyar estas declaraciones ortodoxas por todo tipo de pruebas auxiliares, que sin duda tienen grandes debilidades, por ejemplo, cuando Quenstedt, entre otros, quiere probar que el evangelio llegó a los americanos y cita el caso de que Tertuliano y Teodoreto informaron que el evangelio había llegado a islas desconocidas. La declaración de tales pruebas daña más de lo que ayuda. Puede parecer fácilmente a los demás que nuestra fe se basa en tales pruebas, o al menos está apoyada por ellas. La fe no necesita tal prueba para cada tierra y pueblo. La fe se basa en la palabra de Dios y no puede perder la confianza si en referencia a la universalidad real del llamamiento encontramos todo tipo de secretos impenetrables.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Quenstedt, op. cit., tesis XIII, p. 465.

⁴⁶⁷ Hase, *Hutterus redivivus*, § 112, p. 295.

⁴⁶⁸ Luthardt, *Kompendium*, § 59, p. 261.

⁴⁶⁹ Vea FC DS XI:57, *Libro de Concordia*, p. 682.

Por eso, difícilmente consideramos como tarea de la dogmática el explicar por qué tantos pueblos y tierras podían permanecer sin el evangelio, por qué especialmente los hijos de los paganos que despreciaban el evangelio ofrecido a ellos fueron castigados con la retirada del evangelio, etc. Gerhard lo intenta:

Pero si se presentan ejemplos de niños nacidos en el paganismo, respondemos a esas comparaciones: Los juicios de Dios pueden ser ocultos, pero nunca son injustos. Muchas cosas en este punto de doctrina son inescrutables para nosotros a la luz de la naturaleza y de la gracia, que conoceremos mucho más en algún momento a la luz de la gloria. Esos niños no solo llevan consigo la caída original de sus padres, sino que también nacen de tales antepasados, a quienes Dios encomendó el precioso depósito de su palabra para que la difundieran también a sus descendientes, y los sacramentos, por los cuales ellos también podían ser recibidos libremente en la gracia de Dios. Por lo tanto, deben culpar a los pecados de sus padres, no a la justicia y misericordia de Dios. No exigimos inmerecidamente que esos contendientes (es decir, los calvinistas) nos den pruebas de que esos infantes, si llegan a la edad adulta, recibirían la bondad de Dios ofrecida a ellos, y no copiarían más bien los pecados de sus padres.⁴⁷⁰

Hutter hace un intento similar:

Por lo tanto, el significado de nuestra tesis es que los descendientes pagan la penalidad por la culpa de sus padres y antepasados por haber nacido fuera de la iglesia; pero no que, debido a la falta de agradecimiento de sus padres, todo su poder para escuchar la palabra divina o para su salvación sea cortado y quitado.⁴⁷¹

Era completamente consistente con tal actitud que nuestros dogmáticos finalmente pudieron explicar la incapacidad del pensamiento humano, incluso el iluminado por el Espíritu Santo, en este punto doctrinal para aclarar toda la oscuridad del gobierno de Dios. König escribe:

No podemos negar que, dada la amable voluntad de Dios de salvar a todos por la fe en Cristo, dado el mérito universal de Cristo, apoyado por su intercesión mediadora para todas las personas en general, algunos son a menudo desiguales entre iguales en la administración de los medios de salvación, y deben estar encomendados al juicio secreto e inescrutable de Dios (Ro 11:33).⁴⁷²

La explicación de Gerhard es la misma:

Pero admitamos que en estos y otros ejemplos especiales similares no es posible que busquemos o imaginemos con precisión las causas de los planes divinos; sin embargo, no debe recurrirse a ningún decreto absoluto de

⁴⁷⁰ Gerhard, *Loci*, tom. IV, loc. VIII, § 135, 12, p. 190.

⁴⁷¹ Hutter, *Loci com. theol.*, loc. XXII, cap. V, memb. III, p. 189.

⁴⁷² König, *Theol. pos.*, § 441., p 187.

reprobación, sino que debemos adherirnos firmemente a esa declaración universal: Dios quiere que todo el mundo se salve, etc.⁴⁷³

El punto de vista de nuestros dogmáticos es la posición correcta en este punto doctrinal:

1. La dogmática tiene la tarea de establecer lo que la Escritura enseña sobre el llamamiento; y la Escritura enseña un llamamiento universal.
2. La dogmática no tiene la tarea de proporcionar la prueba de la realidad del llamamiento universal de la historia, etc.
3. Por lo tanto, cuando en referencia a la universalidad real del llamamiento se encuentran misterios, entonces uno debe dejar esto a Dios, pero no debe deducir de ello el derecho de revocar los dichos universales de Dios mediante un decreto secreto, como lo hacen los calvinistas. Porque Dios no nos ha mandado que expliquemos todos los misterios con nuestra razón, ciertamente no a través de una doctrina tan impía como un decreto absoluto de reprobación, sino nos ha ordenado que llevemos cautiva nuestra razón para hacerla obediente a la fe. Incluso Luthardt explica: “Nuestra incapacidad de demostrar cómo un llamamiento llega a cada individuo no deroga la certeza de la universalidad de los medios de gracia”.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Gerhard, op. cit., § 136, p. 191.

⁴⁷⁴ Luthardt, op. cit.

69.

Iluminación (*De illuminatione*)

Tesis 1

La iluminación significa que el Espíritu Santo por medio del evangelio llena el corazón del pecador con el conocimiento salvador de la gracia de Dios en Cristo.

Este punto debe su tratamiento especial (por Hollaz y otros) a la oposición al error del pietismo emergente. Ciertamente, el Catecismo Menor de Lutero habla en el Tercer Artículo sobre la iluminación, y nuestras confesiones lo mencionan a menudo,⁴⁷⁵ pero los primeros dogmáticos no trataron la iluminación por separado. Calov la pone entre los conceptos análogos al llamamiento. En su *Theologia positiva* (parte 4, capítulo 2) trata brevemente la soteriología en dos tesis “sobre la iluminación divina y sus cognados”. En la primera tesis, da la definición de la iluminación, y en la segunda tesis, nombra el objeto de la iluminación: “El objeto es la gente que está sentada en la oscuridad.” (Él trata el asunto con un poco más de detalle en su *Systema*, donde también discute la pregunta: “¿Dios nos ilumina inmediatamente, o lo hace por medio de la palabra y los sacramentos?”⁴⁷⁶) Quenstedt trata la iluminación de paso con la doctrina del pecado contra el Espíritu Santo en relación con Hebreos 6:4-6.⁴⁷⁷ Gerhard menciona la iluminación en la doctrina de la Sagrada Escritura, ya que explica que entender la Escritura requiere la “iluminación del Espíritu Santo” en el que lee.⁴⁷⁸ Una vez más lo menciona en refutación de la doctrina papista que la gracia justificante es un don inherente, ya que explica que la luz de la gracia ciertamente obra una iluminación interior en nosotros; sin embargo, no se puede concluir la doctrina papista de eso.⁴⁷⁹ Pero él no trata la doctrina de la iluminación especialmente, de hecho, ni una sola vez penetra en ella tanto como Quenstedt y Calov.

Las Escrituras hablan a menudo de la iluminación (Sal 13:3; 19:8; 118:27; Lc 2:32; Jn 1:5,9; Ef 1:18; 3:9; 5:14; Heb 6:4; 2 Co 4:6; 2 Pe 1:19; Isa 49:6). De pasajes como Efesios 1:18 y 2 Corintios 4:6, es seguro que según el sentido pleno de la Escritura la iluminación no significa una mera exhibición externa de la verdad de la Escritura (la llamada *illuminatio objectiva*), sino una instrucción subjetiva e interna para el conocimiento de la verdad divina (*illuminatio subjectiva*), a través de la cual el pecador ciego por naturaleza (1 Co 1:18,20; Ro 8:16) recibe un conocimiento sobrenatural de que él tiene la liberación de la corrupción de sus pecados, verdadera y seguramente, en Cristo y solo en él.

El Espíritu Santo hace uso del evangelio (Ef 3:8,9) como su medio (*causa organica illuminationis*) para la iluminación. Por eso, y también porque la Escritura siempre

⁴⁷⁵ FC DS XI:29,34,40, *Libro de Concordia*, pp. 676,677,678; FC DS II:24,40,42, *Libro de Concordia*, pp. 566,569,570; Ap. XXVII:27 (versión alemana), *Triglot.*, p. 428; CM Artículo III:42, *Libro de Concordia*, p. 443.

⁴⁷⁶ Calov, *Systema*, tom. X, cap II, pp. 5-8.

⁴⁷⁷ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte II, cap. II, tesis XCV, II, p. 76.

⁴⁷⁸ Gerhard, *Loci*, tom. I, loc. I, § 48s., pp. 51s.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, tom VII, loc. XVII, § 28, p. 25.

establece como meta de la iluminación el conocimiento salvífico de Cristo (Sal 13:3; Ef 1:18; 2 Co 4:6), no se puede hablar en el sentido estricto de una doble iluminación (por la ley y por el evangelio), como lo hace Hollaz:

Debido a los medios de iluminación, la iluminación es legal o evangélica. La iluminación legal nos muestra el pecado, la ira de Dios, y los castigos por el pecado tanto temporales como eternos; la iluminación evangélica descubre para nosotros la gracia de Dios fundada en el mérito de Cristo, la justicia que vale ante Dios, y la vida eterna.⁴⁸⁰

Por supuesto, uno puede llamar a la acción del Espíritu Santo por la cual obra un conocimiento correcto del pecado por la ley una iluminación; pero uno no debe atreverse a olvidar que en la Escritura el concepto solemne de la iluminación solo designa la actividad del Espíritu Santo por la cual llena el alma de un pecador con la luz de la gracia en Cristo.

Puesto que la Escritura llama clara y enfáticamente a la predicación del evangelio el medio de la iluminación (2 Co 4:6; 2 Pe 1:18,19; Ro 10:17), rechaza el punto de vista de los entusiastas (místicos, cuáqueros, panteístas) que inmediatamente y sin la palabra, el Espíritu Santo produce un nuevo conocimiento de Dios en el alma de una persona. Esta es realmente la raíz del fanatismo: Espíritu sin palabra. Nuestras confesiones hablan mucho en contra de esto.⁴⁸¹

Sin embargo, aunque la palabra es siempre un poderoso medio de iluminación, puede suceder que la iluminación no siga en realidad a la palabra, particularmente no como algo completo, sino que primero comienza más tarde sin la repetición de escuchar y leer por la memoria de la palabra que se había oído (Mc 14:72; Lc 24:8). Hollaz dice:

El poder de iluminar, que se le da a la palabra divina, no es absolutamente limitado a los actos de oír, de leer, o de contemplar, sino que la palabra de Dios escuchada, leída, repasada, y conservada en el alma, es siempre fuerte con sus poderes para iluminar.⁴⁸²

Pero incluso si la iluminación resulta de recordar la palabra que fue escuchada, la doctrina de los quietistas (Molinos) y weigelianos está equivocada en la llamada quietud interior (el silencio de las palabras, los deseos, los pensamientos, el llamado sábado del alma interior), en la que se debe esperar la iluminación. Hollaz habla con justicia en contra de esto:

Es solo una digresión decir que la luz sobrenatural y divina debe esperarse; más bien, la palabra externa de Dios, que es la luz más clara, debe ser predicada con seriedad, escuchada con celo, leída con frecuencia y meditada con atención; además, las oraciones piadosas combinadas con himnos sagrados deben ser enviadas al cielo, por medio de las cuales la luz

⁴⁸⁰ Hollaz, *Examen*, parte III, secc. I, cap. V, cu. 5, p. 282.

⁴⁸¹ Ap. XIII:13, *Libro de Concordia*, p. 204; FC Ep II:13, *Libro de Concordia*, p. 505,506; FC DS II:80, *Libro de Concordia*, p. 579; FC DS XII:30, *Libro de Concordia*, p. 693.

⁴⁸² Hollaz, op. cit., cu. 7, p. 263.

salvadora del conocimiento surge en nuestros corazones y repetidamente tiene un gran aumento.⁴⁸³

A esto observa Hollaz:

(1) Cuando los místicos distinguen entre el silencio de las palabras, los pensamientos y los deseos, al principio ciertamente aprobamos el silencio, es decir, de las palabras; pues la contemplación de la palabra divina ama el silencio dentro de una habitación privada; pero desaprobamos el silencio de los deseos y los pensamientos. (2) En verdad es apropiado que los verdaderos cristianos unan una expectativa de ayuda divina con el silencio, pero no una expectativa silenciosa de luz revelada inmediatamente. (3) La doctrina del sábado interno, en cuanto denota la cesación de las obras de la carne, el descanso del alma en Dios, la contemplación de las bendiciones divinas, y el deseo y la expectativa del sábado eterno, es guardada e inculcada en nuestras iglesias... Pero el sábado interno es rechazado en cuanto denota silencio no solo de las palabras sino también de todos los pensamientos y sentimientos.

La quietud interior de los quietistas y otros entusiastas es solo la vieja doctrina panteísta de que el camino hacia la deificación del ser humano es la supresión total de su ser individual (por lo tanto, del pensamiento consciente y de la conciencia en general) y la disolución en lo absoluto. Cuanto más aprende una persona a suprimir su individualidad, pensamiento, sentimiento, deseo, etc., más es iluminada y santificada.

Hollaz también se refiere claramente al método de trabajo del Espíritu cuando ilumina, a saber, no solo de manera sobrenatural, sino también moralmente, es decir, a través de los actos de escuchar, prestar atención, considerar y comprender.⁴⁸⁴

Las características de la iluminación son:

1. Es resistible. El hombre puede oponerse a la actividad iluminadora del Espíritu Santo y en su obstinada oposición no es iluminado (vea Jn 1:9,11; Hb 6:4). Si la iluminación fuera irresistible, como enseñan los calvinistas, tampoco sería posible perderla. Pero la Escritura enseña que puede perderse y así rechaza la doctrina calvinista de que no puede perderse y también la doctrina de la irresistibilidad de la iluminación. Nuestras confesiones concuerdan con las Escrituras.⁴⁸⁵

2. Es ordenada, es decir, está ligada a los medios ordenados y requiere que uno deje que la palabra, al ser servida por los ministros de la palabra, trabaje sobre él en la oración (*oratio*, Lc 11:13; Ef 1:16-18), en la contemplación (*meditatio*, Jn 5:39), y en la tentación (*tentatio*, Sal 119:71).

Tesis 2

⁴⁸³ Ibid. cu. 15, pp. 289s.

⁴⁸⁴ Vea tomo 4, pp. 12s.

⁴⁸⁵ FC DS XI:29,41,42, *Libro de Concordia*, pp. 676,678,679; FC DS II61,62,82,83,88,89, *Libro de Concordia*, 574,575,580,581.

El proceso psicológico de la iluminación es que la actividad iluminadora del Espíritu Santo se aplica primero al intelecto del pecador que debe ser iluminado.

En las controversias pietistas, en particular en las controversias entre el pietista de Halle Joachim Lange y los teólogos de Wittenberg (Calov y con él Löscher), surgieron copiosas discusiones sobre la función mental en la que la actividad iluminadora del Espíritu Santo se desarrolla por primera vez. Esta cuestión fue representada con razón como la cuestión principal de toda la controversia.

Spener dio la primera ocasión de controversia con su *Pia Desideria*, en la que trató cuestiones relacionadas, por ejemplo, acerca de la teología de los no renacidos, acerca del conocimiento religioso de los no creyentes, etc. Al principio la gente estuvo de acuerdo con sus explicaciones, y Olearius en Leipzig en 1687 defendió algunas de las declaraciones de Spener sobre la iluminación. Después de que la facultad de Wittenberg publicara en 1695 su *Christliche Vorstellung*, comenzó a calentarse la controversia. Junto a los de Wittenberg en la controversia estuvo Schelwig⁴⁸⁶, un contendiente poco espiritual. Un escrito principal en esta controversia, además de la *Christliche Vorstellung* de los de Wittenberg, fue el *Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsburgerischen Konfession* de Spener. Después de un descanso alrededor del año 1700, la controversia comenzó de nuevo. Ahora el importante teólogo de Rostock Fecht también participó a través de su examen del libro del pietista Strycke, *Licht und Recht*. Por el lado de los teólogos de Halle, Freylinghausen publicó *Entdeckung der falschen Propheten* en 1704. La controversia se desató por tercera vez en 1707 y se quemaba especialmente intensamente en 1710. Participaron los trabajadores más importantes de ambos lados. En el lado pietista estaban Lange (*Antibarbarus orthodoxiae, Mittelstrasse, Gestalt des Kreuzreichs Christi*) y Breithaupt; en el lado ortodoxo estaban Valentin Löscher (*Timotheus Verinus*, 1718) y Fecht. La controversia se prolongó hasta 1720. Después de una breve interrupción por agotamiento mutuo, volvió a brotar. En 1722 Joachim von Krakewitz publicó en Greifswald la disertación: “*Si una persona no renacida puede, de acuerdo con la manera bíblica de hablar, ser llamada una persona iluminada*”. Respondió a la pregunta con un sí. De esa manera cayó en controversia con Buddeus, que estaba en el lado pietista; por lo tanto, comenzó de nuevo un animado intercambio de escritos.

En la controversia, los ortodoxos—seguramente algunos de ellos (los ortodoxistas) contendían de manera carnal—defendían la doctrina de las Escrituras principalmente. Ya al principio de la controversia, los pietistas afirmaban que la enseñanza de un predicador que no demuestra en su vida que ha renacido no debe ser considerada en absoluto como obra del Espíritu Santo, sino más bien como obra del diablo,⁴⁸⁷ y que tal enseñanza es solo dañina para la congregación. Más tarde Lange presentó la declaración de que sin la santificación nadie puede tener verdadera iluminación. En la verdadera estrechez de mente del pietismo, consideraban impíos a todos aquellos que no daban el olor de la santidad del pietismo y, por lo tanto, les negaban toda verdadera iluminación. En cierto sentido todavía querían hablar de la iluminación de una persona no regenerada. Es decir, distinguieron entre iluminación activa y passiva. La iluminación

⁴⁸⁶ Samuel Schelwig nació en 1643 en Polnisch-Lissa. Fue profesor, predicador y rector en Danzig. Murió en 1715. Originalmente un amigo de Spener, se convirtió en su enemigo más amargo e intercambió con él una lista de escritos controversiales que frecuentemente fueron maliciosos.

⁴⁸⁷ Veá Walch, *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherische Kirche*, 4:1109s.

activa es la actividad iluminadora del Espíritu Santo, y en referencia a esto, uno puede incluso llamar iluminada a una persona no regenerada, pero no si tiene que ver con la iluminación pasiva, que tiene como precondition la santificación de la voluntad.

Los ortodoxos tuvieron que oponerse a tales declaraciones absolutamente falsas. Ellos aceptaron correctamente que (1) podría haber situaciones en las que una persona no es obediente a la palabra de Dios en su vida pero en su conciencia está convencida de la miseria de su pecado por medio de la ley y de la gracia salvadora por medio del evangelio; de hecho, (2) como con el obrar del Espíritu, la oposición de la carne se despierta, así también una persona impía puede tener un conocimiento obrado por el Espíritu como un acicate en su conciencia (Hch 9:5); y (3) el conocimiento de la verdad de la salvación en tal persona no puede ser declarado simplemente un conocimiento natural. También tenemos ejemplos históricos del hecho de que la iluminación toca el intelecto, pero no inmediatamente la voluntad, que junto con el conocimiento obrado por el Espíritu también hay vida carnal, y que surge una lucha que termina con la vida que viene de Dios. El ejemplo más llamativo de este tipo es Agustín. Es una cosa cuando se dice que la iluminación todavía no ha alcanzado su pleno funcionamiento donde el entendimiento es ciertamente divinamente iluminado pero la voluntad todavía se adhiere a las obras de la carne; es otra cosa cuando se dice que en tal caso la iluminación del entendimiento no es en general espiritual y sobrenatural, sino solo natural. Los ortodoxos conceden correctamente lo primero, pero con igual justicia rechazan a lo segundo de manera muy decisiva.

A primera vista toda la diferencia puede parecer insignificante, pero en realidad la peligrosa tendencia de los pietistas se puede reconocer aquí de poner la vida por encima de la doctrina, la santificación por encima de la justificación, y la piedad no como el resultado sino como la condición de la iluminación, introduciendo así una especie de sinergismo y pelagianismo.

Según la Sagrada Escritura, decimos que la iluminación se aplica primero e inmediatamente al intelecto, al conocimiento, de una persona. Las Escrituras (Ef 1:18; 3:9; 2 Co 4:6) refieren la iluminación al intelecto y enumeran el conocimiento y la comprensión como el resultado deseado. La iluminación se aplica a la voluntad mediatamente, porque la meta final de la iluminación es la conversión, en la cual la voluntad participa definitivamente. Hollaz explica: “Primero, el intelecto del pecador atraído a la iglesia se ilumina inmediatamente, en consecuencia, también mediatamente su voluntad”.⁴⁸⁸

Debe admitirse *a priori* que la iluminación de un pecador al conocimiento salvífico de Jesús ocurre gradualmente, así como gradualmente aumenta en los que ya creen (Flp 1:9; 2 Pe 3:18; 1 Co 8:11). El comienzo será como el progreso. Cristo establece eso con la declaración de que la persona está más o menos cerca del reino de Dios (Mc 12:34). Por tanto, se justifica la distinción que la gente hace entre la iluminación literal o pedagógica y la iluminación espiritual y completa o completamente salvadora. Hollaz lo dice de esta manera:

Con respecto al hombre que recibe la doctrina celestial, la iluminación es literal y pedagógica, o espiritual y plenamente salvadora. La primera es la

⁴⁸⁸ Hollaz, op. cit., part III, secc. I, cap. V, cu. 10, p. 267.

obra del Espíritu Santo, por la cual él equipa con su gracia asistiendo externamente y preparando el intelecto del hombre que no es regenerado pero está inclinado a serlo con este conocimiento literal de lo que debe ser creído y produce el asentimiento histórico al evangelio, para que esté cada vez más dispuesto a respetar la fe salvadora. La segunda es la obra del Espíritu Santo, por la cual entra y habita en el corazón humano contrito para encender el conocimiento salvífico de la misericordia divina fundada en el mérito de Cristo, para producir un asentimiento confiado al evangelio, para confirmar y sellarlo con su testimonio interno.⁴⁸⁹

Quenstedt, sin embargo, hace una distinción:

Además, φωτισμός es o bien παιδαγωγική και γραμματική, puramente literal y externo, cuando alguien equipado con un conocimiento de la verdad divina, y vencido con certeza en su conciencia, sin embargo no tiene todavía este conocimiento de la verdad sellada por el Espíritu en su corazón o confirmado por la morada misericordiosa del Espíritu Santo; o es πνευματική, espiritual, misericordioso e interno, cuando alguien verdaderamente regenerado no solo tiene un entendimiento literal del evangelio sino al mismo tiempo es el templo del Espíritu Santo que misericordiosamente mora en él, o cuando la verdad no solo es conocida y reconocida, sino al mismo tiempo es fortalecida, confirmada y sellada por el testimonio interno del Espíritu Santo que misericordiosamente mora en su corazón.⁴⁹⁰

Así el comienzo de la iluminación es la preparación con un conocimiento solo literal de la doctrina del evangelio, a la que se une la convicción gradual en la conciencia de la verdad de la doctrina y el acuerdo y asentimiento a ella, o al menos el sentimiento de compromiso con ella. La actividad que el Espíritu Santo realiza aquí es todavía solo una venida al pecador y obrar sobre él desde lo externo. Si el pecador se opone maliciosamente a esta actividad del Espíritu en cualquier etapa, o incluso solo con la natural falta de inclinación hacia algo espiritual (*resistentia simplex*), entonces la actividad iluminadora del Espíritu Santo no continúa. Pero si el pecador permanece bajo la agencia del Espíritu Santo, entonces resulta en tal conocimiento de Jesús en el cual el pecador se conoce a sí mismo como incluido en la redención con certeza salvadora, y conoce a Jesús no solo como el verdadero Salvador, sino verdaderamente como su Salvador. Esta es la iluminación completa (*illuminatio perfecta*), como la otra es la iluminación incompleta (*illuminatio imperfecta sive litteralis*).

Inmediatamente con la iluminación completa, el Espíritu Santo habita en el pecador como Espíritu de adopción; su venida al corazón del pecador coincide con la iluminación completa; aunque no sea conceptualmente idéntica, es, de hecho, una sola cosa con la entrega de la fe, con la regeneración y con la conversión.

Así como con la iluminación completa, la voluntad del hombre está inmediatamente sujeta a la palabra, así, por otro lado, es imposible con la iluminación incompleta que la voluntad se someta realmente a la palabra, porque eso ya sería la conversión. En este caso es mucho más posible que la voluntad resista muy consciente y enérgicamente la

⁴⁸⁹ Ibid., cu. 11, p. 281.

⁴⁹⁰ Quenstedt, op. cit., parte II, cap. II, secc. I, tesis 95, nota II, p. 77.

sumisión bajo la palabra de Dios. Pero sigue siendo correcto cuando se dice que una iluminación imperfecta es también obra del Espíritu Santo y no de una fuerza natural (1 Co 2:14). Eso está muy claro. ¿Por qué, entonces, un hombre inconverso debe, después de todo, cargarse con un conocimiento de las Escrituras, aunque solo sea de tipo pedagógico? Ciertamente no tiene la intención de llegar a ser sinceramente iluminado. Por lo tanto, Hollaz dice con justicia contra aquellos que quieren llamar natural a la iluminación imperfecta que ningún teólogo ortodoxo ha distinguido la iluminación como sobrenatural y natural.⁴⁹¹ Por cierto, la iluminación natural es una contradicción; “iluminación” dice que Dios hace algo, y “natural” dice que el hombre lo hace solo.

⁴⁹¹ Hollaz, op. cit., cu 11, obs. VI, p. 270.

70. Regeneración (De regeneratione)

Tesis

La regeneración es el acto del Espíritu Santo en el cual hace que una persona espiritualmente muerta viva espiritualmente, ya que él le da a la persona la fe salvadora por el sacramento del bautismo o por la palabra del evangelio.

Punto 1

La regeneración en el sentido propio como vivificación espiritual es esencialmente el don de la fe salvadora al pecador.

En Mateo 19:28 la palabra “regeneración” (παλιγγενεσία) es usada de entrar en la vida gloriosa de la eternidad en el mundo futuro. No tratamos aquí este significado sino la regeneración en el reino de Dios que ocurre en el tiempo de gracia en este mundo por medio del Espíritu Santo.

Las Escrituras hablan de la regeneración de esta manera en numerosos pasajes. Describe las causas y los medios de la regeneración, describe la naturaleza y el acto de la regeneración (Jn 3:3; 1 Pe 1:22; vea 1:23; 1 Jn 3:9; 5:18; 2:29; 4:7; 5:1,4; Jn 3:6), y habla del fruto final de la regeneración como la salvación (Tit 3:5). Las Escrituras sin embargo no dan una definición propia de la regeneración, ni siquiera en los pasajes relacionados que tratan con la vivificación de la persona muerta en pecados (Ef 2:5 Gál 2:20).

Esto explica por qué la teología ortodoxa ha tomado el concepto de regeneración a veces en el sentido más amplio y a veces en el más estrecho. En un sentido más amplio (*regeneratio late sumpta*) se opone al concepto de muerte espiritual en su más amplia extensión, según el cual incluye la falta de todo poder espiritual, la esclavitud bajo el pecado y el estar bajo la ira y la maldición de Dios; por lo tanto, en un contraste tan amplio como este, designa la recepción de nuevos poderes espirituales, la nueva posición de la adopción con Dios a través de la justificación, y también la nueva vida de santificación. Así que en este sentido la regeneración incluye vivificación, justificación y santificación. La Fórmula de Concordia dice:

Pues, en primer lugar, la palabra “regeneración”, se usa a veces para incluir tanto el perdón de los pecados que se obtiene solo por causa de Cristo como la subsecuente renovación.⁴⁹²

En el sentido más estrecho (*regeneratio stricte sumpta*) los dogmáticos ortodoxos entienden la regeneración solo como justificación (Ef 2:5; Gál 3:11; Ro 1:17),⁴⁹³ solo la

⁴⁹² FC DS III:19, *Libro de Concordia*, p. 585.

⁴⁹³ Ibid.

santificación y la renovación,⁴⁹⁴ o finalmente solo el otorgamiento de la fe. Quenstedt lo toma de esta manera:

[La regeneración] se toma estrictamente para la remisión de los pecados o la justificación,... o para la renovación,... o para la reunión de los poderes para creer, cual significado es más apropiado aquí.⁴⁹⁵

Luego añade esta explicación del término, “para la reunión de los poderes para creer”:

ya sea para la iluminación de nuestro intelecto y la santa armonización de nuestra voluntad, y aún más para la fe y la reunión de los poderes sobrenaturales por los cuales la persona renacida es adoptada como hijo de Dios (Tit 3:5; 1 Pe 1:3), y comienza a vivir espiritualmente.

El mismo concepto de la regeneración como el otorgamiento de la fe se encuentra en Kromayer,⁴⁹⁶ Baier⁴⁹⁷ y otros. Siegmund Jakob Baumgarten incluso llama a la regeneración en el sentido más estricto “la transformación salvadora y la mejora de la voluntad”.⁴⁹⁸ Aquí se puede reconocer la posición transformada de la dogmática en Baumgarten. Aunque todavía tiene la pretensión externa de la ortodoxia, se inclina hacia el racionalismo.

El concepto de la regeneración, como lo tiene Quenstedt, como el otorgamiento de la fe, lo llamamos justamente “más apropiada” sobre la base de la Escritura. La caída en la muerte espiritual ocurrió a través de la incredulidad (Ge 3:1), por lo que el dar nueva vida espiritual ocurrirá por la fe. La incredulidad es el núcleo de la muerte espiritual (Ef 2:2), así que la fe será la raíz de la nueva vida, como también la vivificación se hace paralela a la salvación por medio de la fe (Ef 2:5; vea 2:8). Uno entra en el reino de Dios por un nuevo nacimiento (Jn 3:3) pero también por la fe (Mc 1:15). Renacemos a una esperanza viva (1 Pe 1:3), pero como la fe es solo la confianza de lo que se espera, la regeneración debe ser la concesión de la fe. Tit 3:5 confirma esto; porque si Dios nos salva por el lavamiento de la regeneración, entonces eso solo puede ser porque la regeneración es la concesión de la fe, ya que solo la fe salva. Finalmente, son los incrédulos los que tropiezan con la piedra preciosa, Cristo, en vez de ser edificados en la casa espiritual (1 Pe 2:7). Pero las piedras vivas lo son (1 Pe 2:5). Así se ve que ser hecho vivo y ser hecho creyente son conceptos intercambiables. También está bien fundado en las Escrituras poner como la esencia de la regeneración dar la fe salvadora al pecador.

Punto 2

La regeneración es ciertamente una transformación fundamental del hombre, pero no una transformación de su esencia.

En el punto anterior, la regeneración ha sido tomada más activamente; puede también ser tomada pasivamente, así como todos los conceptos del orden de la salvación.

⁴⁹⁴ FC DS III:21, *Libro de Concordia*, p. 585.

⁴⁹⁵ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III; cap. VI, tesis V, p. 477.

⁴⁹⁶ Kromayer, *Theol. pos. pol.*, art. XVI, tesis XV, p. 856.

⁴⁹⁷ Baier, *Compendium*, part III, cap. IV, § 2, p. 401.

⁴⁹⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. II, T. 2, Art. 6, § 1, Tesis II, II, 2, p. 751

Tomada activamente, la regeneración es la actividad de Dios que otorga la fe, por lo tanto, que vivifica espiritualmente (Jn 1:13), más exactamente (*terminative*) del Espíritu Santo: (Jn 3:6; Tit 3:5); tomada pasivamente, es la transformación en el hombre que ocurre a través de esta actividad, es decir, la fe y la vida espiritual.

Esta transformación no es pequeña. No es solo una mera mejora moral (racionalistas: restauracionistas), más bien, la regeneración es una renovación desde la base (“nueva creación”, 2 Co 5:17); sin embargo, no es una transformación de la esencia y de los componentes esenciales del hombre. La regeneración no es una nueva creación de la sustancia del hombre, ni una remodelación de la misma, tampoco un implante de nuevas partes esenciales. No dice: Debemos tener una razón nueva, sino dice: Debemos llevar nuestra razón cautiva bajo la fe (2 Co 10:5). Nuestros dogmáticos dicen, “La regeneración no es de la sustancia, sino de los accidentes”.⁴⁹⁹ No transforma la sustancia sino solo da poderes al alma, al intelecto, a la voluntad, al espíritu y a las emociones—nuevas cualidades que antes no estaban presentes—y les confiere una dirección transformada, es decir, los dirige hacia Dios en lugar de alejarlos de Dios.⁵⁰⁰

Entre los que se oponen a este punto son los weigelianos. Weigel dijo que por medio de la regeneración se produjo una nueva carne celestial en lugar de la carne y sangre, entregada a la muerte, que el hombre tiene de Adán, mientras que el alma solo fue remodelada.⁵⁰¹ También Flacio pertenece aquí. Impuso en la regeneración una aniquilación de la vieja sustancia del alma y la producción de una nueva sustancia del alma de la nada.

Los que están en oposición, entre los que se encuentran también los rosacruces, se basan en pasajes como el Salmo 51:12 y 2 Corintios 5:17. Contra esto se debe decir: Según Colosenses 3:9,10, los hermanos santos (Col 1:2), los cristianos, deben quitar al viejo hombre. No se les podría exhortar a hacer eso si en la regeneración el viejo hombre ya estuviera aniquilado. En Efesios 2:1-5 las Escrituras declaran de los mismos sujetos que están muertos en pecados y vivificados en Cristo, a lo cual solo se podría adherir si uno considera la regeneración solo como una transformación de un mismo sujeto y no, como lo hacen los que están en oposición, como una transformación de la sustancia del hombre de acuerdo a su cuerpo o alma o de acuerdo a ambos.

Los que se oponen en el otro lado son todos los racionalistas. Declaran que una renovación fundamental del hombre por la regeneración en el Espíritu Santo, como se expresa en el término “nueva creación”, es misticismo y, en consecuencia, hacen que toda la llamada nueva vida cristiana surja de los poderes naturales del alma sobre la base de las persuasivas exhortaciones e instrucciones del Nuevo Testamento.

Punto 3

Tomado muy estrictamente, la regeneración es momentánea; solo cuando se toma más ampliamente puede ser llamado gradual y por lo tanto eficaz y sin embargo resistible.

⁴⁹⁹ Vea Hollaz, *Examen*, parte III, cap. VII, cu. 11, p. 332; también Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VI. Secc. II, cu. I, p. 483.

⁵⁰⁰ Vea FC DS II:81, *Libro de Concordia*, p. 579.

⁵⁰¹ Weigel, *Postille*, vea Quenstedt, op. cit.

Sabemos que la regeneración ocurre cuando la ceguera natural y la renuencia hacia la verdad divina son removidas y el reconocimiento y la aceptación de la verdad divina de la palabra, es decir, la fe, se produce (Ef 2:2; vea 2:5). Podemos observar dónde ocurren estas obras; pero los procesos internos propios, tal como son generados por el Espíritu, permanecen ocultos de nosotros (Jn 3:8), y no podemos afirmar nada sobre ellos. Pero de otras descripciones de la regeneración en la Escritura, particularmente con referencia al *terminus a quo* y *ad quem*, podemos hacer ciertas afirmaciones acerca de sus características.

La regeneración ocurre repentinamente. Se debe designar como algo que ocurre en un instante y momentáneamente, si realmente lo tomamos en un sentido estricto. La prueba bíblica de esto es: “El que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna” (Jn 5:24), y “El que tiene al Hijo, tiene la vida” (1 Jn 5:12). Según estos pasajes, con la fe también está presente la vida (vea Punto 1). Ahora bien, el hombre pasa sin duda del estado de no creer al estado de creer en un instante, porque según la Escritura no hay entre estos dos estados un tercero, un estado persistente; por lo tanto, en sentido estricto, la regeneración no es gradual, sino momentánea, pero solo cuando se toma genuinamente en sentido estricto, como el acto genuino de llegar a la vida. En este caso es también cierto que la regeneración es inmutable, es decir, no puede ser disminuida ni incrementada, tan poco como un ser naturalmente vivo puede estar genuinamente más o menos vivo. La persona renacida puede crecer, pero no la regeneración, tan poco como crece la vida, aunque una persona viva crece. La Escritura en ninguna parte nos presenta a una persona medio regenerada ni medio muerta espiritualmente. La Escritura solo conoce la muerte o la vida. La Escritura ciertamente sabe de aquellos que tienen el nombre, es decir, la pretensión de ser vivos (Ap 3:1; 2 Ti 3:5); en realidad solo sabe de una muerte genuina, no de una sombra entre la vida y la muerte. Completamente en armonía con esto, dice Gerhard:

La regeneración, propiamente dicha, que abarca... el perdón de los pecados, no es mayor o menor que el nacimiento físico. Pero la renovación es mayor o menor, porque el hombre interior se renueva día a día (2 Co 4:16).⁵⁰²

Y Hülsemann declara expresamente:

La renovación y la santificación ocurrirán día a día (2 Co 4:16; Ef 4:23; 2 Co 7:1). Pero no se dice en ninguna parte que la vivificación y la regeneración ocurran día a día y gradualmente, o que sean mayores o menores, como se dice que una persona regenerada es mayor o más viva que otra, sino la transferencia de la muerte a la vida espiritual ocurre en un instante (Jn 5:24).⁵⁰³

Una serie de teólogos luteranos, aunque en el sentido estricto llaman la regeneración “el despertar de la fe en el corazón”, explican que esto es gradual; así, por ejemplo, Quenstedt.⁵⁰⁴ También enumera la continuación y el aumento como características del renacimiento. Como Quenstedt son Fecht, Musaeus, König, Höpfner, y otros. Estos dogmáticos llaman la regeneración gradual, aunque toman la regeneración en el sentido estricto como el encendido de la fe, solo porque caen involuntariamente en una

⁵⁰² Gerhard, *Loci*, tom. VII, § 226, p. 294.

⁵⁰³ Hülsemann, *Vindiciae sacrae scripturae*, p. 551.

⁵⁰⁴ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VI, tesis XVVI, p. 482.

concepción más amplia de ella, es decir, toman las preparaciones para el instante del encendido de la fe y luego el crecimiento de la fe sin notarlo en su descripción de la regeneración. Quenstedt muestra eso correctamente cuando apela a la explicación de Höpfner:

Sin embargo, este mismo prodigar la vida espiritual es gradual, no siempre momentáneo, sino por pasos y crecimiento, y aunque este ζωοποίησις, o vivificación, ocurre en un instante, por el cual la fe se enciende en nosotros y Cristo, el verdadero sol de justicia, se eleva en nuestros corazones (2 Pe 1:19), sin embargo, esta vida espiritual brota en actos graduales,⁵⁰⁵

En este sentido, Quenstedt dice también que el atributo de la permanencia ligado a la regeneración consiste “en fortalecer, preservar y aumentar la fe suscitada en los renacidos”; vea también Gottfried Hoffmann sobre este punto.⁵⁰⁶

Los dogmáticos se refieren particularmente a la gradualidad de la regeneración en los adultos. Hollaz incluso llama momentánea la regeneración de los niños. Dice: “La regeneración de los niños es momentánea, pero la regeneración ordinaria de los adultos es gradual”.⁵⁰⁷ Para él la regeneración de los niños es momentánea porque no hay presente en ellos “resistencia estudiada y obstinada”, que dificulta o al menos retrasa el renacimiento.

Los dogmáticos tocan aquí la cuestión de si los niños pueden creer. Hollaz dice:

Aquí estamos satisfechos con el juicio del Dr. Chemnitz, “Y aunque no entendemos lo suficiente ni somos capaces de explicar con palabras cuál es la naturaleza de esa acción y obra del Espíritu Santo en los infantes que son bautizados, sin embargo, el hecho de que es y debe hacerse es seguro por la palabra de Dios. Esta obra y operación del Espíritu Santo en los infantes la llamamos fe, y decimos que los infantes creen, porque el medio o instrumento por el cual el reino de Dios, que es ofrecido en la palabra y en los sacramentos, es aceptado, la Escritura llama fe, y dice que los creyentes reciben el reino de Dios. En efecto, en Marcos 10:15 Cristo afirma que los adultos reciben el reino de Dios de la misma manera que los niños pequeños lo reciben”.⁵⁰⁸

Así como es con la gradualidad y el aumento como características de la regeneración, así también con la eficacia y la posibilidad de la resistencia. Solo se puede afirmar acerca de la regeneración en su concepto más amplio.

Decir que la regeneración es efectiva significa que en la medida en que la obra de Dios lleva a la regeneración por la palabra y los sacramentos, la regeneración debe ser efectiva, ya que estos medios de gracia son siempre efectivos (Is 55:11; 1 Pe 1:23; Tit 3:5,6) y la voluntad de Dios es siempre sincera (Eze 18:23,32; 2 Pe 3:9). El efecto deseado por Dios solo falta por la culpa de la gente.

⁵⁰⁵ Ibid., nota.

⁵⁰⁶ Hoffmann, *Synopsis theologiae*, de regeneratione § V, p. 637s.

⁵⁰⁷ Hollaz, op. cit., parte III, secc. I, cap. VII, cu. 14, p. 334.

⁵⁰⁸ Ibid. parte III, secc. I, cap. VII, cu 14, p. 334. Vea Chemnitz, ECT, 2:173,174.

Cuando se dice que la regeneración no es irresistible, eso debe significar que en todos sus actos Dios no trabaja por el renacimiento y hace que los espiritualmente muertos vivan con el poder físico, que el hombre ciertamente no podría evitar.

En el concepto más estricto de la regeneración, solo podemos hablar propiamente de dos características.

La primera es que puede perderse (*amissibilitas*). El hombre puede perder de nuevo la vida espiritual que se le ha dado (Ro 8:13; Hch 6:6; 2 Ti 4:10; vea 1 Jn 2:15).

La segunda característica es que la regeneración puede ser dada de nuevo, repetidas veces (*reiterabilitas*, Gál 4:19). En su edición de Baier, Preuss comenta cuando Baier trata la repetibilidad de la regeneración, “La repetibilidad de la regeneración es una peculiaridad de Musaeus, de la que debemos abstenernos”.⁵⁰⁹ Y cuando Baier establece la posibilidad de perder la regeneración, Preuss dice: “Así Musaeus y los pietistas, pero no los padres”.⁵¹⁰ Pero ni Quenstedt, ni Fecht, ni Gottfried Hoffmann, etc., son pietistas; enseñan que la regeneración puede perderse. Esto es tan poco una característica de Musaeus como lo es la repetibilidad.

La doctrina de que la regeneración puede ser perdida y dada repetidamente es, como se muestra arriba, la doctrina de las Escrituras; pero la doctrina contraria de que la regeneración no se puede perder va en contra de las Escrituras. Esta doctrina de que la regeneración no puede perderse o es la doctrina calvinista antibíblica o la igualmente antibíblica moderna “doctrina del germen”, según la cual, incluso en aquellos que se han alejado de la regeneración, un germen de vida divina debe permanecer del bautismo. ¡Locura del primer rango! El germen que queda o es corpóreo, físico, o es espiritual. No puede ser corpóreo, físico, puesto que no tiene nada que ver con la vida física. Por lo tanto, solo puede ser un germen espiritual. Pero todas las cosas espirituales dependen de la fe. Donde la fe se extingue, como en aquellos que se han alejado, ya no puede haber un rastro de vida espiritual. La teoría del “germen” es repudiado decisivamente al comparar Gálatas 5:4 con 4:19. De acuerdo a este pasaje, la regeneración de alguien que se ha alejado es lo mismo que la primera regeneración

Los verdaderos inventores de la teoría del germen son los calvinistas. Beza afirma: “A David no se le dio de nuevo lo que había perdido absolutamente de regeneración por el Espíritu, sino que lo que yacía dormido en él fue despertado divinamente por el ministerio de Natán”.⁵¹¹ Calvino explica:

Mientras tanto, debemos recordar que por muy débil y escasa que sea la fe de los elegidos, sin embargo, como el Espíritu de Dios es para ellos un seguro depósito y sello de su adopción, la impresión que una vez se ha grabado nunca puede ser borrada de sus corazones.⁵¹²

⁵⁰⁹ Baier, op. cit., ed. Ed. Preuss, § 14, nota d.

⁵¹⁰ Ibid. § 10, nota f.

⁵¹¹ Beza, *Colloq. Mompelgart.*, parte II, p. 74; vea Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. III, antítesis II, p. 487.

⁵¹² Calvino, *Institutes*, I:479.

Y Bucanus dice que en los elegidos caídos la fe aún permanece “de ninguna otra manera que en los intoxicados e infantes la razón está dormida y enterrada”.⁵¹³ Otros dogmáticos calvinistas dicen que incluso en los elegidos caídos por completo permanece la “condición de la fe” o la “semilla” y la “chispa de la fe”.

Los círculos eclesiásticos alemanes, que sobre todo quieren ser decididamente luteranos, han tomado especial afecto a esta falsa doctrina y, en consecuencia, han llegado a decir que los sacramentos confieren al hombre una especie de “carácter indeleble”.⁵¹⁴ Lo hicieron en la opinión de que, de este modo, se aferraban adecuada y vigorosamente a la doctrina luterana de los sacramentos. Su interés y su intención es, por lo tanto, ciertamente diferente de lo de los calvinistas. Los calvinistas tienen en mente su doctrina absoluta de la elección, de la cual se desprende para ellos que ninguna persona elegida, ni siquiera temporalmente, puede caerse totalmente; pero para esos luteranos tiene que ver con los sacramentos.

Punto 4

Las causas que mueven a Dios a asignar a un pecador la gracia de la regeneración son, por un lado, su misericordia y, por otro, el mérito de Cristo.

Tito 3:5 dice que Dios nos salva según su misericordia por el lavamiento de la regeneración, y según la misma misericordia Dios nos ha regenerado para una esperanza viva (1 Pe 1:3; Ef 2:4,5,7). Así, la misericordia es el motivo de Dios; y como está en el corazón de Dios, es un motivo interno (*causa movens interna*).

Pero la Escritura (1 Pe 1:3) nombra un motivo que está fuera de Dios (*causa movens externa*), a saber, la resurrección de Cristo, por lo tanto, realmente el mérito de Cristo. Eso sería establecido para la regeneración ya incluso sin la declaración especial en 1 Pedro 1:3,⁵¹⁵ porque de acuerdo a las Escrituras el mérito de Cristo es el motivo externo para toda la salvación. Por lo tanto, no importaría en absoluto, incluso si en ese pasaje δι' ἀναστάσεως se conectara no con ἀναγεννήσας sino por razones contundentes con ζῶσαν (De Wette, etc.).

Pero la primera conexión, como también lo traduce Lutero, es mucho más correcta, ya que le da a δι' ἀναστάσεως una posición mucho más necesaria e importante que la segunda forma de interpretarlo.

Debe observarse que la resurrección es ciertamente vicaria, porque Cristo también resucitó por nosotros; pero en el sentido estricto no gana mérito, porque solo toda la obediencia en la humillación hace eso. Pero como la resurrección verifica que la reparación vicaria y meritoria es perfecta, también es prueba de la afirmación de que el mérito de Cristo es el motivo externo de la regeneración.

⁵¹³ Bucanus, *Institutiones*, loc. 29, cu. 27; vea Quenstedt, op. cit., parte III; cap. II, secc. II, cu VII, antítesis II, p. 57.

⁵¹⁴ Veá por ejemplo Kahnis, *Dogmatik*, vol. III, p. 432s.

⁵¹⁵ 1 Pe 1:3, “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.” Εὐλογητός ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν.

Punto 5

La regeneración es obrada solo y exclusivamente por Dios, pero también solo por los medios de gracia.

Dios obra la regeneración, así es su causa eficiente (Jn 1:13; 1 Jn 5:1,4); definiendo más exactamente a la persona (*terminative*), es el Espíritu Santo quien obra la regeneración (Jn 3:6; Tit 3:5; 1 Co 6:11). La Escritura no nombra ninguna otra causa final eficiente de la regeneración excepto Dios solamente; pero dice que el Espíritu Santo usa medios, a saber, los medios de gracia—el bautismo (Jn 3:5; Tit 3:5) y la palabra (1 Pe 1:23; Stg. 1:18). Dado que estos funcionan como instrumentos u órganos (una mejor expresión es medios), son las causas instrumentales u orgánicas de la regeneración. Pero para actuar estos órganos, los predicadores deben servir al Espíritu Santo, y así son la causa ministerial de la regeneración (1 Cor 4:15; Gál 4:19).

Pero todas estas causas no son de la misma clase, porque solo Dios es la única causa de la regeneración que trabaja independientemente, por lo tanto la causa principal eficiente, los medios de gracia y los predicadores no trabajan independientemente sino por medio de Dios, por lo tanto no son la causa principal eficiente de la regeneración.

En oposición a este punto están:

1. Los papistas, que atribuyen un trabajo independiente a los medios de gracia, al menos a los sacramentos.
2. Los calvinistas, ya que de acuerdo a su doctrina los medios de gracia no obran ni imparten nada en absoluto. Estas antítesis se extienden naturalmente a todas las partes del orden de la gracia.
3. Muchos teólogos modernos, que en relación con su oposición a la posibilidad de perder la regeneración y con su doctrina antibíblica, niegan que la palabra del evangelio sea una causa orgánica de la regeneración, sino que, más bien, solo quieren considerar el bautismo como la única causa de la regeneración. Sólo una vez, dicen, renace un hombre, y eso, por el bautismo. Si se aparta, por supuesto que se convertirá de nuevo, es decir, por medio de la palabra, pero no se produce una repetición de la regeneración.

Sin embargo, las Escrituras (1 Co 4:15; Gál 4:19; Stg 1:18; y aún más 1 Pe 1:23) enseñan muy claramente que la regeneración también ocurre por medio de la palabra del evangelio. No podemos en absoluto pensar en la conversión de un pecador que ha caído de nuevo por la apostasía en la muerte de los pecados sin una vivificación renovada o un nuevo nacimiento. Lucas 15:32 y particularmente Gálatas 4:19 apuntan claramente a eso. Pablo considera que muchos de los gálatas se han alejado y están muertos, y califica su conversión como una repetida dar a luz a través de su predicación (vea 1 Co 4:15).

La afirmación de aquellos que consideran solo el bautismo como la causa de la regeneración de que Juan 3:5 enseña el bautismo como el único medio de regeneración es infundada. Porque el significado y la intención del pasaje no es afirmar que el bautismo sea el único medio de regeneración, sino que la regeneración es necesaria como condición *sine qua non* para alcanzar el reino de Dios. El Señor dice esto primero en Juan 3:3 y luego añade a la pregunta de Nicodemo acerca de la posibilidad de volver

a nacer en Juan 3:5 el medio de regeneración que ciertamente está en primer lugar (según el orden), a saber, el bautismo. Esencialmente la palabra es el primer medio de la regeneración. Sin la palabra no hay bautismo eficaz. El contexto del pasaje muestra que su intención no es declarar que el bautismo sea el único medio de la regeneración.

Punto 6

La meta de la regeneración es, en última instancia, la gloria de Dios y la salvación del hombre.

Las Escrituras nombran varias metas de la regeneración, las cuales no todas deben ser consideradas como metas finales, sino solo como metas intermedias. Estos objetivos son:

1. Que el pecador se aferre a Jesús como el Salvador, lo cual no es posible sin la regeneración o el encender de la fe (1 Jn 5:1), así que el pecador sea justificado (Tit 3:7), y, habiendo llegado a ser un hijo de Dios, entre en el reino de Dios (Jn 3:3,5).
2. Que el pecador viva en la santificación, en la pureza del alma, en la obediencia a la verdad, en el amor fraterno sin mancha (1 Pe 1:22; 1 Jn 4:7; vea 5:1), en la rectitud (1 Jn 2:29), en la abstinencia de los pecados (1 Jn 3:9; 5:18), en la superación del mundo (1 Jn 5:4), y en las buenas obras (Ef 2:10).
3. Que el pecador participe de la salvación eterna (Tit 3:5; 1 Pe 1:4).
4. Que así Dios sea glorificado (1 Pe 2:9).

Los objetivos enumerados en los puntos 1 y 2 son objetivos intermedios; los de los puntos 3 y 4 son objetivos finales.

Hollaz enumera estos cuatro objetivos de la regeneración⁵¹⁶; Quenstedt solo tiene los que son enumerados en los puntos 1 y 3: “El objetivo es primero *υιοθεσία* de los regenerados, o su adopción como hijos de Dios, y luego la eterna salvación de los adoptados”.⁵¹⁷

Según los pasajes citados en el punto 2, la santificación puede ser llamado la meta de la regeneración, pero también como una señal (*nota regenerationis*) de que alguien está regenerado (Jn 15:5).

⁵¹⁶ Hollaz, op. cit., parte III, secc. I, cap. VII, cu 21, p.339.

⁵¹⁷ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VI, tesis XVIII, p. 483.

71

Conversión

(De conversione)

Tesis 1

La conversión es la actividad de apropiarse de la gracia del Espíritu Santo por la cual él transfiere a una persona espiritualmente muerta del estado de pecado e ira, al estado de gracia y fe para hacerla participar en la vida eterna.

Para “convertir” y “ser convertido” el Antiguo Testamento usa **כָּוַן**, una expresión que la LXX frecuentemente (Jer 4:1; 31:18; 3:12,14; Isa 9:13) traduce con **ἐπιστρέφω**, la expresión más común del Nuevo Testamento. Se encuentra **ἐπιστρέφω** activamente en un sentido transitivo (Lc 1:16,17; Stg 5:19,20; pero notablemente no hay ningún pasaje donde Dios sea el sujeto de **ἐπιστρέφω**), así como también activamente en un sentido intransitivo—ser convertido (Mt 13:15; Mc 4:12; Lc 22:32; Hch 3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 2 Co 3:1, etc.). Aparte de eso, “convertirse” se expresa por lo general mediante el pasivo (1 Pe 2:25 et al.).

Frecuentemente **ἐπιστρέφω** ocurre con otras expresiones, primero con **μετανοέω** (Hch 3:19; 26:20; Lc 17:4), particularmente de tal manera que **μετανοέω** precede a **ἐπιστρέφω**. Indudablemente **μετανοέω** también significa “ser convertido”, pero su próximo significado es tener arrepentimiento, reflexionar sobre los pecados de uno, y entristecerse por ellos. Esto se muestra en varios pasajes (La 3:40; Joel 2:1 Mt 3:2; vea 3:6; 11:21; 12:42; vea Jn 3:5; Lc 17:3,4; Hch 20:21) pero particularmente en 2 Corintios 12:21 (**μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ**) y asimismo en Marcos 1:15, donde **πιστεύω** aparece como el motivo unido a **μετανοέω**. No podría decir **μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε** si el significado primero y próximo de **μετανοέω** no fuera tener arrepentimiento y pena por el pecado:

En segundo lugar, **ἐπιστρέφω** se encuentra en conexión con **πιστεύω**, y esto no sucede de tal manera que **πιστεύω** aparece como un motivo unido a **ἐπιστρέφω** sino como aquello en que **ἐπιστρέφω** se muestra como teniendo efecto. Así que Hechos 11:21 dice esto: **πιστεύσας ἐπέστρεψεν**, es decir, él fue convertido en y con fe. La meta de la predicación es **ἀνοῖξαι ὀφθαλμούς** (Hch 26:18), para llevar a la fe, es decir, con la meta de la conversión. Por lo tanto, declaramos como doctrina de la Escritura que **μετάνοια**, o arrepentimiento, es algo que acompaña a la conversión y la precede, pero que llegar a la fe es lo que constituye la conversión.

Para definir con certeza la esencia de la conversión según la Escritura, debemos tener en cuenta el punto de partida y la meta que la Escritura fija para la conversión.

El punto de partida de la conversión

Como punto de partida de la conversión (*terminus a quo conversionis*) la Escritura enumera los caminos del mal (Jer 26:3; Eze 33:11), el endurecimiento (Jer 3:10; 5:3), la malicia (Jer 18:8), el error del propio camino (Stg 5:20; 1 Pe 2:25; Isa 53:6), las tinieblas y el poder de Satanás (Hch 26:18), un dios falso (Hch 14:15), el paganismo

(Hch 15:19). Así, según la Escritura, el punto de partida de la conversión es el estado de pecado, en que el hombre lleva su vida, desprovisto de todo poder espiritualmente bueno, en la ceguera del corazón, y en la perversidad de la voluntad como súbdito de Satanás cargado con la ira de Dios (Ef 2:3; 5:6; Ro 1:18), así apartado y lejos de Dios y de su reino (Ef 2:12), en el reino de las tinieblas (Ef 2:2,3). La verdadera raíz de toda la ruina en esta condición miserable es, según la Escritura, el pecado en cuanto que es una depravación de la naturaleza humana (Pr 14:34; Ro 5:12); y así la actividad de conversión debe comenzar también con esta corrupción de la naturaleza humana que habita en el hombre. Los dogmáticos afirman esto llamando al pecado el punto de partida formal de la conversión y a la conversión desde el poder de Satanás el punto de partida objetivo.

El objetivo de la conversión

La meta de la conversión (*terminus ad quem conversionis*) es, según la Escritura, por un lado, la luz, el estado de fe (Hch 2:18; Ef 5:8.9; vea 5:6). Note que en el pasaje de Efesios los hijos de las tinieblas y los hijos de la desobediencia se consideran lo mismo. Así, los hijos de la luz y los hijos de la fe son también los mismos, en quienes la fe es la fuente y la raíz de su vida interior. Este es el estado de fe, porque los muchos dones gloriosos en que uno se regocija son todos procurados solo por la fe (Gál 3:26; 3:14; Ef 2:8; Flp 3:9). Por otra parte, la meta de la conversión es también Dios (Hch 26:18; Lc 1:16,17; Jr 4:1), también el principal Pastor, Cristo (1 Pe 2:25). Por lo tanto, la meta de la conversión es un estado en el cual Dios es el Dios del hombre (Ef 2:12,18,22; 1 Pe 2:10) y el hombre está bajo la gracia de Dios (1 Pe 2:10; Ro 9:25). Pero ya que la venida y la conversión a Dios ocurre primero con la venida a la fe, los dogmáticos están completamente en lo correcto al llamar a la fe la meta formal de la conversión y a Dios y a Cristo la meta objetiva de la conversión. Apenas hace falta señalar que técnicamente la meta formal y la meta objetiva coinciden. Si el hombre primero llega a Dios por medio de la fe, también es Dios quien misericordiosamente da la fe.

La esencia de la conversión

De acuerdo con este punto de partida y objetivo de la conversión, la esencia de la conversión se define correctamente, como se indica en la tesis, como la transferencia del pecador del estado de pecado e ira al estado de fe y gracia. Así que tan pronto como hay siquiera una chispa de fe presente, la conversión ha ocurrido, aún si todavía faltan muchos frutos de la conversión. Por otra parte, falta la conversión donde, a pesar de los cambios externos de la vida y mucha adoración externa, aún una cierta formación cristiana, todavía falta la fe que justifica.

Así nuestros dogmáticos también definen la esencia de la conversión. Quenstedt escribe:

La conversión consiste en transferir a una persona no regenerada del estado de ira y pecado al estado de gracia y fe, del reino de las tinieblas al reino de la luz; hay actos preparatorios para la conversión, con respecto a los cuales se dice que la conversión finalmente ocurre.⁵¹⁸

⁵¹⁸ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. VII, secc. I, tesis XXII, p. 493.

Justo antes, hablando de cuándo se completa la conversión, y por tanto de la meta formal, dice: “La meta de la conversión en general es el estado de la fe”.⁵¹⁹ Y más aún:

En esta conversión el hombre que debe ser convertido recibe nuevos poderes, primero para reconocer los pecados que ha cometido hasta ahora, y luego para reconocer a Cristo y su mérito por el cual es librado de los pecados.⁵²⁰

Aquí Quenstedt pone en paralelo los dos poderes de los que habla completamente en paralelo mediante “primero, entonces”, lo que se demostrará que es completamente correcto en la siguiente discusión sobre la forma de conversión, ya que no nos atrevemos a decir que la fe es otorgada por poderes espirituales de otro lugar.

La relación de la conversión a la regeneración y al arrepentimiento

Ahora necesitamos definir la relación de la conversión con la regeneración y con el arrepentimiento de acuerdo a las Escrituras. Puesto que la conversión como la regeneración es esencialmente el otorgamiento de la fe, Gottfried Hoffmann define correctamente la relación de esta manera:

En efecto, la conversión coincide formalmente con la regeneración; pues ambas hablan de llevar una vida nueva, espiritual o de fe. Pero difieren en el sujeto y en los medios. Porque no se habla de la regeneración con adultos individuales, como la conversión, pero de infantes que renacen por el bautismo; pero la conversión solo ocurre por la palabra.⁵²¹

La prueba bíblica para la concordancia de ambos conceptos es especialmente 1 Pedro 1:23 comparado con 2:25. El hecho de que la santificación—que presupone la comunicación de nuevos poderes espirituales, se atribuye tanto a la regeneración (1 Pe 1:23) como a la conversión (1 Pe 2:25)—enseña que la una como la otra es esencialmente la comunicación de estos nuevos poderes espirituales.

Sobre la relación de la conversión con el arrepentimiento, dice Quenstedt:

Los sinónimos de la conversión son la vivificación (Ef 2:5,6), la regeneración (1 Pe 1:3), la creación de un corazón nuevo (Sal 51:12; Eze 36:26), también el arrepentimiento, que refleja la conversión no propiamente y *a priori*, sino se describe impropiamente y a partir del resultado que la sigue. Porque el arrepentimiento sigue a la conversión, la cual ocurre rápidamente con sus resultados que siguen.⁵²²

Y Gottfried Hoffmann dice:

⁵¹⁹ Ibid., tesis XXI.

⁵²⁰ Ibid., nota II.

⁵²¹ Gottf. Hoffmann, *Synopsis theol.*, de conversione, § 1, p. 643.

⁵²² Quenstedt, op. cit., tesis IX, p. 490.

El resultado inmediato (de la conversión) es el arrepentimiento, que también se llama conversión activa por parte, es decir, del hombre, según el pasaje: “Después que me aparté, me arrepentí” (Jer 31:18,19).⁵²³

Ahora, no hay ninguna diferencia doctrinal real cuando Quenstedt, Hoffmann, incluso König⁵²⁴ y otros consideran el arrepentimiento como la meta de la conversión, mientras que Musaeus y Baier discuten el arrepentimiento como una parte de su tratamiento de la conversión. La preocupación que Quenstedt y otros tienen aquí es que no hay ninguna cooperación espiritual en absoluto en el que debe ser convertido antes de su conversión. Como ya se ha señalado, la distinción aquí es simplemente entre conversión pasiva (intransitiva) y conversión activa (transitiva).

La conversión activa es la transferencia del hombre del estado de ira al estado de gracia y la actividad de gracia del Espíritu Santo por la cual convierte al hombre no regenerado de la incredulidad a la fe.⁵²⁵ Así la conversión activa se refiere a lo que Dios hace, pero no a la actividad del hombre. La conversión pasiva es el cambio espiritual en la mente y la voluntad obrado en el pecador por lo que Dios hace, y siempre presupone la conversión activa.

Ofrecemos esta presentación que se desvía de la de Baier y concuerda con la de Quenstedt por razones meramente didácticas, en primer lugar, para presentar las partes pertenecientes a la conversión, en segundo lugar, para discutir las antítesis importantes, y también por respeto a las presentaciones de los dogmáticos más antiguos que trataban menos con la conversión que con el arrepentimiento. Además, apenas necesita mencionarse que cuando el arrepentimiento es llamado el efecto de la conversión, ese solo sucede en el entendimiento de que inmediatamente con la acción divina de conversión sobre el pecador, los actos de arrepentimiento en el pecador también están presentes.

Tesis 2

La conversión en sí misma no es algo que se prolonga durante mucho tiempo; más bien, ocurre en un instante, pero los preparativos para ella pueden extenderse en un intervalo de duración variable.

La conversión, tomada estrictamente como el gran paso obrado por Dios desde el reino de las tinieblas al reino de la luz, sucede en un instante, pero es cierto que antes de este instante se obran todo tipo de cosas dirigidas a este fin en el pecador para que se convierta. Cuando se incluyen estas actividades preparatorias, también se puede decir que la conversión ocurre gradualmente (*successiva*). Quenstedt lo dice así:

Esta transferencia de un estado de ira a un estado de gracia ocurre en un instante, ya que es imposible para cualquier individuo estar al mismo tiempo incluso por un instante en un estado de ira y en un estado de gracia, al mismo tiempo bajo la vida y bajo la muerte. Porque la conversión se toma ampliamente, en la medida en que incluye todos los movimientos que vienen de la gracia de Dios dirigidos hacia la conversión; o en sentido

⁵²³ Hoffmann, op. cit.

⁵²⁴ König, *Theol. pos.*, § 512, p. 199.

⁵²⁵ Quenstedt, op. cit., tesis V, p. 489.

estricto, en la medida en que denota esa acción final, es decir, la transferencia de un estado de ira a un estado de gracia. Tomado en el primer sentido, la conversión tiene sus actos preparatorios que son graduales... Pero esta transferencia de la muerte a la vida, del estado de ira al estado de gracia propiamente es y se llama conversión, que solo Dios hace en un instante, como hemos dicho.⁵²⁶

Por lo tanto, hay que evitar aplicar el concepto de la conversión sucesiva en el sentido estricto y esencial, enseñando y predicando como si en cualquier momento una persona pudiera ser medio inconversa, pero ya medio convertida, como si pudiera día a día llegar a ser más y más vivificada, hasta que esté plenamente vivificada, viva y convertida. Esa es la teoría fundamentalmente errónea del avivamiento del pietismo y del metodismo, que está completamente enferma con el sinergismo.

Puesto que la causa interior de la que Dios convierte es la gracia, era natural que las personas llevaran la ley de la sucesión también a la gracia, que siempre es la misma, y según las diversas formas en que la gracia actúa, hablaban también de variedades graduales de gracia. Así es ya en Agustín.⁵²⁷

El concepto de los dogmáticos luteranos de la “gracia preveniente”, etc.

La gente acostumbra distinguir principalmente entre la gracia asistencial y la gracia residente. La primera obra sobre el hombre desde fuera; la segunda es la gracia en cuanto entra en el hombre y vive en él con sus efectos espirituales. La gente distingue aún más la gracia que ayuda como gracia preveniente, gracia preparatoria, gracia que enciende, gracia que obra y gracia que completa.

Quenstedt así divide la gracia asistencial. Baier, sin embargo, se desvía de este enfoque. Sin tener la división principal en gracia asistente y gracia residente, él distingue la gracia preveniente, la gracia operativa y la gracia cooperadora.⁵²⁸ La gracia cooperadora es por lo demás con toda la justicia y el énfasis necesario referido a la persona ya convertida que está comprometida en la santificación, porque solo en la persona convertida se puede hablar de cooperación desde los poderes dados en la conversión.⁵²⁹ Sin embargo, es evidente que Baier entiende su gracia cooperadora como la gracia completadora de Quenstedt. Pero Baier y, antes de él, Musaeus tenía un tinte sinérgico, por decirlo suavemente.

1. Quenstedt describe la primera de las cinco etapas de la gracia, la gracia preveniente, de esta manera:

La gracia inicial o preveniente es.... el manejo universal de la buena voluntad divina por la cual el Espíritu Santo ofrece a la persona no regenerada el objeto salvífico por medio de la palabra, ya sea leída o escuchada, y elimina su inutilidad e incapacidad, naturalmente innata en todos.⁵³⁰

⁵²⁶ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VII, secc. I, tesis XXII, nota I, p. 493.

⁵²⁷ Vea Chemnitz, *LT*, 1:241s.

⁵²⁸ Baier, *Compendium*, parte III, cap. IV, § 37, p. 435.

⁵²⁹ FC DS II:62,63, *Libro de Concordia*, pp. 574,575.

⁵³⁰ Quenstedt, op. cit., tesis XXV, p. 494.

Se refiere a Chemnitz:

Por tanto, cuando leemos, oímos y consideramos el llamamiento del evangelio, cuando nuestra conciencia lucha con la palabra y anhela la fe según las palabras: “Ayuda mi incredulidad” (Mc 9:24), no debemos dudar de que el Espíritu Santo ha venido a nosotros con su gracia.⁵³¹

La gracia preveniente se basa en 2 Corintios 3:5; Filipenses 1:6; 1 Corintios 4:7; y Salmo 21:4. Sobre la base de estos pasajes, Chemnitz dice:

Por lo tanto, sobre la base de estos testimonios de la Escritura, Agustín afirma correcta y verdaderamente en contra de los pelagianos que comenzar no está en nuestro poder, ni el surgimiento de buenas intenciones proviene de nuestro propio esfuerzo, sino que el pensamiento santo, las buenas intenciones, el anhelo o el deseo de bien (ya que la introducción de su *De Dogmatibus Ecclesiasticis*, 44[MPL 58:991] lo describe de esta manera) son el don misericordioso y la acción del Espíritu Santo. Y en aras de una enseñanza correcta, llama a esta gracia “preveniente”.⁵³²

Así se le llama gracia preveniente porque es más temprana que todas nuestras decisiones independientes.

2. Gracia preparatoria (también posterior)

es el manejo universal de la buena voluntad divina por la cual el Espíritu Santo, por la palabra, restringe y frena la resistencia natural y actual, simple y fácilmente vencida del hombre no regenerado directamente contraria a las cosas espirituales, para que no se vuelva estudiada y obstinada.⁵³³

Un ejemplo de resistencia natural rota por la gracia preparatoria es Pablo (1 Ti 1:13; Hch 9:4). La “estudiada y obstinada resistencia” estuvo allí donde lo que era evidente, lo que se demostró tan convincentemente en las Escrituras, que uno no sabía cómo refutarlo, fue sin embargo obstinadamente negado. Dice Chemnitz sobre este punto:

Agustín, para distinguir y enseñar, llama a este grado de gracia “gracia preparatoria”. Porque nuestras mentes y nuestra voluntad son preparadas por el Señor para que no rechacen al Espíritu Santo, sino consientan y obedezcan.⁵³⁴

Baier tiene una presentación más sencilla y hace que la gracia preparatoria equivalga a la gracia preveniente tal como la toma, es decir, como una infusión del pensamiento santo y de los deseos piadosos, en la medida en que tanto el espíritu como la voluntad están preparados en cierta medida para captar las bendiciones espirituales o para avanzar hacia emociones santas adicionales. Pero Baier observa que otros tienen la gracia preparatoria añadida a la gracia preveniente como la gracia que gradualmente

⁵³¹ Ibid., p. 178.

⁵³² Chemnitz, *LT*, 1:423.

⁵³³ Quenstedt, op. cit., tesis XXVI, p. 495.

⁵³⁴ Chemnitz, *LT*, 1:246.

mueve al hombre a prestar atención al llamamiento. Pero los hechos son estos: Quenstedt refiere la gracia preveniente solo al conocimiento, la gracia preparatoria solo a la voluntad:

Por eso el hombre antes de la conversión es absolutamente inútil e incapaz de nada espiritual (1 Corintios 2:14). Pero la gracia preveniente le lleva a los medios adecuados de conversión y a aquel que hasta ahora estaba espiritualmente muerto se le ofrece la palabra que tiene en ella el poder de convertir (Ro 1:16) y elimina su incapacidad natural y su inutilidad para las cosas espirituales, que es común a todos; pero una vez que esto es removido, todavía queda en el hombre la resistencia natural y real, directamente contraria a todo lo espiritual, que la gracia preparatoria viene para refrenar y obstaculizar.⁵³⁵

Baier, por otro lado, combina ambos, conocimiento y voluntad: “Por esta palabra se entiende la inspiración del primer pensamiento santo y de los deseos piadosos de Dios.”⁵³⁶

3. La gracia que enciende produce por la agencia de la palabra en el que se convierte un conocimiento externo de lo que se debe creer y la aprobación histórica del evangelio; también provoca una confianza general en Dios y por la agencia de la ley un cierto dolor por el pecado. Los sinónimos de la gracia que enciende son la gracia que atrae y llama (*gratia trahens et pulsans*). Quenstedt, que hace que la gracia que enciende suscite una “contrición y remordimiento por los pecados cometidos en los deseos sensuales”,⁵³⁷ obviamente considera este dolor por los pecados solo como superficial, físico, pero no como verdadera y profundamente espiritual.

4. La gracia operativa muy apropiadamente hace avanzar aún más la conversión iniciada en los pasos anteriores. Según Dannhauer:

Más allá de encender, asentir, desear y tener poderes para creer, logra la conversión (Lc 8:13; 13:17; Hch 13:48; 2:37), y abre el corazón (Hch 16:14; 24:25), ablanda la roca (Eze 11:19; 36:26; 2 Co 3:3).⁵³⁸

5. La gracia que completa es, según Quenstedt:

Aquel manejo universal de la buena voluntad divina por el cual el Espíritu Santo, por medio de la palabra, obra, produce y completa el reconocimiento de los pecados, el remordimiento del corazón y el acto de fe en el hombre.⁵³⁹

En relación con todo este arreglo hay que decir:

1. La manera en que este arreglo de los varios pasos de la gracia fue expandido es totalmente diferente con los dogmáticos más antiguos (Chemnitz)

⁵³⁵ Quenstedt, op. cit., tesis XXV, nota III, p. 495.

⁵³⁶ Baier, op. cit., § 37, nota, p. 435.

⁵³⁷ Quenstedt, op. cit., tesis XXVII.

⁵³⁸ Dannhauer, *Hodosophia*, phaen IX, tab. ad, p. 856.

⁵³⁹ Quenstedt, op. cit., tesis XXIX, p. 497.

que con los últimos dogmáticos (Quenstedt y otros). Los primeros querían prevenir el pelagianismo (vea arriba Chemnitz sobre la gracia preveniente), y los segundos querían explicar el proceso de conversión, o oponerse al calvinismo, que alguna vez ocurrió en formas equívocas.⁵⁴⁰

2. Ciertamente, los dogmáticos como Quenstedt no consideraban la conversión en sí misma como algo gradual, por lo que no querían hablar de un hombre más o menos convertido o gradualmente convertido; pero si uno no tomara mucho de lo que organizaron como expresado de manera contingente y con términos inadecuados, entonces tenemos partes de la conversión antes de la conversión.⁵⁴¹

3. Las etapas organizadas por los dogmáticos se contradicen entre sí. Quenstedt tiene la incompetencia del intelecto terminando en la primera etapa, la oposición de la voluntad en la segunda etapa, y ambas a través de la palabra (¿a través del mero sonido?). En la tercera etapa, que se supone que es un avance, primero viene una comprensión externa de las Escrituras, la aprobación histórica, etc. ¿Cuál fue entonces la forma en que la incompetencia y la oposición terminaron por medio de la palabra en las etapas anteriores? La manera no podía ser que en estas etapas la palabra obrara material y mágicamente sobre el hombre, sino solo de esta manera que, aunque solo fuera de manera imperfecta, el entendimiento humano se abriera a través de la gracia de Dios (pues las obras de la palabra son morales) y así la incapacidad natural terminara por el conocimiento inicial. Ahora, no hay obras inmediatas de la gracia, sino solo mediatas por la palabra, y otra vez no hay otras operaciones a través de la palabra que morales en un sentido general, aunque sobrenaturales. Por lo tanto, lo que Quenstedt pone en la tercera etapa debe necesariamente comenzar ya en la primera y no es, entonces, un fruto de la primera y segunda etapa.

4. La gracia que completa, que entonces produce realmente la fe, ya no puede distinguirse de la gracia residente como una etapa de la gracia asistencial, porque en y con el otorgamiento de la fe el Espíritu Santo también mora en el hombre como un don.

Resumimos brevemente nuestra explicación de la forma de conversión: La conversión, tomada estrictamente como dotar con fe y una transferencia del estado de miseria al estado de gracia, ocurre en un instante. Este instante es precedido por operaciones que apuntan a la conversión. Estas operaciones son: (1) que Dios por su ley abre los ojos del hombre y le presenta su ruina y su condenación, también lo llena de terrores del juicio de Dios y de una cierta angustia por su condición pecaminosa; y (2) que Dios también hace que el hombre conozca el evangelio e incluso lo lleva a una cierta buena voluntad natural, es decir, por la impresión que el amor de Cristo ejerce sobre su alma natural.

De todas estas operaciones que preceden hay que decir:

⁵⁴⁰ Vea en Quenstedt el “resultado inevitable” de la Escritura y cosas semejantes.

⁵⁴¹ Por ejemplo, en Quenstedt, la confianza obrada por la gracia que enciende, en Dannhauer los poderes para creer dado en la gracia que obra, y aun en Baier el pensar santo y el deseo piadoso ya en la etapa de la gracia preveniente.

1. En estas obras y con ellas, Dios todavía no convierte genuinamente al hombre, porque lo hace primero al otorgarle la fe verdadera, la confianza salvadora en Cristo; pero Dios sí hace algo para la conversión. Así, tomado estrictamente, uno no puede decir acerca de un hombre aterrorizado por sus pecados que está incluido en la conversión, sino que, más bien, uno puede decir que es alguien a quien Dios quiere convertir.

2. Todo lo que precede a la conversión genuina, es decir, a la concesión de la fe, es muy bueno, en cuanto lo hace el Espíritu de Dios; pero si uno mira a la persona que aún no se ha convertido, todavía no hay nada bueno. No es algo que el hombre logra espontáneamente con su poder interior y su impulso interior, porque tal poder, impulso y espontaneidad están presentes por primera vez después de la vivificación que ocurre en la conversión misma como el otorgamiento de la fe. Por lo tanto, sería incorrecto decir que Quenstedt habla de un otorgamiento de poderes que ocurre en la conversión, en parte para el conocimiento de los pecados y en parte para el conocimiento salvífico de Cristo, si esto se entiende de tal manera que Dios en su actividad para la obra de la conversión primero da un poder verdaderamente espiritual para el conocimiento del pecado y luego el poder de la fe verdadera. Porque así se antepondría la vitalidad espiritual a la fe que, según la Escritura, es la fuente de toda vida espiritual. Sin fe el hombre sigue siempre muerto (Jn 6:33,35,53). De esta manera también el poder de dar vida sería atribuido a la ley, que obra el arrepentimiento que precede a la conversión real, mientras que la ley solo tiene el poder de matar (2 Co 3:6; Gál 3:21).

3. Los movimientos y procesos que preceden a la conversión real, obrados en el pecador desde fuera, como el conocimiento de los pecados, los terrores, incluso la tristeza, que por preceder a la conversión, aunque son necesarios, no son expresiones de nueva vida según su naturaleza en un sentido verdadero ni algo espiritualmente bueno según su valor, encuentran su cumplimiento en los procesos verdaderamente espirituales del arrepentimiento, que comienza inmediatamente con la conversión como actividad de Dios (*conversio activa*). Porque una persona espiritualmente viva dotada con fe, puesto que tiene el amor que viene de la fe, puede también tener un arrepentimiento verdaderamente espiritual y una tristeza divina por los pecados, ya que ahora también capta la redención en Cristo con una confianza obrada por Dios.

En lo que se ha dicho sobre el punto de partida y la meta de la conversión, es obvio que la conversión es necesaria para la salvación. La Escritura también expresa esto diciendo que el hombre antes de la conversión no puede esperar de él gracia ni misericordia (Isa 55:7; 2 Cr 15:4), ni perdón (Mt 13:15; Jn 12:40), ni ayuda (Mt 13:15), sino más bien castigo (Sal 7:12) y muerte (Eze 33:11,14; Stg 5:20; Lc 13:3,5). Pero al convertido Dios es misericordioso (2 Cr 15:4), le muestra misericordia (Isa 55:7), paciencia (Sal 7:12), y ayuda (Jn 12:40). Ellos obtienen el perdón (Isa 55:7; Mc 4:12; Hch 3:19), la redención de la muerte (Stg 5:20), y la vida eterna (Eze 33:11). Por consiguiente, la meta final de la conversión es que el hombre adquiera la gracia, el perdón, la vida y la salvación (Eze 18:32; 2 Cr 15:4; Isa 55:7; Mc 4:12). Pero esta es la meta final solo relativamente (*finis ultimus secundum quid*); por lo tanto, la meta absolutamente final (*finis ultimus simpliciter*) aquí como en todas partes es la gloria de Dios (Ef 1:6).

Los dogmáticos distinguen además de la meta final el objetivo más cercano o formal, que es la conversión intransitiva, la conversión pasiva, o el arrepentimiento. Y esto es correcto, porque la Escritura realmente dice que Dios convierte al hombre para que se arrepienta (Jer 31:18,19); hace que la siguiente meta esencial de la actividad de conversión de Dios sea la enmienda de la vida, o el arrepentimiento.

Ya se ha notado que nuestros dogmáticos a veces toman la conversión de manera más estrecha, a veces más amplia. Así, la Fórmula de Concordia incluye la santificación en la conversión.⁵⁴² Lo mismo hace Chemnitz: “Es algo muy diferente...”⁵⁴³ y “Atacan violentamente también la afirmación de Lutero, de que el hombre solo es pasivo con respecto a la regeneración, la renovación o la conversión”.⁵⁴⁴

Otras distinciones de los dogmáticos

Junto con esta distinción entre la conversión tomada amplia y estrictamente, los dogmáticos hacen otra distinción:

Mirando a las personas convertidas, la conversión es primera, de los incrédulos o de los no regenerados (Sal 22:27; Hch 9:35; 11:21; 14:15; 26:18); 1 Tes 1:9), o continuada, de los regenerados (Jer 31:18,19; La 5:21; Sal 51:14), o repetida o recuperada, de los regenerados que han caído y deben ser devueltos a una mente sana (Dt. 30:2; Jer 3:7,12,13; Eze 18:30,32; Joel 2:12,13; Mt 13:15; Mc 4:2; Jn 12:25).⁵⁴⁵

Si la conversión es tratada en la dogmática sin mayor especificación, entonces se entiende la primera conversión. Muchos dogmáticos solo distinguen la primera y la segunda conversión. En este último término entienden la conversión repetida.

Los calvinistas toman la distinción entre la primera y segunda conversión de una manera falsa, ya que entienden que la segunda conversión es la conversión continuada. Puesto que no aceptan que una persona electa pueda caer totalmente de tal manera que caiga de la gracia, naturalmente tampoco aceptan ninguna conversión genuina repetida.

Con referencia a la repetición de la conversión, la explicación de Calov no es completamente aceptable. Él dice:

No preguntamos de la segunda conversión, como la llaman, en la que un hombre, porque es (fue) regenerado, aunque haya caído en pecado mortal, cae de la gracia divina, pero tiene alguna mente, algún poder de voluntad, habiendo dejado el sacramento de la regeneración, no puede cooperar ni siquiera un poco para levantarse del pecado y escapar de las trampas del diablo, no descuidando la palabra y la oración; esto no es dudoso, ni es totalmente negado por nosotros.⁵⁴⁶

⁵⁴² FC DS II:70, *Libro de Concordia*, p. 576,577.

⁵⁴³ Chemnitz, *ECT*, 1;424; para toda la cita, vea la p. 276.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, I:451,452.

⁵⁴⁵ Quenstedt, op. cit., tesis III, p. 488.

⁵⁴⁶ Calov, *Systema*, tom. X, cap. IV, cu. I, p. 15.

A eso se debe decir: Si un hombre regenerado cae genuinamente de la gracia, entonces está de nuevo espiritualmente muerto y no debe ser distinguido del hombre que nunca fue regenerado. De nuevo se oscurece, de modo que ni siquiera puede ni quiere usar benéficamente el conocimiento histórico de la doctrina que le queda, sino su voluntad se dirige de nuevo contra Dios. Así con una auténtica caída de la gracia, el hombre no conserva “algunos poderes” de naturaleza espiritual; ni siquiera puede “cooperar”. Más bien, si él usa benéficamente el conocimiento que le queda, entonces esto ya es obra del Espíritu Santo convirtiéndolo, de la misma manera si él tiene la voluntad de enmendar su vida otra vez. Una demostración más detallada de esta verdad vendrá en la siguiente tesis.

Tesis 3

Así como la razón por la que Dios convierte a una persona es solo su gracia y el mérito de Cristo y no ningún mérito de la persona, así también la conversión es solo y exclusivamente la obra del Espíritu Santo y tiene lugar sin la ayuda de la persona que debe ser convertido, la cual, por el contrario, es totalmente pasiva en la conversión.

Las Escrituras identifican como las razones que mueven a Dios a convertir a una persona la misericordia que está en Dios y el mérito de Cristo, que está fuera de Dios (Ef 2:4,5,7; 1 Cor 1:4).

Según la Escritura, el medio de conversión es la palabra, incluyendo la ley y el evangelio, pero de tal manera que no la ley sino solo el evangelio tiene el poder de convertir y salvar (1 Co 1:21; Ro 1:16). Baier también menciona la cruz como un medio de conversión; pero la llama solo un medio indirecto, en la medida en que insta al uso diligente de la palabra (Isa 28:19).

La Escritura enseña que solo Dios convierte, ya que lo dice directamente (Jer 31:18; La 5:21) y también indirectamente lo indica, es decir, diciendo que Dios quita todo lo que dificulta la conversión y da todo lo que conduce a la conversión. Dios vuelve el corazón a su palabra (Sal 119:36), da entendimiento de su palabra (Sal 119:34), da ojos para ver y oídos para oír (Dt 29:4), da arrepentimiento para que conozcamos la verdad (2 Ti 2:25), da entendimiento de los secretos de su reino (Lc 8:10), abre los ojos para la conversión (Hch 26:18), abre el corazón y llama la atención a su palabra (Hch 16:14), da la habilidad de pensar algo bueno (2 Co 3:5), da buena voluntad y acción (Flp 2:13). La Escritura también indica esto en aquellos pasajes que testifican que el hombre natural antes de la conversión está espiritualmente muerto (Col 2:13; Ef 2:5), no sabe nada espiritual (1 Co 2:14; Ef 4:18; 5:8), no puede querer nada bueno (Ge 6:5; Ro 3:11; 8:6,7), y por lo tanto no puede hacer ni siquiera lo más mínimo para su conversión. Así, en la conversión el hombre es solo el objeto sobre el que Dios trabaja; él es, como lo expresan los dogmáticos, meramente pasivo en la conversión.

Antítesis al monergismo divino en la conversión

Los que se oponen aquí son los pelagianos, semipelagianos, papistas, socinianos, anabautistas, arminianos, sinergistas de los siglos XVI y XVII, racionalistas, sectas modernas (bautistas, metodistas) y teólogos modernos casi sin excepción.

Los pelagianos crasos describen todos los poderes para la conversión como naturalmente inherentes al hombre. Pelagio lo explica:

El libre albedrío está en todos (cristianos, judíos y gentiles) igualmente por naturaleza, pero solo en los cristianos es asistido por la gracia... Por lo tanto, ellos (judíos y gentiles) son juzgados y condenados porque, puesto que tenían libre albedrío por el cual podrían haber llegado a la fe y merecido la gracia de Dios, usaron mal la libertad que les fue concedida.⁵⁴⁷

Los más refinados de los pelagianos, los semipelagianos (masilianos), consideran que un anuncio divino definitivo es necesario para la conversión. Ellos (Juan Casiano y otros) explican que el hombre está ciertamente espiritualmente enfermo pero no muerto espiritualmente; ciertamente no puede ayudarse a sí mismo, pero puede desear la ayuda del médico (así puede percibir sus defectos y la necesidad de sanarlos); por lo tanto, puede hacer un comienzo, que es muy débil, hacia la conversión con sus poderes naturales, pero la conversión genuina solo viene con la ayuda de Dios. Decían, según Agustín: “El principio de la fe viene de nosotros, el completarse de la fe viene de Dios”. Casiano lo explica:

La declaración del apóstol (Ro 2:14) revela claramente que la raza humana después de la transgresión no perdió el conocimiento del bien... El Señor reprochó a los fariseos, indicando la posibilidad de que el bien estaba en ellos. Pero, ¿por qué, dice (Lc 12:57), no juzgan ustedes mismos lo que es bueno?... Por lo tanto, no se puede dudar que todas las semillas de los poderes naturales del alma fueron insertadas por la bondad del Creador, pero a menos que sean despertadas por la ayuda de Dios, no pueden ser llevadas a un aumento de la perfección... El libre albedrío siempre permanece en el hombre y puede despreciar o amar la gracia de Dios... Pero para que lo que fue concedido por la bondad del Creador pueda ser más claramente evidente, a veces aparece primero la voluntad del bien, la cual, sin embargo, a menos que sea dirigida por el Señor, no puede ser llevada a la realización de esos poderes. El apóstol es testigo, diciendo: “El querer el bien está en mí, pero no el hacerlo” (Ro 7,18).⁵⁴⁸

Los papistas siguen a los semipelagianos y se aferran totalmente a su pelagianismo más refinado, aunque a menudo lo han rechazado con palabras.⁵⁴⁹ A lo sumo se puede decir que los papistas ni siquiera tienen lo que tomaron de los semipelagianos, que “a veces” el hombre espontáneamente y con su propio poder comienza la obra de la conversión y que posteriormente se añade el Espíritu Santo con su ayuda, sino solo han tomado que en el hombre hay todavía buenos poderes espirituales con los que coopera para la conversión, tan pronto como la gracia lo impulse y lo ayude. Una frase del Concilio de Trento basta para caracterizar el pelagianismo de los papistas:

CAN. IV. Si alguno dijere, que el libre albedrío del hombre movido y excitado por Dios, nada coopera asintiendo a Dios que le excita y llama para

⁵⁴⁷ Pelagio, *Ad Innocentium*; vea Münscher, *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte*. I, p. 387.

⁵⁴⁸ Cassiano, *Collationes patrum Sceticorum XXIV, collationes*, conversaciones que tuvieron Cassiano y su amigo Germanus durante su estadía en los monasterios orientales con los doctos entre los monjes; citado en Münscher, op. cit., pp 412ss.

⁵⁴⁹ Vea Ap. IV:19, *Libro de Concordia*, p. 80,81; Ap. XVIII:2, *Libro de Concordia*, p. 219.

que se disponga y prepare a lograr la gracia de la justificación; ... sea excomulgado.⁵⁵⁰

Los socinianos no reconocen ningún pecado original y, por lo tanto, tampoco ninguna conversión, sino solo la mejora diaria de la vida a partir del poder propio. Ellos de hecho llaman a esto conversión y explican: “Toda influencia de la gracia divina en la conversión del hombre se limita al anuncio del evangelio, en el que Dios ofrece sus promesas a los hombres si quieren recuperarse y renovarse”.⁵⁵¹ Sí hablan del hecho de que la conversión debe ser atribuida a Dios y al Espíritu Santo; con eso no quieren decir una obra sobrenatural del Espíritu en el hombre por medio de la palabra, sino solo la predicación externa de la palabra, a la que describen como teniendo un efecto puramente moral, es decir, como solo obrando por la enseñanza, la instrucción, el probar y el convencer, como cualquier otro escrito humano. El hombre es el único que hace el comienzo de la conversión y debe hacerlo; pero después Dios ayuda, ya que da al hombre el Espíritu Santo, que sella las promesas evangélicas que se le hacen. Así lo dice el *Catecismo Racoviano*:

¿Se deja (el libre albedrío) en nuestro control para que de esta manera podamos someternos a Dios? Precisamente.⁵⁵² Esa ayuda divina es doble, interior y exterior...⁵⁵³ Pero, ¿qué es la ayuda exterior? Hay promesas y amenazas, de las cuales las promesas tienen una fuerza mucho mayor...⁵⁵⁴ Pero, ¿Qué es la ayuda interior? Es, sin duda, cuando Dios sella lo que ha prometido en el corazón de los que le obedecen...⁵⁵⁵ Sin embargo, esos poderes (es decir, los poderes naturales comunes a todas las personas) no son tan pequeños que, si un hombre lo desea, con la ayuda divina no sea capaz de cumplir con la voluntad divina.⁵⁵⁶

Völkel explica:

Se nos recuerda divinamente y se nos insta a buscar la rectitud mientras deseamos ajustar todo nuestro ser en sumisión a Dios. Pero este estímulo sería innecesario si nuestra voluntad estuviera tan obligada a buscar la virtud o la fealdad del crimen, que necesariamente nos impulsara a cultivar la rectitud o nos acelerara a amar la impureza.⁵⁵⁷

Y Schmalz escribe:

Es cierto que el Espíritu Santo no obra nada en la persona que no actúa adecuada y sumisamente. De ahí que se establezca que el libre albedrío, aunque no sea la primera y más poderosa causa de conversión, es sin embargo una causa tal que sin ella nunca habrá conversión.⁵⁵⁸

⁵⁵⁰ Chemnitz, *ECT*, 1:410; <http://www.multimedios.org/docs/d000436/p000001.html#0-p0.5>

⁵⁵¹ Ostorodt, *Instit.*, cap. 34; vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VII, secc. II, cu I, antítesis IV, p. 503.

⁵⁵² *Racovian Catechism*, cu. 422, p. 864.

⁵⁵³ *Ibid.*, cu. 428, p. 904.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, cu. 429, p. 904.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, cu. 430, p. 905.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, cu. 427, p. 900.

⁵⁵⁷ Völkel, *De vera religione*, lib. IV, cap. I; Vea Scherzer, *Collegium anti-Socinianum*, disp. LXXV, p. 611.

⁵⁵⁸ Schmalz, Disp. VII c., Franz; vea Scherzer, op. cit., p. 612.

Los arminianos son muy cercanos a los socinianos, al menos también enseñan una cooperación del hombre en la conversión. Limborch escribe:

¿Dice usted: Por lo tanto, la gracia no es la causa principal de la salvación?
Respondo: No es solitario, pero es primario; porque la cooperación del libre albedrío por gracia es la causa primaria; porque a menos que el libre albedrío sea despertado por la gracia preveniente, no puede cooperar con la gracia.⁵⁵⁹

Por lo tanto, no se requería una vivificación y equipamiento con poderes espirituales no antes presentes, sino solo un estímulo y dar vigor a un poder ya presente en el hombre y, por lo tanto, cooperando. Los racionalistas vulgares son como los socinianos.⁵⁶⁰

Los sinergistas de la iglesia luterana comenzaron con Melanchthon, quien inicialmente en la primera edición de su *Loci* estuvo de acuerdo con Lutero, pero luego en ediciones posteriores agregó una cierta cooperación del hombre en la conversión:

Por este error (de los maniqueos) la gente se extravía y se le enseña que el libre albedrío puede hacer algo... Por lo tanto, algunos de los antiguos lo dicen de esta manera: El libre albedrío en el hombre es la capacidad de aplicarse a la gracia, es decir, nuestro libre albedrío escucha la promesa, trata de asentir a ella y rechaza los pecados que son contrarios a la conciencia. Esas cosas no ocurren en los demonios. Por lo tanto, debemos considerar la diferencia entre los demonios y la raza humana. Además, estos puntos se hacen más claros cuando se considera la promesa. Puesto que la promesa es universal y puesto que en Dios no hay voluntades contradictorias, es necesario que haya alguna causa dentro de nosotros para la diferencia en cuanto a por qué Saúl es rechazado y David recibido, es decir, debe haber una acción diferente por parte de los dos hombres.⁵⁶¹

Los seguidores de Melanchthon se hundieron en el pelagianismo burdo. Victorin Strigel,⁵⁶² en la disputa con Flacio el 2 de agosto de 1560, explicó:

Tales poderes naturales se dejan en el hombre antes de la regeneración que puede de alguna manera prepararse para la gracia, aplicarla a sí mismo y asentir a las promesas divinas, aunque sea débilmente.⁵⁶³

Siguiendo a Melanchthon, tiene muy explícitamente tres causas de conversión: “Por lo tanto, estas tres se unen en la conversión: el Espíritu Santo... y la voz de Dios de que se piensa y la voluntad del hombre”.⁵⁶⁴

⁵⁵⁹ Limborch, *Theol. christ.*, lib. IV, cap. XIV, § 21; en Hagenbach, *Dogmengeschichte*, p. 578.

⁵⁶⁰ Vea Bretschneider, *Handbuch d. Dogmatik*, vol. II, § 184,185, pp. 538s.

⁵⁶¹ Melanchthon, *Loci communes*, p. 44.

⁵⁶² Victorin Strigel, un estudiante de Melanchthon, nació en 1524, Fue profesor en Jena, Leipzig y Heidelberg. Murió en 1569.

⁵⁶³ Vea Quenstedt, op. cit., parte II, cap. III, secc. II, cu. II, antítesis IX, p. 189.

⁵⁶⁴ Proposición 5 en la disputación con Flacio; vea Münscher, op. cit., vol. 2, 2, p. 434

Así también los sinergistas posteriores como Horneius, Dreier y Latermann. La explicación de Dreier caracteriza su posición:

Es bueno observar que podemos y debemos cooperar, no solo cuando el Espíritu Santo ya ha completado la conversión, sino cuando solo ha comenzado la regeneración y la renovación.⁵⁶⁵

Lo mismo dice Calixto:

En la medida en que (el libre albedrío) se mueve y despierta, realmente actúa puramente pasivamente. Pero después de haber sido movido y despertado, funciona en virtud de la gracia conmovedora y excitante que se da divinamente cuando se escucha y se entiende el evangelio.⁵⁶⁶

La excusa que Calixto utiliza aquí para ocultar su pelagianismo se encuentra en Latermann en esta forma: “Ese hombre coopera con la gracia divina en la conversión por medio de los poderes concedidos por Dios”.⁵⁶⁷

Los teólogos modernos son en su mayoría sinergistas; con frecuencia son tales porque piensan que esa es la única manera en que pueden evitar la predestinación calvinista. Pero ellos buscan aún más diligentemente que los sinergistas más antiguos ocultar su sinergismo y pelagianismo.

Las pruebas habituales con las que los opositores tratan de apoyar su pelagianismo y sinergismo son éstas:

1. Las admoniciones divinas al arrepentimiento prueban que los hombres pueden cooperar para la conversión. Kromayer llama a esto “el primer argumento y obra maestra de los papistas”.⁵⁶⁸ En el lado papista razonan: Si el hombre no puede cooperar para la conversión, entonces no tiene sentido cuando Dios le exhorta al hombre a enmendar su vida. Pero estas admoniciones solo dicen lo que Dios exige. Por lo tanto, no deben ser tomadas legalmente, sino evangélicamente. Y finalmente la Escritura dice claramente que Dios debe convertirnos (Jer 31:18).
2. Según 1 Corintios 3:9, las personas son *συνεργοί*, compañeros de trabajo de Dios. Respuesta: El pasaje no habla de la conversión sino del ministerio de la predicación. Pero sí, a pesar de todo, uno quiere tomar una enseñanza sobre la conversión de ese pasaje, entonces al menos hay que tener en cuenta que Pablo no está hablando de gente no convertida, sino de gente convertida.
3. Los muchos pasajes que dicen que será salvo aquel que enmienda su vida, abre la puerta para Cristo (Ap 3:20 et al.), etc. Tales pasajes suponen, dicen, que el hombre desde su propio poder puede comenzar la conversión y cooperar para ello. Respuesta: Sin embargo, esto es simplemente una petición del principio. Además, Lutero señala en *La voluntad determinada* que, si los

⁵⁶⁵ Dreier, *Erörterung*, p. 647; vea Quenstedt, op. cit., antítesis X, p. 190.

⁵⁶⁶ Citado en Calov, op. cit., tom. X, p. 36.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 38.

⁵⁶⁸ Kromayer, *Theol. pos. polem.*, art. IX, tes. II, p. 541.

pasajes de los puntos 1 y 3 se utilizan para el synergismo, se deduciría de los mismos pasajes que el hombre no solo comienza la conversión, no solo coopera para la conversión, sino que puede realizarla completamente desde su propio poder.

“En la conversión el hombre es puramente pasivo”

La declaración bíblica de la teología ortodoxa contra todo el pelagianismo y synergismo dice: “En la conversión el hombre es puramente pasivo”. Johann Adam Osiander dice:

Horneius objeta haciendo una distinción entre el primer comienzo de la conversión y su progreso... Yo respondo: No solo en el comienzo de la conversión, sino también en su progreso el hombre está muerto, porque la gracia divina al menos prepara al hombre también en su progreso, de modo que no coopera, sino que está dispuesto pasivamente para recibir gradualmente los movimientos mayores de la gracia.⁵⁶⁹

De ninguna manera coopera el hombre para lograr la conversión. Solo después de su conversión el hombre está espiritualmente vivo. Anteriormente estaba muerto; ¿cómo debería ser capaz de cooperar? Si la voluntad humana cooperara de alguna forma en la conversión, incluso con poderes que ya le han sido concedidos, entonces la conversión ya no sería solo obra de Dios, y los pasajes que lo enseñan se derrumbarían. La afirmación de que la voluntad humana, después de haber sido estimulada por la gracia, en virtud de esta estimulación misma coopera en la conversión, se contradice a sí misma. Porque puesto que la cooperación es una obra espiritual, y así solo se puede esperar de la persona ya convertida y vivificada, atribuyen a la persona no regenerada lo que primero se obtiene por la conversión. Calov lo demuestra muy claramente:

Donde se inicia este tipo de conversión, allí todavía el sujeto debe ser convertido y regenerado, pero aún no está convertido y regenerado. De ahí que, antes de la conversión completa, se asignen al hombre buenas emociones, pensamientos santos, deseos piadosos, buenos impulsos para adquirir objetos espirituales, también la lucha del Espíritu contra la carne, etc., también συνέργεια y la cooperación para las acciones espirituales, al menos por los poderes suscitados por la gracia preveniente, para que por medio de ellos el hombre pueda cooperar en la realización de su propia conversión.⁵⁷⁰

Calov escribe esto contra J. Musaeus, quien dice:

Al hombre ahora dispuesto bajo la gracia de la conversión, en quien el Espíritu Santo ha comenzado la conversión por la palabra predicada y comprendida por el oído, se le dan buenas emociones, deseos piadosos, pensamientos santos.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Osiander, *Colloq. theol.*, parte IV, pp. 333s.

⁵⁷⁰ Calov, *Systema*, tom. X, art. I, cap. IV, cu. V, p. 145.

⁵⁷¹ Musaeus, *Der Jenaischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen und Kontroversien—auf Veranlassung einer verleumderischen Charteke* (Calov lo cita por su actitud mediadora bajo el título *Dn. Mediator*), (Jena, 1677), p. 430.

Estas expresiones de Musaeus son cuestionables y ofensivas contra el modelo de las palabras sanas. La mayoría de los teólogos las rechazaron; sin embargo, Musaeus también tenía seguidores entre los teólogos reconocidos. Así Baier, quien explica:

Se dice correctamente que el hombre es puramente pasivo en el comienzo de la conversión, aunque en el progreso de la conversión por medio de los nuevos poderes recibidos previamente está activo.⁵⁷²

También Kromayer usó estas expresiones de Musaeus, pero ya con mayor cuidado:

El hombre no puede traer nada a su conversión, sino al principio de la conversión es puramente pasivo; pero en el progreso él comienza a cooperar con la gracia divina, no colateralmente, sino subordinadamente.⁵⁷³

Si se pone en práctica lo “subordinado”, entonces no es otra cosa que el “ser puramente pasivo”, que es la condición esencial de la conversión.

Ahora Baier busca citar también a Chemnitz como su autoridad.⁵⁷⁴ Es cierto que Chemnitz dice: Pero cuando alguna chispa de ese poder ha sido encendida en nosotros a través del Espíritu, entonces la mente y la voluntad en el hombre hacen algo en asuntos espirituales.⁵⁷⁵

También dice:

Es muy diferente hablar de los poderes o facultades de la mente, la voluntad y el corazón del hombre antes de la conversión, antes de que haya comenzado a ser sanado y renovado por el Espíritu Santo, que cuando haya comenzado a ser sanado y renovado. Porque entonces (en este último caso), por el don y la operación del Espíritu Santo, hay presentes y siguen nuevos movimientos en la mente, la voluntad y el corazón.

En esta conexión, entonces, utiliza la frase conveniente para Musaeus:

También la sanación y la renovación en sí misma no es un cambio tal que se logra inmediatamente y se termina en un momento, sino que tiene sus comienzos y un cierto progreso por el cual crece en gran debilidad, se incrementa y se preserva. Pero no crece como los lirios del campo, que no trabajan ni se preocupan; sino que, en los ejercicios de arrepentimiento, fe y obediencia por la búsqueda, el pedir, el tocar, el esfuerzo, la lucha, etc., los comienzos de los dones espirituales se retienen, crecen y aumentan.⁵⁷⁶

Pero uno no debe pasar por alto el hecho de que en este pasaje Chemnitz no tiene en mente estricta y exclusivamente la conversión.⁵⁷⁷ En segundo lugar, protege sus

⁵⁷² Baier, op. cit., parte III, cap. IV, § 38, p. 436.

⁵⁷³ Kromayer, op. cit., p. 536.

⁵⁷⁴ Baier, op. cit., nota b.

⁵⁷⁵ Chemnitz, *ECT*, 1:436.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, Luthardt en su *Kompendium*, § 61, usa tales pasajes de Chemnitz como prueba de que Chemnitz enseña una cooperación del hombre en la conversión comenzada por el Espíritu Santo, compare las ediciones más viejas del *Kompendium* con la novena edición sobre este punto.

⁵⁷⁷ Vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VII, secc. II, cu. I, *obj. dial.* XII, p. 505.

declaraciones sobre el trabajo del hombre en la conversión después de los primeros incentivos del Espíritu Santo contra todo malentendido sinérgico diciendo:

No hay duda de que, cuando la palabra es leída, escuchada y ponderada y un hombre concibe el propósito y el deseo de aplicarla para sí mismo, cuando lucha con el descuido, la falta de fe, la terquedad, etc., estas son verdaderas obras y operaciones del Espíritu Santo.⁵⁷⁸

Es claro que en estos y otros pasajes que Baier cita, Chemnitz solo dice que, desde el primer momento de la obra de la conversión, la gracia de Dios produce ciertas emociones en el hombre en las que su espíritu y voluntad participan; pero Chemnitz no dice que después del primer comienzo de la conversión el hombre es tan activo a través de la gracia que al usar los impulsos del Espíritu coopera para que los primeros comienzos de la conversión lleguen a completarse.

Presentar el proceso de la conversión de esta manera es un error. La gracia convertidora ha obrado en el pecador muerto los primeros deseos débiles de ser diferente. Ahora bien, este deseo es ciertamente una actividad del hombre y, sin embargo, obrada por el Espíritu Santo. Ahora bien, ¿cómo se produce el desarrollo adicional? ¿Quizás de esta manera, que el hombre débilmente deseoso utilice y ejerza sinceramente este débil deseo que se le ha dado para que se haga más fuerte? Entonces ya tendría que haber en él un poder gobernante y dominante que excede ese débil deseo. Considerar el asunto de esa manera es pelagianismo y sinergismo. El proceso se lleva a cabo más bien de esta manera: Si el Espíritu ha dado al hombre el primer deseo débil, luego desea y en esa medida está activo; esta actividad no hace nada para hacer más fuerte el deseo y avanzar en el proceso de la conversión, sino Dios da cada deseo más fuerte, cualquier avance, y el hombre es solo receptivo y puramente pasivo.

Johann Adam Osiander tiene palabras excelentes sobre este punto:

La gracia preveniente no da al hombre el poder de hacer o cooperar en la conversión, sino la aptitud pasiva por la cual, habiendo sido refrenada la resistencia de la naturaleza corrupta, se vuelve receptivo a más gracia, mientras se completa la conversión. Porque el hombre es pasivo ante cualquier movimiento de gracia divina; de esto se deduce claramente que cuando recibe este movimiento (de gracia divina) no es capaz de cooperar con ese poder para una segunda consecuencia, ni tampoco coopera, pero después puede recibir ese segundo movimiento y tener pasivamente todos los antecedentes individuales de fe para el tercer movimiento, en la medida en que la conversión no sea completa.⁵⁷⁹

Igual de excelentes son las declaraciones de Dorsche.⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Chemnitz, *ECT*, 1:424.

⁵⁷⁹ Osiander, op. cit., p. 337.

⁵⁸⁰ Dorsche, *Judicium Argentoratense in causa Lautermanni*; vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VII, secc. II, cu. II, ecthesis VIII, p. 509. Joh. Georg Dorsche, nacido en Strassburg en 1597, fue profesor allí y en Rostock. Murió en 1659. Fue un combatiente valiente contra los reformados y los seguidores de Calixto desde el punto de vista estrictamente luterano.

Que nuestros escritos confesionales rechazan toda cooperación sinérgica del hombre para la conversión está claro en muchos pasajes de la Fórmula de Concordia.⁵⁸¹ Particularmente inequívoco es su veredicto sobre la frase escolástica y papista “En la conversión, la voluntad del hombre no es inactiva, sino que también hace algo”:

(Expresiones que se han usado para confirmar los errores respecto a las facultades del libre albedrío y así combatir la doctrina acerca de la gracia de Dios); es evidente por lo que se acaba de explicar que ellas no concuerdan con la sana doctrina, sino que son contrarias a ella, y por lo tanto, deben evitarse cuando hablamos de la conversión del hombre a Dios.⁵⁸²

Calov explica los pasajes de la Fórmula de Concordia que han sido interpretados a favor del sinergismo:

Pero porque la Fórmula de Concordia describe la obra de renovación iniciada en nosotros, que otros llaman la primera conversión; no es peligroso cuando dicen “iniciada”, porque debe continuar a lo largo de toda la vida, si es que en esta debilidad la renovación recién comienza, finalmente debe ser completada en otra vida. Se dice que en nosotros han comenzado nuevos poderes porque deben ser perfeccionados. Sin embargo, no se niega que después de la conversión el hombre es finalmente un *συνεργός*, ni se afirma que antes de su conversión el hombre es un *συνεργός* y coopera para su propia conversión. En ninguna parte enseña esto la Fórmula de Concordia, como afirman con confianza los nuevos sinergistas.⁵⁸³

En resumen: “comienzo” y términos similares se pueden aplicar a la conversión en la medida en que la conversión, que es genuinamente completa y es también el comienzo de la nueva vida; si el comienzo se entiende de esta manera, entonces no es falso decir que después del comienzo el hombre coopera. La afirmación es correcta cuando con comienzo se entiende la conversión completada; es falsa cuando se entiende el comienzo de la conversión misma. Por lo tanto, Calov tiene toda la razón en su juicio sobre Musaeus y Baier. Incluso Chemnitz no puede ser mencionado como un teólogo que está de acuerdo en este punto con Baier y Musaeus, puesto que es uno de los autores de la Fórmula de Concordia, que dice que después de la conversión el hombre coopera.⁵⁸⁴

Sin embargo, incluso esto, que el hombre es pasivo en la conversión, puede ser tomado sinérgicamente, es decir, cuando uno entiende que significa que el hombre por su poder y resolución tiene la intención al menos de dejar que la conversión, que él mismo no puede obrar, le suceda a él.⁵⁸⁵ Calov explica claramente que ser pasivo no puede ser algo propio del hombre:

Y sin embargo es apropiado que el Espíritu Santo obre esa no resistencia en nosotros, ya que la naturaleza del hombre debido a su concupiscencia

⁵⁸¹ FC DS II:44,77,86,87; *Libro de Concordia*, pp. 570,578,580,581

⁵⁸² FC DS II:86; *Libro de Concordia*, p. 580,581.

⁵⁸³ Calov, op. cit., tom. X, art. I, cap. IV, cu. II, p. 114.

⁵⁸⁴ FC DS II:88; *Libro de Concordia*, p. 581.

⁵⁸⁵ FC DS II:24,59; *Libro de Concordia*, pp. 566,574.

congénita y depravada se opone al Espíritu Santo, y no puede no oponerse a él (Ro 8:7).⁵⁸⁶

Romanos 8:7 dice que la mente pecaminosa es hostil a Dios y no puede someterse a la ley. Si el hombre natural no puede hacer esto, entonces mucho menos puede él naturalmente tener otra actitud hacia el evangelio sino una refractaria. Por lo tanto, no se puede hablar de que el hombre inconverso retire o reduzca su oposición natural y se disponga a ser pasivo hacia el arrepentimiento o hacia la actividad de la gracia convertidora a la fe.

Resistencia “natural” contra resistencia “maliciosa

Aquí tenemos las declaraciones de todos los dogmáticos de nuestro lado. Sin embargo, mientras que rechazan así que el hombre pueda renunciar a la oposición innata a la gracia convertidora, al menos los dogmáticos posteriores declaran que ciertamente pueden abandonar la creciente y maliciosa oposición a la gracia, que en lugar de oponerse maliciosamente solo se opone de la forma natural innata, ya que resistir naturalmente y resistir maliciosamente son ambos malignos, el hombre ciertamente tiene de la naturaleza el libre albedrío en las cosas malignas. Así, por ejemplo, dice Quenstedt:

La resistencia es natural o maliciosa. La resistencia natural el Espíritu Santo la quita por la gracia. El hombre, cuyo libre albedrío es competente en las cosas malas, no tiene límites en cuanto a la resistencia maliciosa, de modo que es capaz de resistir maliciosamente o no.⁵⁸⁷

Además, dice: “Pero el hombre no puede cooperar cuando Dios lo convierte, aunque puede resistir o no resistir,”⁵⁸⁸ y: “Yo respondo: Creer y recuperarse no está en la voluntad del hombre, sino resistir o no resistir”.⁵⁸⁹ Igualmente Baier dice:

Porque distinguimos entre resistencia maliciosa (que otros llaman... caprichosa) y la resistencia natural. . . La resistencia natural se reduce gradualmente por la gracia unida a la palabra de Dios en su conversión y finalmente es superada, de modo que, tomada en su totalidad, no impide la conversión. Pero la segunda es la resistencia maliciosa, que se suma a la resistencia natural y no es igualmente común a todas las personas no regeneradas, de modo que la gente puede mantenerse alejada de ella por los poderes del libre albedrío.⁵⁹⁰

Con referencia a estas declaraciones, hay que decir:

1. Los dogmáticos que hablan de esta manera no dan ningún tipo de definición clara de lo que realmente debe entenderse por resistencia maliciosa, de modo que se pueda determinar con precisión dónde cesa la resistencia natural y dónde comienza la resistencia maliciosa. Eso determinaría el *terminus a quo* y *ad quem* para ambos tipos

⁵⁸⁶ Calov, op. cit., cu I, p. 15

⁵⁸⁷ Quenstedt, op. cit., cu. I, *obj. dial.* XVIII, p. 506.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, cu. II, *ecthesis* V, p. 508.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, cu. III, *obj. dial.* VIII, p. 514; vea secc. I, tesis XXVI, nota, p. 495.

⁵⁹⁰ Baier, op. cit., § 39, d, p. 439.

de oposición. Presumiblemente los dogmáticos consideran como voluntaria la oposición de la persona que, a sabiendas y voluntariamente, se resiste a la gracia. Pero, ¿por qué se resiste una persona así cuando ya no puede bloquear el pensamiento de que su resistencia es injustificada y también es atraída por Dios a someterse a la gracia, incluso a la gracia? Por la sencilla razón de que para él la gracia es algo totalmente irritante y ofensivo que ni siquiera quiere. La mayor resistencia a la gracia concuerda bien con la mayor aversión y odio del hombre inconverso a la gracia y a las cosas divinas que la acompañan. Así, el que renunciara a su oposición voluntaria tendría que poseer el poder de arrancar la mayor vejación con todo lo divino y celestial de su corazón, o al menos mantenerlo en un nivel mínimo. Pero es obvio que eso es imposible para el hombre natural. Además, está el hecho de que el hombre que renunciara su oposición voluntaria y maliciosa a la gracia porque no pensaba que era correcto, en eso sería convencido de su propia justicia y sería formalmente impedido de la gracia y el verdadero arrepentimiento.

2. La aplicación del canon de que el hombre natural todavía posee un libre albedrío en el área de las cosas malvadas y puede elegir entre el mal y el peor está fuera de lugar aquí. Lo importante para quien se encuentra en estado de oposición voluntaria, en lo que se refiere a la conversión, no es en realidad solo una elección entre la oposición voluntaria y la oposición natural, sino entre la oposición maliciosa y la oposición no maliciosa, por lo tanto, entre hacer un mal y no hacerlo. En consecuencia, lo importante no es la elección en sí misma entre dos cosas malas, sino entre una cosa mala y una buena, en vista de la mejor actitud hacia la gracia. Pero precisamente esta elección, que se dice que hace el que es pasivo, los dogmáticos en otros lugares, también Quenstedt, niegan con razón al hombre natural.

3. Si es cierto, según la Escritura, que el hombre no puede dejar de lado su oposición natural por su propio poder, ¿cómo podría entonces dejar de lado la oposición natural intensificada de su propio poder o incluso reducirla de nuevo al nivel de la oposición natural? Esto parecería extraño si se explicara psicológicamente. Así uno es casi obligado a ponerse freno con el pensamiento: Hasta allí no me atrevo a ir, porque esa es una oposición voluntaria que puedo dejar de lado; ya es lo suficientemente mala que solo resisto naturalmente, porque eso no lo puedo cambiar. Pero, ¿qué es esto, que al menos quiero oponerme a la resistencia natural? Eso es querer la resistencia. No se puede pasar por alto que la resistencia voluntaria es del mismo tipo que la resistencia natural.

4. Uno puede explicar con dificultad cómo un hombre que, abstractamente hablando, va a tener la posibilidad de elegir entre la resistencia natural y la maliciosa por su libre albedrío, ahora en realidad debe renunciar a su resistencia voluntaria y reducirla a la resistencia natural. (1) El hombre en cuestión podría decir: No iré a la resistencia voluntaria; permaneceré con la resistencia natural. En este caso, al menos todavía quiere una resistencia natural y la confirma; y eso es resistirse a sabiendas y voluntariamente, por lo tanto, una resistencia maliciosa. (2) O el hombre podría decir: Quiero, si es posible, renunciar a este resistir contra mi mejor conocimiento para que no enfurezca a Dios y tal vez le ponga obstáculos en su camino. Esa sería una cualidad que uno no se atrevería a atribuir simplemente al libre albedrío sin establecer un sinergismo total y atribuir al hombre la habilidad de prepararse para la gracia. (3) O finalmente el hombre busca reprimir la resistencia voluntaria en él porque cree que así obtendrá algo ante Dios, por lo tanto, de la justicia propia, o porque le parece en algún aspecto u otro

más útil y ventajoso, como él escoge entre otras cosas y acciones puramente con respecto a su propio beneficio; en este caso toda su actividad se referiría solo a su libre albedrío, pero no a la conversión.

Así, en resumen, presionar la resistencia maliciosa hacia abajo a la resistencia natural ya (1) es en sí mismo una resistencia maliciosa, (2) con referencia a la conversión es sinergismo objetable, o (3) como un ejemplo y una especie de libre albedrío no tiene ninguna referencia a la conversión.

Por lo tanto, no es aconsejable seguir usando la resistencia voluntaria en el artículo de la conversión, de modo que uno dice con la Escritura que los que no son convertidos impiden su conversión por su mala voluntad y que esta mala voluntad es solo su culpa, no porque podrían haberlo hecho de otra manera (doctrina sinergista) sino porque viene de su corazón malvado (doctrina de las Escrituras). También no se debe atrever a olvidar que la resistencia natural también incluye la conciencia y la voluntad, o no sería moral sino solo física.

Tesis 4

La actividad de conversión de Dios es siempre eficaz, pero nunca es irresistible.

Puesto que Dios desea sinceramente la conversión y la salvación de todas las personas (1 Ti 2:4; Eze 18:23,32; 33:11; 2 Pe 3:9), y puesto que la palabra por la cual Dios obra en la persona que debe ser convertido es siempre poderosa (Isa 55:11; Ro 1:16), la eficacia convertidora del Espíritu Santo es siempre efectiva, es decir, no es una actividad para exhibición ni de ninguna manera una actividad insuficiente, sino que es una actividad que siempre quiere realmente llevar a cabo la conversión y que en sí misma siempre la llevaría a cabo.

Pero ahora, como se muestra en la Tesis 3, puesto que el hombre en la conversión es pasivo, la razón concluye naturalmente que entonces la gracia que convierte trabaja irresistiblemente y debe convertir al pecador contra su voluntad y sin su conocimiento. La Escritura contradice esa conclusión con los ejemplos (1) de aquellos que no quieren escuchar la palabra de Dios (Pr 1:24; Jn 5:40), (2) de aquellos que no quieren ni prestar atención ni recibir la palabra que escuchan (Zec 7:11; Mt 23:37), (3) de aquellos que no solo no reciben la palabra, sino también la desprecian (Lc 7:30; Hch 13:46). Tal resistencia sería imposible si la gracia que convierte fuera irresistible, porque entonces todos tendrían que ser convertidos.

Solo quedaría decir que la gracia es ciertamente irresistible; pero solo es irresistible con aquellos que se convierten genuinamente, y la razón por la que otros se oponen a ella no es que la gracia sea resistible, sino que la gracia irresistible, la gracia genuina de Dios, no trabaja seriamente en ellos. Pero de esa manera derribaríamos la verdad de las Escrituras de que la voluntad misericordiosa y convertidora de Dios se aplica a todas las personas y en todas partes es sinceramente intencionada, así correctamente entendida es siempre efectiva dondequiera que trabaje.

Por lo tanto, nuestra iglesia rechaza unánimemente la doctrina de una gracia irresistible. Así nuestras confesiones,⁵⁹¹ así nuestros dogmáticos. Quenstedt explica:

La gracia de la conversión que se ofrece y se aplica a todos a través de la misma palabra que se predica es resistible, ya sea en el primer acto de δύναμις o en el segundo acto del ejercicio.⁵⁹²

Y Hutter dice:

Hubo otros que dijeron que la voluntad del hombre no regenerado no está dispuesta en la conversión, de modo que el Espíritu Santo logra la conversión por medio de un vehemente arrastre, o por medio de la compulsión en los que no quieren y hasta resisten. Esta declaración realmente contiene algún tipo de mezcla de verdad y falsedad. Porque es verdad que un hombre vivo no puede por sí mismo hacer nada más que resistir al Espíritu Santo . . . Así también es verdad que algunos, cuando más se quejaban contra Dios, se convertían, como lo demuestra el ejemplo de Pablo. Pero es muy falso concluir: Los que no quieren y los que resisten se convierten. Porque es muy cierto que aquellos en quienes esa resistencia no cesa nunca se convierten a Dios.⁵⁹³

Así, Hutter rechaza decisivamente que el hombre se convierta contra su voluntad por una gracia irresistible.

La “gracia irresistible” calvinista

La iglesia calvinista ha hecho la declaración “La gracia convertidora es irresistible” una doctrina de la iglesia. Así lo dicen los cánones del Sínodo de Dortrecht, una de las asambleas eclesiológicas reformadas más significativas: “El poder de Dios que fortalece y preserva a los creyentes en la gracia es mayor de lo que la carne pueda vencer”.⁵⁹⁴ En particular, la causa de la gracia irresistible es doble: la causa formal es la imposibilidad de oposición, y la causa eficiente es la obra de Dios. Y así los del Palatinado se pronunciaron sobre los cánones de Dortrecht:

Dios obra la conversión por la prominente grandeza de su poder y por la eficacia de la fuerza de sus poderes, a la que todos pueden ser sometidos. Esa eficiente y poderosa obra de Dios puede ser llamada en el más alto sentido irresistible.⁵⁹⁵

Es una consecuencia necesaria de esta horrible falsa doctrina que los calvinistas deben añadirle la herejía adicional, que es igualmente horrible; Dios no trabaja seriamente para la conversión en todos los que no se convierten, es decir, en todos los no elegidos, que su eficacia convertidora no se extiende en absoluto a ellos.

⁵⁹¹ FC DS II:73,83, *Libro de Concordia*, pp. 577,580.

⁵⁹² Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VII, secc. II, cu. III, tesis, p. 510.

⁵⁹³ Hutter, *Loci*, loc. de conversione, cap. II, § de actionibus pure spritualibus, p. 284.

⁵⁹⁴ El Sínodo de Dortrecht, 1618, donde fueron representados Holanda, el Palatinado, Hesse, Nassau, Suiza, Escocia e Inglaterra. Citado en Quenstedt, op. cit.

⁵⁹⁵ Vea Quenstedt, op. cit.

Ciertamente sigue siendo un misterio para nosotros cómo puede ser que el hombre, que solo puede oponerse a la gracia, cuando se convierte, no se convierta por la fuerza y por la gracia irresistible, como confiesa la iglesia luterana según la clara doctrina de la Escritura. Nadie puede aclarar este misterio.

La dogmática sana nunca ha intentado seriamente aclarar este misterio. Especialmente los dogmáticos más antiguos están lejos de eso; y es solo de una manera injusta que muchos dichos que parecen ser un intento de resolver este misterio han sido atribuidos a los dogmáticos posteriores como tal intento. Los dichos que corren en esa dirección ciertamente no tienen la intención de resolver el misterio, sino solo de evitar la doctrina calvinista de la gracia irresistible. Por lo tanto, Heinrich Schmid malinterpreta cuando toma los dichos de Quenstedt y Hollaz sobre la inevitable eficacia de la palabra divina como si ambos dogmáticos quisieran explicar por qué un hombre se convierte y otro no, y que quien permanece inconverso retiene la culpa por ello, aunque no sea él, sino Dios que obra la conversión.⁵⁹⁶

Quenstedt explica:

En cuanto a los primeros movimientos por la gracia preveniente, son en efecto inevitables, porque no pueden ser impedidos ni hechos surgir, sin embargo, no son irresistibles, porque, aunque sus comienzos no pueden ser impedidos, pueden ser totalmente sofocados (Lc 4:22,28; Hch 24:25; 26:28).⁵⁹⁷

Y además dice:

Concedemos que el hombre está tan afectado por el primer movimiento suscitado por la gracia preveniente a través de la predicación de la palabra que la presencia de Dios no puede ser evadida y se siente algún impulso; pero de ahí no sigue ni es verdad: Si el primer movimiento de la gracia preveniente es inevitable, su resultado también es inevitable.⁵⁹⁸

Hollaz explica:

Cuando el hombre está muerto en pecado y vive despreocupadamente sin pensar en la conversión, el Dios muy bondadoso viene primero por medio de la palabra, ya sea escuchada o leída, guardada en su mente, y despierta buenos movimientos dentro de él, que los teólogos llaman inevitables, porque su presencia y su sentimiento no pueden ser evitados, lo que también podría llamarse en cierto modo irresistible por su origen y su sentimiento, ya que el hombre pecador no puede en modo alguno oponerse a su despertar a través de la palabra y el sentimiento, sino solo a su acuerdo con ellos.⁵⁹⁹

Se ve que Quenstedt y Hollaz ciertamente conceden una ineludible operación de la palabra, pero que solo hablan de eso para alejarse de una gracia ineludible, no para hacer comprensible cómo a través de la misma palabra que obra sobre hombres

⁵⁹⁶ Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, p. 459.

⁵⁹⁷ Quenstedt, op. cit., secc. I, tesis XXXI, p. 498.

⁵⁹⁸ Ibid., secc. II, cu. III; *obj. dial.*, IV, p. 513.

⁵⁹⁹ Hollaz, op. cit., parte III, secc. I, cap. VI, cu. 16, p. 318.

espiritualmente incompetentes, uno se convierte y el otro no. Así que Schmid les imputa, como si su explicación de la obra ineludible de la palabra tuviera este significado:

Según la noción de estos dogmáticos, la palabra de Dios, dondequiera que se oiga solo externamente, no produce inmediatamente la conversión misma a través de una obra de gracia ciertamente irresistible, sino más bien la libertad de la voluntad que pone al individuo en una posición en la que, en lugar de oponerse a la gracia como antes, la deja obrar en él.

Esta opinión equivale a lo siguiente: la persona que al principio solo se resiste es puesta por medio de la ineludible acción de la palabra en una posición casi neutra, posición en la que ahora puede o bien someterse a la gracia convertidora o bien oponerse a ella. Este pequeño hallazgo es hoy muy popular entre todos aquellos que tienen una mentalidad sinérgica, particularmente los atacantes sinérgicos de la doctrina bíblica y confesional de la elección. Una cita de Quenstedt aún puede mostrar que este pequeño hallazgo de una posición neutral era bien conocido por él, pero como algo obviamente contrario a las Escrituras. Él dice:

Bien advierte el Dr. Hülsemann... que es falso y pelagiano que permanece en el hombre excitado y movido por la gracia preveniente una indiferencia totalmente natural hacia ambos opuestos, es decir, querer ser convertido y no querer ser convertido. Tal indiferencia, dice, no se encuentra en ningún hombre.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ Quenstedt, op. cit., cu. I, *obj. dial.*, XXII, p. 507.

El arrepentimiento (De poenitentia)

Tesis I

El arrepentimiento significa que por medio de la gracia convertidora de Dios el hombre reconoce sus pecados y los lamenta, y por la fe se apropia el mérito de Cristo para alcanzar la justificación y la vida eterna.

La siguiente obra de la gracia convertidora de Dios (conversión activa o transitiva) es la conversión como estado del hombre (conversión pasiva o intransitiva) o el arrepentimiento. El arrepentimiento reproduce la palabra griega μετάνοια que significa propiamente un cambio de opinión, un cambio de mente. Μετανοεῖν significa pensar de otra manera, luego cambiar de opinión, particularmente cambiar de opinión con respecto al pecado (Hch 8:22; Ap 2:21,22; 9:20; ser afligido por el pecado (2 Co 12:21; Lc 17:3,4). Con más frecuencia, la palabra ocurre en el sentido más amplio de “convertirse” (Mt 3:2; 4:17; 11,20 Mc 6:12; Lc 10:13; 11:32; Hch 2:38; 2 Co 12:21). Μετάνοια ocurre con el mismo significado amplio (Hch 20:21; 11:18; 2 Co 7:10). En este sentido, μετάνοια, o arrepentimiento, es sinónimo de ἐπιστρέφω y ἐπιστροφή.

Sin embargo, la combinación de μετανοεῖν con πιστεύειν (Mc 1:15; Hch 20:21) muestra que originalmente la palabra solo incluía el cambio de mente acerca del pecado, por lo tanto, la contrición. Era muy natural que la palabra en el uso lingüístico del Nuevo Testamento asumiera el concepto más amplio según el cual también incluye la fe por medio de la cual se produce la conversión propiamente dicha. Donde la meta de μετανοεῖν y de μετάνοια se establece como salvación, la fe obviamente está incluida. Quenstedt escribe:

Observe esta regla teológica: Cuando al arrepentimiento se le atribuye el resultado de la remisión de los pecados... pero no hay mención explícita de la fe, en esos pasajes con la palabra arrepentimiento se debe entender toda la obra de la conversión.⁶⁰¹

Es claro que en este sentido más amplio μετανοεῖν es sinónimo de ἐπιστρέφειν. Porque, así como el perdón de los pecados y la salvación se atribuyen a μετανοεῖν cuando está solo, así también a ἐπιστρέφειν (vea Mt 13:15; Mc 4:12; Jn 12:40; Hch 28:27; Lc 22:32).

Así está seguro:

1. Que μετανοεῖν y ἐπιστρέφειν son los conceptos que designan el arrepentimiento y la conversión.
2. Ese remordimiento (*contritio*) por los pecados (Lc 15:7; vea 15:17, 18, 21; La 3:40; Joel 2:12, 13; 2 Co 12:21; 7:9; Lc 17:3,4) y la fe en el perdón de los pecados por la gracia de Dios (Hch 11:21; 26:18; Lc 22:32, donde πιστεύειν y ἐπιστρέφειν son completamente equivalentes) están en todas partes conectados con estos conceptos.

⁶⁰¹ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. IX, secc. I, tesis V, nota, p. 580.

3. Que en ninguna parte de la Escritura donde se hace referencia a la obra de arrepentimiento, de conversión, de venir a Dios, etc., se mencionan otras partes además de la contrición y la fe.

Así, las partes esenciales del arrepentimiento (*poenitentia*) son el remordimiento (*contritio*) y la fe (*fides*). Esto se desprende de los pasajes anteriores de las Escrituras. Así dicen nuestros dogmáticos, tanto los más antiguos como los más recientes. Hafenreffer dice: “¿Cuántas partes de arrepentimiento hay? Dos: (1) la contrición (2) la fe”.⁶⁰² Heerbrand escribe: “¿Cuántas partes de arrepentimiento hay? Dos. ¿Qué son ellos? Contrición y fe”.⁶⁰³ Urbanus Rhegius afirma:

El evangelio enseña el arrepentimiento, que es el afligirse desde el alma por los pecados cometidos, temer verdaderamente el juicio de Dios, para que el corazón se vuelva contrito y humilde, y al mismo tiempo crea firmemente que todos los pecados, sin importar cuántos sean, son perdonados por Dios a causa de los méritos de Cristo.⁶⁰⁴

Así lo dicen los otros dogmáticos; así lo dice también Quenstedt: “Lo que constituye el arrepentimiento tiene dos partes: la contrición y la fe (Hch 20:21; 26:18; Is 57:15)”.⁶⁰⁵ Así también nuestras confesiones.⁶⁰⁶

Quenstedt enumera estas cosas como prueba de las partes esenciales del arrepentimiento: (1) la naturaleza del arrepentimiento. El arrepentimiento se mueve entre el *terminus a quo*, la vida pecaminosa, y el *terminus ad quem*, a saber, Dios (Hch 14:15; 20:21; 26:18). El voltearse del *terminus a quo* ocurre por el remordimiento y la tristeza, así por la contrición; pero el tornarse al *terminus ad quem* ocurre según la Escritura solo por la fe. (2) La causa eficiente del arrepentimiento original, es decir, la justicia y la misericordia de Dios. La primera causa la contrición, la segunda causa la fe. (3) La causa ministerial. Dos cosas se predicán, la ley y el evangelio, así hay también dos partes esenciales del arrepentimiento, la contrición y la fe. El que especialmente la contrición es una parte esencial del arrepentimiento resulta de la conexión constante de la contrición con la fe (Mc 1:15; Hch 20:21). Como prueba de que la fe es una parte esencial del arrepentimiento, Gerhard enumera:

Que la verdadera fe en Cristo se requiere para la salvación no menos que el arrepentimiento, y es la segunda parte de ello, lo demostramos con estas pruebas:

- (1) El arrepentimiento es una obra “para vida” (Hch 11:18), por el cual se obtiene el perdón de los pecados (Jer 36:2; Hch 3:19), la gracia de Dios, la justicia... Pero no tienen esto aparte de la fe, sin la cual es imposible

⁶⁰² Hafenreffer, *Loci*, lib. V., stat. III, loc. V, p. 502.

⁶⁰³ Heerbrand, *Compendium*, de poenitentia, p. 255.

⁶⁰⁴ Urbanus Rhegius (propriadamente Rieger, líder, no Rex, rey) nació en 1489 en Langenargen por el Lago de Constanza. Fue ganado para la Reforma por los escritos de Lutero. Fue superintendente de Lüneburg, y murió en Celle en 1541. Citado de su obra *Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis* (1535), que fue considerado casi un escrito confesional y de hecho fue admitido por mandato del príncipe en el *Corpus doctrinae Wilhelminum* para Lüneburg y en el *Corpus doctrinae Julium* para Braunschweig.

⁶⁰⁵ Quenstedt, op. cit., tesis XI, p. 581.

⁶⁰⁶ CA XII, *Libro de Concordia*, p. 31.

agradar a Dios (Heb 1:6), sino más bien solo por la fe en Cristo se obtienen estos beneficios. Por tanto...

- (2) Aquello por lo cual el arrepentimiento verdadero y salvador se distingue del arrepentimiento falso y destructivo no se debe excluir de las partes esenciales del arrepentimiento verdadero y salvador. Pero es por la fe que se distingue el arrepentimiento verdadero y salvador del arrepentimiento falso y destructivo. Por tanto...
- (3) Todo lo que se requiere en la descripción del arrepentimiento verdadero y salvador como una parte esencial no debe ser excluido del número de las partes. Pero la fe se requiere como una parte esencial en la descripción del arrepentimiento verdadero y salvador (Mt 21:32; Mc 1:15; Hch 20:21; Mt 3:2; Hch 19:4), Por tanto...
- (4) Si la fe se borra del número de partes esenciales del arrepentimiento, entonces en la conversión no hay ningún *terminus ad quem*, ninguna distinción queda entre el arrepentimiento salvador y el destructivo, se quita fuerte consuelo de las conciencias asustadas, todo arrepentimiento será una obra de la ley y en consecuencia no será *μετάνοια εἰς ζωὴν, εἰς σωτηρίαν* (Hch 11:18; 2 Co 7:10); ya que todo eso es necedad, seguramente no se debe negar que la fe sea una parte del arrepentimiento.⁶⁰⁷

Ya que la contrición es conocimiento penitente del pecado y así tiene el pecado como su objeto, mientras la fe se apropia el mérito de Cristo y tiene el mérito de Cristo como su objeto, los dogmáticos llaman el pecado “el material del arrepentimiento de parte de la contrición” y el mérito de Cristo “el material del arrepentimiento de parte de la fe”.

La antítesis católicorromana

Los papistas enseñan contrario a la Biblia puesto que establecen como las partes esenciales del arrepentimiento la contrición del corazón, la confesión de la boca, y la satisfacción de las obras. El Concilio de Trento dijo:

Si alguno negare, que se requieren para el entero y perfecto perdón de los pecados, tres actos de parte del penitente, que son como la materia del sacramento de la Penitencia; es a saber, la Contrición, la Confesión y la Satisfacción, que se llaman las tres partes de la Penitencia; o dijere, que estas no son más que dos; es a saber, el terror que, conocida la gravedad del pecado, se suscita en la conciencia, y la fe concebida por la promesa del Evangelio, o por la absolución, según la cual cree cualquiera que le están perdonados los pecados por Jesucristo; sea excomulgado.⁶⁰⁸

El concilio ya insinúa que la contrición, que en el decreto se hace una parte del arrepentimiento, no es realmente lo que según la Escritura es la contrición. Pero Belarmino explícitamente dice:

⁶⁰⁷ Gerhard, *Loci*, tom 6, loc. XVI, § XLII, p. 236. Las pruebas de nuestros dogmáticos de las partes esenciales del arrepentimiento son todos, como es evidente de estos ejemplos, dogmatizantes y no puramente exegéticas.

⁶⁰⁸ Chemnitz, *ECT*, 2:571. El canon IV del sacramento de la penitencia. Traducción de <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento06.htm>

Porque el terror azotando el alma por la ley, que los luteranos llaman la contrición o la mortificación, no es correctamente contada entre las partes del arrepentimiento. Esta proposición es similar al Concilio de Trento, Sesión 6, cánón 6.⁶⁰⁹

Para anticipar brevemente, la contrición papista procede de los poderes naturales y por tanto es una actividad meritoria del hombre, a saber, que él mismo se entristece por los pecados y al mismo tiempo resuelve ya no cometerlos.

La cita del Concilio de Trento arriba dice que la fe según la doctrina papista no es una parte esencial del arrepentimiento. Asimismo, Belarmino dice: “La fe no es una parte del arrepentimiento, aunque es necesariamente requerida para producirlo. Esa proposición es también similar al Concilio de Trento”.⁶¹⁰ La fe que el Concilio de Trento y Belarmino tienen en mente aquí no es la fe que salva porque se apropia del mérito de Cristo sino la fe de que Dios es misericordioso, que bondadosamente considera el serio remordimiento del hombre y lo galardona con la justificación.

Los papistas buscan probar que la fe no es una parte esencial del arrepentimiento de las siguientes maneras:

1. En las Escrituras la fe se distingue del arrepentimiento (Mc 1:15; Hch 20:21); por lo tanto, no puede ser parte del arrepentimiento. Respuesta: En estos pasajes *μετάνοια* es un concepto parcial, que debe entenderse como remordimiento, y por lo tanto ambas partes esenciales del arrepentimiento se enumeran lado a lado.
2. La fe precede al arrepentimiento.⁶¹¹ Así que no puede ser parte del arrepentimiento. En Jonás 3:5 dice que los ninivitas creyeron en Dios y luego se arrepintieron. La respuesta de muchos de nuestros antiguos dogmáticos al argumento de Belarmino es: En Jonás 3:5ss., se describen los signos externos que siguieron a la condición interna de los ninivitas. Esta condición interna obviamente fue un corazón quebrantado sobre el pecado (así la contrición) pero al mismo tiempo la fe en que Dios mostraría misericordia (Jn 3:9). Pero esta condición interior está descrita en Jonás 3:5 no de acuerdo a ambos lados, sino solo de acuerdo a un lado, es decir, que ellos creyeron. Por adecuada que fuera esta respuesta de nuestros antepasados, en Jonás 3:5 la fe debe entenderse como la fe de que Dios detuviera lo que amenaza a los impíos; esta fe precede al arrepentimiento, que consiste en el remordimiento manifestado en signos (Jn 3:5-8) y en la fe salvadora, aunque se manifieste solo en una chispa (Jn 3:9), de modo que también en este pasaje sigue siendo cierto que la fe salvadora no precede al arrepentimiento, sino que es su segunda parte esencial.

En cuanto a la satisfacción de las obras como parte esencial del arrepentimiento, el punto de vista básico habitual es que incluso el hombre justificado que ha sido liberado del castigo eterno de Dios, si no siempre, como enseñan algunos de los dogmáticos papistas, a menudo sigue estando sujeto al castigo temporal de Dios. Belarmino explica:

⁶⁰⁹ Belarmino, *Disputationes*, tom. III, de sacr. poenitentiae, lib. I, cap. XIX, proposit. I, p. 539.

⁶¹⁰ Ibid. proposit. II, p. 540.

⁶¹¹ Belarmino llama la fe lo primero y el arrepentimiento lo quinto en el orden de la justificación.

Los católicos enseñan con la mayor unanimidad que después de que una falta ha sido perdonada, la culpa del castigo temporal a menudo permanece, como lo establece el Concilio de Trento, Sesión 6, Canon 4; Sesión 14, Canon 12.⁶¹²

Según la doctrina romana, el hombre debe pagar este castigo temporal. Kromayer afirma:

Porque los papistas se imaginan que tal castigo eterno es perdonado al penitente, pero para los castigos temporales se debe dar satisfacción a Dios con obras laboriosas, ya sean emprendidas voluntariamente o impuestas por el ministro de la iglesia. Tienen tres tipos de obras laboriosas: el ayuno (en el que se incluye la flagelación, dormir en el suelo, vestirse con ropa de pelo, rociar con cenizas, llevar una gran cruz, peregrinaciones a lugares santos, etc.), la oración, ya sea tantas oraciones, o tantas veces rezando el rosario (de donde se dice comúnmente: En el papado el pueblo es castigado con el Padrenuestro), y las limosnas.⁶¹³

Los papistas buscan probar la necesidad de obras satisfactorias para aquellos que hacen penitencia:

Como prueba de que la satisfacción debe seguir los papistas citan: (1) Dios mismo a menudo infligía castigo después de que una falta fue perdonada, por ejemplo, Dios infligió castigo a David después de que la falta de adulterio y asesinato fue perdonada, es decir, la muerte del hijo pequeño nacido del adulterio (2 Sa 12:14). Respondo: Esta investigación es sobre el castigo propiamente dicho, si una falta es perdonada, lo cual es negado. [Porque sería una contradicción obvia si, después del perdón de la culpa, se siguiera castigando.] Respondo al ejemplo de David: Todo lo contrario, porque lo que le sucedió a David después de que su falta fue perdonada no fue un castigo propiamente dicho, sino una corrección paternal. (2) Se lee que los penitentes ayunaban, estaban vestidos con saco y cenizas, mezclaban lágrimas en su bebida, lo cual eran ciertamente obras de satisfacción. Respondo: El ayuno... no fue una obra de satisfacción, sino un signo de verdadera y sincera contrición. (3) Deuteronomio 25:2. Como la medida del pecado, así será la medida de los golpes. Los papistas piensan que esto significa que debido a los pecados que alguien enumera en la confesión con sus circunstancias, también deben ser impuestas al penitente obras de satisfacción por el sacerdote. Respondo: Este pasaje no encaja aquí, porque no se trata del arrepentimiento, ni del sacerdote, sino del juez civil. (4) Miqueas 7:9. Contesto: Las desgracias infligidas al pueblo judío dieron a conocer la ira del Señor, pero no eran castigos propiamente dichos, porque no tenían referencia a una falta no perdonada.⁶¹⁴

Por lo tanto, no se puede probar a partir de la Escritura que aquellos que han sido justificados por la fe todavía deben hacer satisfacción con los castigos temporales.

⁶¹² Belarmino, op. cit., lib. IV, cap. II, p. 615.

⁶¹³ Kromayer, *Theologia pos. pol.*, art. X, tesis VIII, p. 591.

⁶¹⁴ Bechmann, *Annotationes uberiores in compendium Hutteri*, lo. XV, de poenitentia, cu. 22, notae, § 11, p. 553.

Quenstedt muestra que más bien es totalmente en contra de la Escritura que los justificados por la fe todavía estén genuinamente sujetos a castigos temporales:

La proposición menor (a saber, que después de que una falta ha sido perdonada, la culpabilidad del castigo temporal a menudo permanece) (1) se opone a la rectitud divina, la cual no castiga donde no encuentra la culpa.... (2) hace que la satisfacción de Cristo sea desigual, haciéndolo un ἡμιλυτρωτής, o un medio mediador.... (3) es incompatible con todos aquellos testimonios de la Sagrada Escritura en los que (a) ἄφεσις de los pecados es prometido, (b) se dice que no hay condenación (en consecuencia, no hay castigo) para los que están en Cristo Jesús, habiendo sido perdonada la falta (Ro 8:1), (c) se dice que por medio de un sacrificio Cristo perfeccionó toda la obra de satisfacción (Heb 10:14), por consiguiente no nos queda nada que hacer para satisfacción, (d) se afirma que Cristo tomó nuestro castigo sobre sí mismo (Is 53), siendo hecho un κατάρα para nosotros para liberar a los creyentes de la maldición (Gál 3:13), (e) se promete ἀμνηστία (olvido) de los pecados.⁶¹⁵

Los papistas entienden la confesión como la segunda parte esencial del arrepentimiento como la confesión ante el sacerdote, quien funciona como un juez, de hecho, tal confesión es entendida en la cual todos los pecados mortales deben ser confesados. Esta confesión es, según la doctrina romana, absolutamente necesaria pero también meritoria. Ya en el IV Concilio Lateranense bajo Inocencio III se decidió que cada cristiano, al menos una vez al año, debe confesar ante el sacerdote todos sus pecados (“todos sus pecados en solitario”), bajo pena de la excomunión y la negación de la sepultura cristiana. El Concilio de Florencia en 1439 habló de manera similar. Entonces el Concilio de Trento dijo:

De esto se colige, que es necesario que los penitentes expongan en la Confesión todas las culpas mortales de que se acuerdan, después de un diligente examen, aunque sean absolutamente ocultas, y solo cometidas contra los dos últimos preceptos del Decálogo; ... Coligese además de esto, que se deben explicar también en la Confesión aquellas circunstancias que mudan la especie de los pecados.⁶¹⁶

El *Catecismo Católico* enseña completamente de acuerdo con esto. Y tal confesión es llamada no solo una exigencia eclesiástica sino también divina. Así dice el Concilio de Trento:

Si alguno negare, que la Confesión sacramental está instituida, o es necesaria de derecho divino; o dijere, que el modo de confesar en secreto con el sacerdote, que la Iglesia católica ha observado siempre desde su principio, y al presente observa, es ajeno de la institución y precepto de Jesucristo, y que es invención de los hombres; sea excomulgado.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Quenstedt, op. cit., secc., II, cu. II, *obj. dial.* XVIII, p. 597.

⁶¹⁶ Chemnitz, *ECT*, 2:589. Doctrina del santísimo sacramento de la Penitencia, De la confesión, cap. V. <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento06.htm>

⁶¹⁷ Concilio de Trento, Cánón VI <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento06.htm>

Los argumentos papistas para confesar ante el sacerdote son:

1. Los sacerdotes deben funcionar en absolución como jueces (Mt 16:19; 18:18; Jn 20:22.23); por lo tanto, deben conocer todos los pecados con sus circunstancias. Respuesta: En ninguna parte la Escritura convierte a los ministros de la palabra en jueces; ellos ciertamente tienen el ministerio de la reconciliación (2 Co 5:18) pero no el oficio de juez. Y aunque por el bien de la absolución los predicadores tienen que distinguir entre arrepentidos e impenitentes, esta distinción no se basa en un recuento de todos los pecados sino en la actitud de la persona que confiesa sus pecados en general, es decir, si los lamenta o no. Y finalmente, tan poco como la absolución se da específicamente por muchos pecados individuales sino, más bien, por los pecados en general, tan poco es un recuento de todos los pecados requerido en la confesión. Contra la refutación de 2 Corintios 5:18 los papistas objetan que los sacerdotes no podían reconciliar a nadie con Dios excepto a aquellos cuyos pecados han oído. Pero también hubo absolución y el ministerio de reconciliación en el Antiguo Testamento sin contar todos los pecados.
2. Es el mandato de Dios confesar todos los pecados al sacerdote (Stg 5:16). Respuesta: El pasaje no habla ni de confesar al sacerdote ni de contar todos sus pecados.
3. Hay ejemplos en las Escrituras del conteo de pecados para el sacerdote (Mt 3:6; Hch 19:18). Respuesta: En ninguno de los dos pasajes se dice (a) que los que se confiesan contaron todos sus pecados (b) o que hicieron esta confesión como algo necesario de acuerdo al mandamiento de Dios de modo que sin ella hubieran perdido la salvación; más bien, ocurrió voluntariamente en ambos pasajes, y en Hechos 19:18 no todos vinieron, sino solo muchos, (c) tampoco se dice que se confesaron solo al sacerdote, sino, más bien, en presencia de muchos.

Calov declara la doctrina bíblica luterana con respecto a la confesión:

Para un arrepentimiento verdadero y salvador, no es necesaria la confesión de los pecados ante el ministro, mucho menos el recuento detallado de todos y cada uno de los pecados mortales con sus circunstancias agravantes.⁶¹⁸

La prueba de la actitud luterana hacia la confesión es:

1. Salmo 19:12. El recuento de todos los pecados es imposible. El Papa interpone que, en la confesión, por supuesto no todos los pecados de ignorancia deben ser contados, sino solo los pecados mortales. Respuesta: (a) el salmista no dice nada acerca de tal distinción. (b) Es doctrina falsa que algunos pecados son en sí mismos veniales y otros en sí mismos mortales, porque según la Escritura todos los pecados en sí mismos son mortales.
2. No hay pasajes de las Escrituras que afirmen que confesar al sacerdote, además de un recuento de todas las circunstancias, sea exigido por Dios. Esto es

⁶¹⁸ Calov, *Apodixis art. fidei*, de poenitentia, § XXXVI, p. 415.

admitido incluso por importantes canonistas y dogmáticos romanos. Así el comentarista Juan Teutonicus sobre el decreto sobre la confesión: “Es mejor decir que esa confesión fue instituida por una cierta tradición de la Iglesia universal más que por la autoridad del Antiguo y Nuevo Testamento”.⁶¹⁹ Buenaventura, Durandus y el canonista Maldonatus dicen lo mismo. Maldonatus dice: “Los expertos en la ley pontificia, siguiendo a su primer intérprete, todos dicen que la confesión fue introducida por la ley eclesiástica”.⁶²⁰ Mientras que ningún pasaje de la Escritura testimonia a favor de la confesión papista, bastantes pasajes de la Escritura enseñan lo contrario, puesto que testifican del perdón de los pecados sin la enumeración de los pecados individuales (Mt 9:6; Lc 7:47-49; 18:13,14; Hch 2:37,38).

Antítesis calvinista

Los calvinistas también enseñan lo contrario a la Biblia en lo que se refiere a las partes esenciales de la confesión, ya que cuentan como partes de la confesión “la mortificación de la carne y la vivificación del espíritu”, así la muerte del viejo hombre y la renovación del nuevo hombre. En el Catecismo del Palatinado dice: “Cuántas partes hay en el verdadero arrepentimiento o la conversión del hombre? Dos partes: la muerte del viejo y la resurrección del nuevo hombre”.⁶²¹ Calvino dice:

Por lo tanto, me parece que el arrepentimiento no puede ser definido de manera inapropiada de esta manera: Una verdadera conversión de nuestra vida a Dios, que procede del temor sincero y serio de Dios; y que consiste en la mortificación de nuestra carne y del viejo hombre, y en la vivificación del Espíritu.⁶²²

Bucanus escribe:

Decimos que hay dos partes esenciales de la regeneración o el arrepentimiento: la mortificación de la carne, o del pecado, o la destrucción del viejo hombre, o aun la negación de nosotros mismos, y la vivificación o renovación del espíritu de justicia, o del nuevo hombre.⁶²³

Los calvinistas niegan que la contrición y la fe sean partes del arrepentimiento.⁶²⁴

Las pruebas de los calvinistas para su tesis son en su totalidad conclusiones racionales; por ejemplo, la contrición no puede ser parte del arrepentimiento porque de acuerdo a Hechos 2:37,38 precede al arrepentimiento, porque Pedro dice a personas que ya estaban quebrantadas en el remordimiento: “Arrepentíos”. La razón profunda de la posición doctrinal de los calvinistas es esta: Aun una persona electa debe arrepentirse

⁶¹⁹ Vea Quenstedt, op. cit. cu. IV, tesis heb. I, p. 603. Juan Teutonicus, que enseñó en Boloña hasta aproximadamente 1227 pero luego volvió a Alemania y murió en 1240 como rector en Halberstadt, alrededor del año 1212 compiló de las glosas de sus predecesores un comentario continuo sobre los decretos, cual obra Bartolomeo de Brescia (alrededor de 1236) mejoró más, y que luego recibió el nombre de *Glossa ordinaria*, es decir, reconocida por la escuela.

⁶²⁰ Vea Quenstedt, op. cit.

⁶²¹ Vea Ibid., cu. II, antítesis II, p. 594.

⁶²² Calvino, Instituciones, 1:513.

⁶²³ Bucanus, *Insitituciones theol.*, loc. 30, cu. 14; vea Quenstedt, op. cit.

⁶²⁴ Vea Calvino, op. cit.

después de una caída, pero una conversión o arrepentimiento genuino es inconsistente con su doctrina de la imposibilidad de que una persona electa caiga totalmente.

Tesis 2

La contrición es la angustia del alma obrada por el conocimiento de los pecados y de la ira divina, conectada tanto con la confesión voluntaria de los pecados y del castigo temporal y eterno que les corresponde por el justo juicio de Dios, como con el rechazo sincero y el aborrecimiento del pecado.

Con respecto al remordimiento, la Escritura dice lo siguiente por la enseñanza y el ejemplo: El pecador que siente remordimiento reconoce su culpa y pecado (Sal 51:4,6; La 3:39,40; Ro 3:20). Siente la ira de Dios contra el pecador (Sal 6:1; 38:2,4; Ro 3:5), se asusta y se aflige en su conciencia (Sal 34:18; 51:9; 2 Co 7:9,10), se humilla ante Dios (Sal 34:18; Lc 7:38; 18:13), confiesa su pecado y el castigo merecido (Sal 32:3,5; Lc 18:13; Ro 6:23; 1 Jn 1:9), muestra odio honesto contra el pecado (Sal 51:14; Ef 2:3; Ro 7:24). Según esto, la contrición consiste en la angustia del alma obrada por el conocimiento de los pecados y de la ira merecida de Dios, conectado tanto con el profundo abajamiento bajo el justo juicio de Dios como con la confesión voluntaria de los pecados y de la merecida condenación, y también con el rechazo sincero del pecado.

Así es como nuestros dogmáticos definen la contrición. Philip H. Friedlieb declara: La contrición es una angustia ferviente a causa de los pecados y del más justo castigo que se debe por ellos (2 Co 7:9,10; Os 6:1,2).⁶²⁵ Calov dice: “La contrición es el sufrimiento del alma por la ley a causa de los pecados y su más severo castigo, forzándonos a Cristo”.⁶²⁶ Hafenreffer escribe:

¿Qué es la contrición? Es una angustia sincera y verdadera del corazón, por la cual nosotros, sintiendo dolor por nuestros crímenes, nos volvemos muy angustiosamente atemorizados de la ira de Dios por los pecados que conocemos por la ley de Dios y por el castigo merecido.⁶²⁷

Los papistas se oponen a esta doctrina bíblica de la contrición con las siguientes doctrinas falsas:

1. Enseñan que el hombre con sus poderes naturales puede alcanzar la contrición. El Concilio de Trento solo insinúa esto cuando llama la contrición “libre y voluntaria”.⁶²⁸ Así, el Concilio de Trento reproduce la teología escolástica, que presenta la contrición como algo voluntariamente asumida y realizada por el hombre. Tan voluntariamente como el hombre peca, así voluntariamente emprende la contrición; por esa razón es algo meritorio. Chemnitz escribe:

Tomás dice: “Así como el pecado se comete por consentimiento de la voluntad, así también se borra y se remite por medio de la disensión”. Añade que, en virtud del mérito de Cristo, el bautismo tiene el poder de cancelar pecados [es decir, como una inclinación innata], pero que, en la

⁶²⁵ Friedlieb, *Medullae theol.*, de poenitentia, theorem. 8, p. 1319.

⁶²⁶ Calov, *Theol. pos.*, parte III, secc. IV, cap. VII, tesis V, p. 500.

⁶²⁷ Hafenreffer, *Loci*, lib. III, stat. III, loc. V, p. 503.

⁶²⁸ Chemnitz, *ECT*, 2:581

contrición, se requiere para la remisión de los pecados, junto con el mérito de Cristo, también nuestro acto de estar disgustados con el pecado, que es meritorio porque cae bajo el libre albedrío.⁶²⁹

Ahora, Escoto dice que un pecador puede, por sus poderes naturales junto con la influencia común o general de Dios, considerar que el pecado que ha cometido es contrario a la ley de Dios, como una ofensa contra Dios, que trae sobre sí la ira de Dios y el castigo eterno, y que la voluntad puede por estas razones renunciar al pecado.⁶³⁰

2. La teología papista niega decisivamente que la contrición sea “terrores azotando la conciencia por la ley de Dios”, pues entonces sería un tormento y no podría contar como una actividad meritoria.⁶³¹

3. Los papistas, como ya se ha mencionado, atribuyen el mérito a la contrición. El Concilio de Trento dice:

La Contrición, que tiene el primer lugar entre los actos del penitente ya mencionado, es un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante. En todos tiempos ha sido necesario este movimiento de Contrición, para alcanzar el perdón de los pecados; y en el hombre que ha delinquido después del Bautismo, lo va últimamente preparando hasta lograr la remisión de sus culpas, si se agrega a la Contrición la confianza en la divina misericordia, y el propósito de hacer cuantas cosas se requieren para recibir bien este Sacramento.⁶³²

Así la contrición prepara al hombre para recibir el perdón de los pecados, no en el entendimiento bíblico de que la contrición humilla al hombre para que pueda ser exaltado por Dios a través de Cristo, sino:

[El Sínodo] enseña además de esto, que aunque suceda alguna vez que esta Contrición sea perfecta por la caridad, y reconcilie al hombre con Dios, antes que efectivamente se reciba el sacramento de la Penitencia, ...⁶³³

Así, antes de que el sacramento de la penitencia haya sido recibido realmente con su absolución, la absolución de los pecados en virtud del mérito de Cristo, la contrición ya tiene, según la doctrina romana, el poder de reconciliar con Dios. Así, aquí se atribuye algo a la contrición, a lo que hace el hombre, lo que según la Escritura solo obra el mérito de Cristo, es decir, la reconciliación con Dios. Sin duda, el concilio dice que la contrición debe estar relacionada con “la confianza en la misericordia divina”; pero ya es sospechoso que también diga que la contrición debe estar relacionada con “el deseo de hacer todo lo demás”, es decir, con la promesa de realizar obras satisfactorias de arrepentimiento. Además, los papistas también entienden por “misericordia” no la misericordia de Dios en Cristo y por “confianza” no la fe salvadora sino la fe en que

⁶²⁹ Ibid. 2:584.

⁶³⁰ Ibid., 2:585.

⁶³¹ Vea Gerhard, op. cit., loc. XVI, § 75s., pp. 249s.

⁶³² Chemnitz, *ECT*, 2:580. Doctrina del santísimo sacramento de la penitencia, Cap. IV,

<https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento06.htm>

⁶³³ Ibid.

Dios tiene tal misericordia que él le concederá el perdón y la reconciliación a aquel que voluntariamente se toma el dolor del arrepentimiento y tiene la intención de proporcionar después las obras de satisfacción mandadas por el sacerdote.

4. Incluso la atrición, que en sí misma y esencialmente no es obviamente nada sino una obra de la carne, es representada por los papistas como algo que “prepara para la justificación”. El Concilio de Trento llama a esta atrición “contrición imperfecta” y lo describe como algo que es concebido “de la consideración de la fealdad del pecado, o del miedo del infierno, y de las penas”⁶³⁴ y, cuando excluye la voluntad de pecar, lo hace con la esperanza del perdón, ayuda al hombre a preparar el camino a la justificación. Así que esta atrición es una obra del egoísmo más bajo, en el que un pecador es golpeado con la desgracia de pecados obvios y tiene miedo del infierno, de modo que por un tiempo el deseo de pecar es reprimido; al mismo tiempo, espera en la seguridad carnal que Dios ciertamente perdonará. La atrición que Belarmino describe como bueno y útil Gerhard describe como:

Miedo servil, por el cual el pecador huye del Dios amenazador y castigador, para que se guarde de cometer pecados solo porque huye del castigo y se aflige por lo que ha cometido.⁶³⁵

Lutero rechazó correctamente esta atrición como farisaísmo, que hace del hombre un hipócrita y un peor pecador que antes. Primero, es hipócrita: porque no es el dolor honesto por el pecado lo que gobierna al hombre, sino el miedo al infierno; segundo, es un trabajo que el hombre hace por sus propios poderes naturales. El Concilio de Trento condena la doctrina bíblica de Lutero y de la iglesia luterana:

CAN. V. Si alguno dijere, que la Contrición que se logra con el examen, enumeración y detestación de los pecados, [así también el remordimiento que antes se llamó atrición y contrición imperfecta] ... no es dolor verdadero, ni útil, ni dispone al hombre para la gracia, sino que le hace hipócrita, y más pecador; y últimamente que aquella Contrición es un dolor forzado, y no libre, ni voluntario; sea excomulgado.⁶³⁶

Por sí mismo y sin recibir el sacramento de la penitencia, la atrición, según la doctrina papista, no puede llevar a la justificación. Pero ellos además enseñan que la contrición imperfecta e inadecuada, como está presente en la atrición, puede convertirse en contrición perfecta, es decir, si el pecador reflexiona sobre la bondad de Dios y sobre cómo Dios ha de ser amado sobre todo, y ahora, es decir, de nuevo de sus propios poderes, saca a relucir tal amor por Dios sobre todo y de tal manera tiene dolor por el pecado. Por tal actividad se prepara para que Dios le infunda la gracia de Dios. De esta manera, el acto de amar a Dios sobre todas las cosas, que el pecador ha sacado de sí mismo por sus poderes naturales, se completa y la contrición se convierte en contrición perfecta. Pero esto se estipula de nuevo de varias maneras, porque la plena contrición completa perfecta requeriría, según Belarmino, que uno tenga el más alto remordimiento intensiva y extensivamente, es decir, de acuerdo con la severidad y la cantidad de los pecados.⁶³⁷ Pero, si el remordimiento en realidad no es igual a la

⁶³⁴ Ibid.

⁶³⁵ Gerhard, op. cit., § 96, p. 273.

⁶³⁶ Chemnitz, *ECT*, 2:581; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento06.htm>

⁶³⁷ Belarmino, op. cit., lib. II, cap. II, p. 547.

severidad de la ira divina y por lo tanto en realidad no es la contrición más alta, entonces es suficiente si es calificada como la más alta, es decir, si el pecador desea que tenga tal remordimiento que corresponda completamente a la severidad de sus pecados y a la ira de Dios por sus pecados.

La conclusión que debe sacarse de una doctrina que va y viene de esta manera es la del propio Belarmino, es decir, que nadie puede estar seguro de que tiene la contrición correcta. Pero según la doctrina papista, el hombre debe permanecer en esa duda. Chemnitz comenta: “Y este es el propósito mismo del sínodo tridentino, confirmar y fortalecer la doctrina de la duda sobre la remisión de los pecados”.⁶³⁸

Aquí también el dogma papista es obviamente una obra de la más sutil y diabólica astucia. Una mera obra de la carne, que es lo que es la atrición, es suficiente para dar al pecador la mejor esperanza, si tan solo se somete al sacerdote y, por tanto, al Papa. Pero si no lo hace, entonces ni siquiera la contrición perfecta sirve de nada. Así que todo se reduce a exaltar al Papa, pero derrocar a Cristo.

Un compañero natural es la confesión de los pecados (Sal 32:5; 51:5,6; Lc 18:13; 15:18,21; Mt 3:6; vea 3:2). Es una confesión pública, cuando toda la congregación, siguiendo el ejemplo del predicador, confiesa sus pecados y pide perdón (Nu 16:21; 1 Sa 7:5s.), como también ocurre en nuestro servicio de adoración pública, o es una confesión privada, durante la cual un pecador confiesa sus pecados ante Dios, la congregación, el ministro de la palabra, o incluso ante un compañero cristiano. Naturalmente, la confesión del pecador individual ante Dios es indispensable. Quenstedt escribe:

La primera y especial [clase de confesión] es donde confesamos nuestros pecados a Dios, a quien solo se le abren los secretos de nuestros corazones... Y esto es absolutamente y siempre necesario (Lc 18:13), se ordena (Nu 5:7; Esd 10:11; Ne 1:6), es inducido con promesas (Pr 28:13; 1 Jn 1:9), es aclarado con ejemplos (2 Sa 12:13; 24:10; Sal 32:5; 51:5).⁶³⁹

No es necesario en el sentido de que obre algo para la salvación o lo adquiera, porque la fe lo hace, pero es necesario por el bien del orden, como también toda la contrición.⁶⁴⁰

En la iglesia antigua el pecador confesaba ante toda la congregación cuando tenía un pecado que confesar por el cual había ofendido a toda la congregación. Esta costumbre se perdió más tarde. En este caso el pecador confesó al obispo, o envió una confesión (βίβλιον μετανοίας, libellum poenitentiae), que el obispo leyó públicamente en su nombre. Ya en el siglo III se introdujo la confesión privada. La ofensa ya no se hizo pública, pero la declaración pública del arrepentimiento permaneció. Así fue en la iglesia griega. En la iglesia latina la confesión continuó hasta León I (450). Más tarde se introdujo la confesión privada y finalmente se mantuvo, mientras que la iglesia griega

⁶³⁸ Chemnitz, *ECT*, 2:586.

⁶³⁹ Quenstedt, op. cit., secc. I, tesis XVII, nota I, p. 584.

⁶⁴⁰ Una vez, en su *Breviarium theologicum*, Hülsemann llamó la contrición “la preparación para la fe y el medio de alcanzar la salvación”; pero Scherzer informa en sus *Annotationes ad J. Hülsemanni breviarium theologicum* que Hülsemann, cuando fue reprendido por esas palabras, declaró pública y francamente que pagaría una fortuna si con eso podría eliminar esas palabras; vea Gottfried Hoffmann, *Synopsis theol. dog. de poenitentia*, § 2. P. 673.

dejó la confesión completamente a discreción de cada cristiano, manteniendo la confesión pública solo para las ofensas severas, pero de tal manera que incluso el arrepentimiento público anterior se transformó en una confesión privada. Así finalmente se desarrolló la institución de la confesión auricular.

En la iglesia luterana, la confesión pública ante la congregación sigue siendo la costumbre en los casos en que un cristiano ha ofendido gravemente a toda la congregación o en que un caso de disciplina eclesiástica ha terminado en excomunión y la persona excomulgada después se arrepiente y la congregación lo acepta de nuevo. Con respecto a la así llamada confesión privada ante el ministro de la palabra, nuestras confesiones declaran que esto debe ser retenido y es muy beneficioso, pero que no se requiere un recuento completo de los pecados.⁶⁴¹ La tesis 1 ya ha mostrado que nuestra iglesia declara que la confesión privada no es absolutamente necesaria y que en este punto la doctrina católica es contraria a la Escritura. Nuestras confesiones no dicen nada sobre el sello confesional o el secreto de lo que se confía al pastor en la confesión. Los padres de nuestra iglesia, sin embargo, establecieron el principio correcto sobre la inviolabilidad del sello confesional. El tratamiento de las excepciones a este principio pertenece a la teología pastoral.

Antítesis de los calvinistas

Los calvinistas se oponen a la doctrina bíblica de la confesión, especialmente de la confesión privada. Calvino dice: “Esa confesión privada y la absolución fluyeron de los fétidos estanques del anticristo romano y fueron importadas a la iglesia por ese diablo”.⁶⁴² Musculus llama a la confesión privada “la peor invención de Satanás”.⁶⁴³ Ni los calvinistas, ni los socinianos, ni los anabautistas, ni otros fanáticos tienen ninguna base bíblica. Argumentan principalmente de un posible mal uso de la confesión privada y también de la falta de un mandato explícito de la Escritura para ello. Esta última, sin embargo, no toca la doctrina de nuestra iglesia, pues no afirmamos que la confesión privada sea absolutamente necesaria como algo ordenado por Dios, sino que, más bien, solo decimos que no es contraria a la palabra de Dios y que es beneficiosa y, por lo tanto, debe ser retenida. Quenstedt dice sobre esto:

Las evidencias de la confesión privada se encuentran aquí y allá en las Escrituras... 2 Samuel 12:13... Marcos 1:17... Lucas 15:18. Pero ese tipo de confesión privada y auricular no se enseña expresamente en la Sagrada Escritura. Pero de esto no se deduce que la confesión privada acostumbrada en nuestras iglesias sea censurada y anulada, ya que está construida sobre lo que se menciona en general en las Escrituras y se aprueba en los ejemplos, y que se ajusta bien a la naturaleza y a la idoneidad de esos ejemplos bíblicos.⁶⁴⁴

Quenstedt dice bien cuál es realmente el motivo que impulsa a los calvinistas contra la confesión privada: “El *πρῶτον ψευδος* del error calvinista es que quitan todo poder y eficacia del ministerio de la palabra”.⁶⁴⁵ Lo que más les ofende es la absolución, que el

⁶⁴¹ CA XI, *Libro de Concordia*, p. 31; A Esm III, VIII:1ss., *Libro de Concordia*, p. 323.

⁶⁴² Calvino, *Defensio II contra Westphalum*; vea Quenstedt, op. cit., cu. III, antítesis I, p. 398.

⁶⁴³ Vea Quenstedt, op. cit.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, cu. III, *obj. dial.* X, p. 600.

⁶⁴⁵ *Ibid.* *ecthesis* VIII, p. 598.

pastor realmente perdona los pecados a través de su palabra de absolución. Solo reconocen una palabra que indica y enseña, pero no una palabra que verdaderamente imparte.

En cuanto a la confesión al prójimo, no es otra cosa que la reconciliación fraterna (Mt 5:23; Stg 5:16); por lo tanto, es verdad que es absolutamente necesaria (Mt 5:23).

Tesis 3

La fe, efectuada por la palabra de Dios, es la confianza en la palabra de Dios y, como fe justificante, es la confianza en la promesa del perdón de los pecados en Cristo.

La fe como conocimiento

Para llegar a la fe, es necesario (Ro 10:14) que se oiga lo que se debe creer. Este oír no es meramente externo, sino que incluye el conocimiento y la comprensión de lo que se debe creer (Mt 13:19).

Muchos pasajes de la Escritura nombran las partes esenciales de la fe como el conocimiento y la comprensión; esto es especialmente claro en 1 Corintios 2:4-16. Pablo no vino a los corintios con sabiduría humana o con la predicación de palabras razonables de sabiduría humana, sino con una predicación del Espíritu Santo. Por lo tanto, su fe también se basa no en la sabiduría humana sino en el poder de Dios. Aunque la predicación de Pablo no es sabiduría humana, es sabiduría divina que es escondida de la carne. Los gobernantes no lo entendían; por lo tanto, rechazaron a Cristo. En otras palabras, de eso se desprende su incredulidad. Así, por el contrario, la fe de los corintios se basa en la sabiduría divina, en parte en la medida en que la predicación de Pablo es sabiduría divina, en parte en la medida en que ellos entienden la sabiduría divina en Cristo. También Filipenses 3:8,9 muestra la correlación esencial de la comprensión y la fe. Es el entendimiento de Jesús que él pone por encima de todo, porque es en la fuerza de ese entendimiento que él se encuentra en la justicia de la fe. Así que la fe, en la cual él tiene justicia, presupone el entendimiento de Cristo. Colosenses 1:4-6 es aún más instructivo. Pablo traza la fe de los colosenses (1:4) desde el escuchar (1:5) y entender (1:6) la palabra y la gracia (vea 1 Jn 4:16). No hay fe en Cristo sin entender a Cristo o sin oír la palabra a través de la cual se da el entendimiento.

La fe como asentimiento

Pero si un pecador tiene entendimiento de la verdad beneficiosa, entonces, de acuerdo al testimonio de las Escrituras, esto solo se convierte en fe donde la verdad escuchada y conocida es recibida y aceptada como la verdad salvadora (Mc 4:16,17; Lc 8:13; Jn 8:33). El consentimiento favorable a la predicación aparece muy claramente en Hechos 17:11,12 como parte de la fe. Los de Berea recibieron con gusto la palabra, es decir, la predicación oral de Pablo produjo el asentimiento a su predicación en sus corazones, que luego entendieron por la comparación con la palabra escrita de Dios que se había dado correctamente. Y así muchos de ellos creyeron (17:12). Este asentimiento de recibir y aceptar la verdad salvadora como verdad divina no es solo de naturaleza tan general que solo se acepta como verdad que Jesús es el Salvador, sino que es un asentimiento gozoso a la verdad en relación con el hombre mismo que asiente.

La fe como confianza o seguridad

Aún con este aspecto de la fe, el asentimiento favorable a la predicación del evangelio, sin embargo, la naturaleza de la fe salvadora todavía no está completamente descrita de acuerdo a las Escrituras. La Biblia nos dice que un tercer factor de fe es la confianza, dependiendo firmemente y confiando en la palabra y su contenido salvífico, una confianza que ya no está solo en el área del intelecto sino también en la de la voluntad. La Escritura incluso hace de la confianza el factor principal de la fe, ya que define claramente la fe como confianza (Hebreos 11:1). Y esta definición es solo la conclusión de la cadena precedente de pensamiento, particularmente de Hebreos 10:35 en adelante, en el cual con incuestionable claridad la confianza (παρησία, 10:35) se identifica con la fe (πίστις). La confianza tiene recompensa; la vida sigue a la fe, es decir, habla tanto de la recompensa eterna como de la vida eterna. Entonces en todo Hebreos 11 la fe es repetidamente descrita como confianza firme (Hebreos 11:8-10,13-16,26,27). En Efesios 3:12 la alegría, el acceso y la confianza, por lo tanto, la confianza alegre y segura, se exponen como dadas inmediatamente con la fe. Romanos 4:20-22 no solo describe positivamente la fe fuerte como una confianza segura y firme en Dios y su promesa, sino también describe la incredulidad como lo opuesto a la confianza, es decir, como duda (vea Mt 14:31), es decir, no como duda de la capacidad de Dios como duda de la voluntad de Dios, de su veracidad. También la comparación de Mateo 21:22 y 1 Juan 5:14 muestra que la fe es esencialmente confianza y seguridad. Pero toda la Escritura en general habla de estos asuntos de fe de la misma manera que de confianza y seguridad, es decir, atribuye el mismo efecto a la confianza y seguridad que a la fe.

Sobre la base de estos testimonios de la Escritura, nuestros dogmáticos están en lo correcto al hacer estos tres—conocimiento (*notitia*), asentimiento (*assensus*) y confianza (*fiducia*)—las partes materiales de la fe (*partes materiales fidei*). Gerhard dice, “Tratamos aquí de la fe justificante que incluye conocimiento, asentimiento y seguridad”.⁶⁴⁶ Quenstedt escribe: “El material, por así decirlo, las partes materiales de la fe, son tres: conocimiento, asentimiento, seguridad”.⁶⁴⁷

La insinuación (“por así decirlo”) se encuentra ya en Quenstedt de que se puede hablar solo en un sentido inexacto de las partes de la fe, ya que en realidad son solo “actos que se siguen mutuamente y que concurren con la fe justificante”. Y cuando Quenstedt llama el conocimiento, asentimiento y la seguridad las partes materiales, solo quiere decir que estos llegan a la consideración en la descripción de la naturaleza de la fe en general, porque si uno quiere describir la esencia de la fe justificante, entonces es solo confianza (*fiducia*).

El objeto de la fe que justifica

La definición del objeto de de la fe justificante (*materia circa quam objectum fidei justificantis*) es importante. Generalmente es toda la verdad divina (Hch 24:14; 1 Ts 2:13); pero específicamente, en cuanto se refiere a la fe que justifica, es la predicación de la gracia de Dios en Cristo para el perdón de los pecados (Ro 3:24,25 et al.). Chemnitz escribe:

⁶⁴⁶ Gerhard, op. cit., tom. VII, loc. XVII, § LXVII, p. 75.

⁶⁴⁷ Quenstedt, op. cit., parte IV, cap. VIII, secc. I, tesis V, p. 282.

La fe significa consentir a toda la palabra de Dios que está puesta delante de nosotros, y en ella a la promesa de la reconciliación gratuita concedida por amor a Cristo el Mediador.⁶⁴⁸

Por lo tanto, es cierto y seguro que el objeto propio y principal de la fe justificante, con respecto al cual, y por la aprehensión del cual se justifica, es la promesa gratuita de la misericordia de Dios, que remite los pecados y adopta y acepta a los creyentes para la vida eterna por amor a Cristo el Mediador.⁶⁴⁹

Quenstedt escribe:

El objeto general de la fe es la Escritura o asuntos revelados en la Escritura, el objeto especial es la doctrina del evangelio. Pero con respecto a la justificación de la fe como tal, el objeto particular y especial de la fe es la gracia y misericordia de Dios prometida a los creyentes individuales en la palabra y merecida por la obediencia activa y pasiva de Cristo... Esto lo probamos en Romanos 3:24,25 donde el apóstol hace a Cristo el objeto de la fe, no para ser visto de una u otra manera, sino como ἱλαστήριον, la expiación o apaciguador de la ira divina manifestada en su sangre.⁶⁵⁰

Calov escribe:

La fe que justifica no tiene por objeto todo lo que Dios reveló, sino la gracia y misericordia de Dios o la promesa evangélica de la gracia de Dios, y aún más el sufrimiento y la muerte de Cristo, por la cual la redención y la salvación llevaron a nosotros su justicia y obediencia (Hch 4:12; Ro 3:24,25; 1 Co 15:3).⁶⁵¹

Chemnitz cita la prueba de que el objeto de la fe justificante es la gracia de Dios en Cristo: La cuestión es cuál es en la Escritura el objeto especial de la fe justificante, en la que tiene sus raíces y sobre la que se funda, etc. Ahora la Escritura contiene narrativas, como la construcción de la torre de Babel. Estas no enseñan nada sobre el perdón de los pecados, etc. “Y donde estas cosas no se enseñan ni se ofrecen, allí la fe no debe buscarlas, ni podrá encontrarlas si las busca allí”.⁶⁵² También en las partes de la Escritura que exponen el pecado y amenazan el castigo, la fe obviamente no puede encontrar el perdón de los pecados, así tampoco en las partes que enseñan la ley e incluso prometen una recompensa por la obediencia a la ley (Ro 2:6, etc.).

Parece que la fe debe ver la justificación en ese objeto, porque pone ante nosotros las promesas de vida. Pero Pablo explica específicamente esta pregunta. Porque dice que la ley promete vida no a los creyentes, sino a los hacedores.⁶⁵³

⁶⁴⁸ Chemnitz, *ECT*, 1:567.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 1:573.

⁶⁵⁰ Quenstedt, *op. cit.*, tesis XIII, not. I, p. 285.

⁶⁵¹ Calov, *Apodixis*, de fide justif., § XXI, p. 298.

⁶⁵² Chemnitz, *ECT*, 1:567.

⁶⁵³ *Ibid.*, 1:568.

Así, puesto que estas partes de la Escritura no tratan de la fe, sino de la acción, tampoco pueden ser objeto suficiente para la fe justificante. Así pues, el verdadero objeto de la fe justificante sigue siendo solo aquellas partes y pasajes de la Escritura que hablan de la misericordia de Dios en Cristo, y en ellos explícitamente la fe en esta misericordia de Dios se presenta abundantemente como el medio de justificación y salvación.

Antítesis de los papistas

Los papistas se oponen a la doctrina bíblica de la fe de varias maneras.

Están en oposición con respecto al objeto de la fe que justifica. Belarmino declara: “Los católicos quieren extender el objeto de la fe justificante tan ampliamente que se extiende a la palabra de Dios.”⁶⁵⁴

Los papistas toman la prueba de su posición:

1. De los diversos pasajes en los que Cristo exige la fe o alaba la fe, excepto que los pasajes no hablan de la fe especial en Cristo (Mt 6:28-30; 16:17; Lc 7:9; Jn 1:50; 6:69; 11:40; 14:11 Respuesta: Estos pasajes no tratan de la fe en relación con la justificación. Así, cuando en estos pasajes el objeto de la fe parece ser la omnipotencia de Dios, pero no la misericordia especial de Dios en Cristo, no se puede deducir nunca de ellos que, en general, el objeto de la fe justificante no es la misericordia de Dios en Cristo.

2. De Hebreos 11:1ss. En este capítulo, explican los papistas, se nombraron diversos objetos de fe; por consiguiente, la misericordia especial en Cristo no puede ser el verdadero objeto de la fe que justifica. Chemnitz responde de manera muy impresionante a este argumento romano. Él concede que, en Hebreos 11 ciertamente se nombran diversos objetos de fe; pero (a) la pregunta es qué es lo que la Escritura hace que sea el objeto propio de la fe que justifica y sobre qué está fundada. Esto es, por ejemplo, no el cruce del Mar Rojo. “Por la fe pasaron por el Mar Rojo (Heb 11:29); sin embargo, con la mayoría de ellos Dios no se agradó (1 Co 10:5)”.⁶⁵⁵ Así, Chemnitz quiere decir que en este hecho no se puede fundar ninguna fe para la justificación: (b) La cuestión es desde qué punto de vista se habla en Hebreos 11 de la fe, que se define esencialmente como confianza, ya sea con respecto a la justificación o con respecto a otra cosa. Este último es el caso. “La Epístola a los Hebreos discute esta cuestión, a saber, cómo la fe, después de haber recibido la justificación, se ejercita por la paciencia, como el punto de la discusión subsiguiente se da al final del capítulo 10”.⁶⁵⁶

Chemnitz expone el interés de los papistas por su antítesis en relación con el objeto especial (la misericordia de Dios en Cristo) de la fe que justifica:

Los papistas usan esta objeción para poder disputar con alguna demostración en contra de los testimonios claros de la Escritura, de que la promesa de la misericordia libre por amor a Cristo el Mediador no es el objeto apropiado y principal de la fe justificante. Sin embargo, argumentan

⁶⁵⁴ Belarmino, op. cit., tom IV, de justif., lib I, cap. IV, 9, p. 404.

⁶⁵⁵ Chemnitz, *ECT*, 1:572.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

esto para poder probar que la fe no posee la fuerza y el poder de justificar de su objeto que aprehende, sino que lo toma prestado del amor.⁶⁵⁷

Así la oposición pretende apoyar la doctrina papista de las obras.

Los papistas se oponen a la doctrina de las Escrituras con referencia a las partes materiales de la fe. Kromayer expresa la antítesis romana de manera breve y drástica: “La fe no es conocimiento, sino más bien ignorancia”.⁶⁵⁸ Y los papistas ciertamente niegan que el conocimiento del objeto de la fe pertenezca a la fe. Declaran que la aprobación es suficiente. Para la salvación no es necesaria la “fe explícita”, que tiene un conocimiento claro del objeto de la fe, sino “la fe implícita por la que se creen las cosas que nos son desconocidas, pero las cosas que creemos saber las consideramos pecado que la fe las dude”.⁶⁵⁹ Belarmino preferiría tener la fe definida, como lo expresa Kromayer, que considerar el conocimiento como una parte de la fe. Él dice:

No conocemos sino creemos en los misterios de la fe que superan a la razón, y de esta manera la fe se distingue del conocimiento real y se define más bien como ignorancia que como conocimiento.⁶⁶⁰

Gabriel Biel escribe: “La fe implícita, por la que los fieles creen todo lo que la Iglesia cree, es la más útil para a los fieles”.⁶⁶¹

La prueba papista de que el conocimiento no es una parte esencial de la fe es:

1. En 1 Corintios 12:8,9 y 13:2, el apóstol distingue la fe y el conocimiento, por consiguiente, el conocimiento no es parte de la fe. Respuesta: Estos pasajes no hablan en absoluto de la fe justificante y salvadora, sino de la fe que obra milagros como un don especial.
2. Dice en 2 Corintios 10:5 que debemos llevar cautiva a la razón bajo la fe. Respuesta: Allí no se niega de ninguna manera que el conocimiento sea parte de la fe, sino que simplemente se enseña que la fe debe basarse solo en la palabra contra todas las objeciones de la razón.
3. Por debilidad de entendimiento, muchos cristianos no tienen conocimiento, y sin embargo cuentan como creyentes, porque confiesan a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Respuesta: Lo que importa no es a quién queremos contar como cristianos, sino lo que Dios establece como requisito para ser cristiano. Y si la Escritura no concede *a priori* el derecho de considerar como cristianos a aquellos que no tienen ningún conocimiento del objeto de la fe, entonces el hecho de que las personas sin ningún conocimiento sean consideradas como cristianos no puede servir como prueba de que el conocimiento no pertenezca a la fe. Con eso, sin embargo, no negamos de ninguna manera que hay cristianos verdaderos en los cuales el conocimiento del objeto de la fe, tanto intensivo como extensivo, puede ser muy pequeño.

Los papistas niegan además que la fe es esencialmente confianza. El Concilio de Trento declara:

⁶⁵⁷ Ibid., 1:571,572.

⁶⁵⁸ Kromeyer, op. cit., art. XI, tesis IX, antítesis, p. 654

⁶⁵⁹ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. I, ecthesis II, p. 288.

⁶⁶⁰ Belarmino, op. cit., cap. VII, II, p. 409.

⁶⁶¹ Vea Quenstedt, op. cit., antítesis I, p. 289.

CAN. XII. Si alguno dijere, que la fe justificante no es otra cosa que la confianza en la divina misericordia, que perdona los pecados por Jesucristo; o que sola aquella confianza es la que nos justifica; sea excomulgado.⁶⁶²

La razón por la que los papistas niegan que la confianza es la verdadera esencia de la fe justificante es su dogma de que nadie puede estar seguro de su salvación.

Pruebas papistas de su posición:

1. La Escritura, dicen, establece la fe solo como asunto del intelecto (y sin embargo no debe ser conocimiento, como se mencionó anteriormente) y no de la voluntad: como lo es la confianza. Así en Romanos 4:19-21 la fe es descrita negativamente en que Abraham no consideró su cuerpo muerto; pero se describe positivamente como conocimiento definitivo. Pero tanto la consideración como el conocimiento real son asuntos del intelecto; la fe se describe de esa manera; por consiguiente, la confianza no es la esencia de la fe. Respuesta: Del hecho de que en pasajes definidos de la Escritura la fe no se describe completamente como también confianza, no se puede concluir que la confianza no pertenece a la fe. En otros pasajes se enseña claramente que la confianza es el factor esencial de la fe; vea las pruebas anteriores. Y, además, el pasaje mismo citado por los papistas (Ro 4:19-21) demuestra que la confianza es parte esencial de la fe, (a) El contexto y la construcción del pasaje no es en absoluto tal que lo negativo sin considerar (οὐ κατενόησεν) y el conocimiento definitivo positivo (πληροφορηθείς) aparezcan simplemente como las partes que constituyen la fe. Más bien, el primero aparece como resultado, es decir, un resultado de la fe de Abraham, porque dice: Puesto que Abraham no era débil en la fe (μη ἄσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν), no miró, etc. (Ro 4:19), el conocimiento definitivo aparece como un contraste con la duda a través de la incredulidad y la oposición a la fortaleza de Abraham en la fe. Porque dice que Abraham no dudó de la promesa por la incredulidad, sino que fue fuerte en la fe, ya que sabía con certeza (*gewiss wusste, wusste aufs allergewisseste*, como Lutero traduce el término πληροφορηθείς). (b) Κατανοεῖν no significa solo tener un conocimiento intelectual de un asunto, sino significa “mirar de cerca”, de modo que no se puede sacar conclusiones de ello. Por lo tanto, el sentido del pasaje es este: Como Abraham creía, no consideraba la condición de su cuerpo y el de Sara para que no fuera la base de la desesperación del cumplimiento de la promesa; en pocas palabras: Porque creía, no le daba ningún peso a la debilidad de su cuerpo. Πληροφορηθείς, que Lutero tradujo con “sabía muy bien”, significa principalmente “llenado hasta rebosar”, es decir, “suficientemente convencido”. Por lo tanto, no se trata de un mero conocimiento intelectual, sino que es ser llevado desde el alma por la verdad que se conoce, lo que también incluye llevar cautiva a la voluntad, como Lutero también señala con las palabras “conocía con toda seguridad”. Oecumenius también explica πληροφορηθείς como en oposición a τῇ πίστει (Ro 4:20) con estas palabras: Οὐκ εἶπε πιστεύσας, ἀλλ’ ἐμφατικώτερον. Pablo no dijo que Abraham simplemente creyó, sino que habló más enfáticamente. Así el pasaje (Ro 4:19-21) caracteriza la fe como verdadera, que incluye la voluntad. Abraham creía y no dudaba en la fe y no permitía que ninguna apariencia le hiciera dudar de la promesa de Dios.

⁶⁶² Chemnitz, *ECT*, 1:551; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

2. La Escritura ciertamente dice, explican los papistas más adelante, que la confianza se deriva de la fe, pero no que la fe sea confianza. Así Efesios 3:12. Respuesta: Las palabras ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ no se deben tomar de tal manera que πεποίθησις se distinga de πίστις, como el resultado se distingue de su causa, sino πεποίθησις especifica la esencia de la fe. Las palabras podrían parafrasearse: en la confianza que tenemos porque creemos, o brevemente: en la confianza de la fe. Belarmino objeta que eso equivaldría a una tautología, ya que según la doctrina luterana la fe ya es en sí misma confianza. Respuesta: Esto sería así si, de acuerdo con la doctrina de la Escritura, la fe no incluía la confianza, sino que era meramente idéntica a la confianza. Pero como la fe incluye, además de la confianza, otras partes, a saber, el conocimiento y el asentimiento, una parte puede ser conectada con la fe como en Efesios 3:12 sin equivaler a la tautología alegada por Belarmino. El pasaje, en vez de distinguir entre fe y confianza como causa y efecto, es más bien uno de los numerosos testimonios en que la Escritura entiende por fe no solo un conocimiento o mero asentimiento sino una comprensión confiada y segura de la gracia.

3. Si la fe fuera igual a la confianza, argumentan los papistas, entonces la fe y la esperanza ya no se distinguirían, como deben ser según las Escrituras (1 Corintios 13:13). Respuesta: La fe y la esperanza son ambas esencialmente confianza; pero son diferentes en que la fe abraza las promesas divinas con confianza como verdad indiscutible, mientras que la esperanza con confianza espera la participación en lo que se promete en su pleno desarrollo. La confianza de la fe se aplica a la palabra prometida y a la certeza de lo que se prometió; la confianza de la esperanza se aplica al disfrute de lo que se prometió. Ciertamente creemos que Jesús glorificará a los suyos en el Día Postrero; ciertamente esperamos que participemos genuinamente en esta glorificación y la disfrutamos con esperanza de antemano.

4. Una cuarta oposición papista es que el amor se convirtió en la esencia eficaz de la fe, de modo que sin amor la fe no tiene su esencia y aún no es lo que debería ser. Bechmann declara la antítesis papista:

Esta controversia se lleva a cabo entre nosotros y los papistas, como se desprende claramente de Pérez (en Ge 15) y Belarmino (lib. II, de justificat. cap. IV) donde se le llama fe formada si su forma es la caridad o el amor, o fe no formada si está sin amor.⁶⁶³

Pero Belarmino da con cautela la explicación más precisa de que el amor no es la forma interna de la fe, que hace que la fe sea lo que es, sino la forma externa, que mueve la fe a la acción.⁶⁶⁴ Pero eso es una distinción vacía. Porque precisamente lo que constituye la actividad eficiente esencial de una cosa es también la esencia de la cosa. Así que la antítesis papista dice que la fe realmente correcta es la fe formada, o la fe hecha perfecta en la caridad, mientras que la fe no formada es todavía fe, pero no el tipo de fe necesaria para la salvación.

⁶⁶³ Bechmann, *Theologia polemica*, parte II, loc. III, controv. IV, secc. I § 1, p. 675. Tenemos aquí una contradicción adicional en la doctrina papista de la fe. Antes, la fe no fue conocimiento y sin embargo no debe ser confianza sino conocer. Aquí la fe, que debe ser solo asunto del intelecto y no de la voluntad, debe tener su forma en amor que, por supuesto, tiene que ver con la voluntad.

⁶⁶⁴ Belarmino, op. cit., cap. XV, p. 425.

El interés de los papistas en esta falsa doctrina de la fe y su cumplimiento a través del amor es, en primer lugar, tener esa cosa muerta, que consiste en una aprobación completamente externa de la doctrina de la iglesia sin conocimiento y sin confianza, que todavía cuenta como fe bajo el nombre de fe no formada, por la cual, sin embargo, un hombre pertenece a la iglesia y tiene la esperanza de la salvación; y, en segundo lugar, el interés es hacer que las obras, que son importadas bajo el amor que forma la fe, se conviertan en lo que realmente causa la justificación.

Los principales argumentos de los papistas son:

1. Santiago 2:20,22. La fe sin obras, dicen, es por consiguiente muerta y se completa primero con obras. Así la fe verdadera es la fe formada por el amor. Quenstedt responde a esto:

La τελείωσις y perfección interna no se conoce *a priori* y esencialmente, sino externamente, *a posteriori*, y accidentalmente, en la medida en que Abraham fue indudablemente declarado y conocido ante los hombres por el sacrificio de su hijo como habiendo sido justificado por Dios por la fe (Ge 22). Y por eso se dice que también ha sido completado a partir de su resultado, por supuesto *a posteriori* y declarativamente.⁶⁶⁵

Esta sigue siendo siempre la explicación más apropiada del difícil pasaje, particularmente en relación con Santiago 2:18, que la fe se perfecciona por medio de las obras en la medida en que es revelada antes del juicio de Dios por medio de las obras que es fe verdadera en la promesa.

2. Gálatas 5:6, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Los papistas toman a ἐνεργουμένη como pasivo y le dan este significado: La fe se pone en movimiento y se mueve por la caridad; en otras palabras, el amor es la esencia de la fe. Respuesta: El participio no es de voz pasiva sino media, así: la fe que es activa por el amor (vea 2 Co 1:6; 4:12).

Prueba contra la doctrina papista:

1. Cuando la Escritura habla de justificación, regularmente pone la fe y las obras en oposición entre sí (Ro 4:5; vea 10:5, 6). Quenstedt dice: “En el artículo de la justificación, la fe justificante y nuestras buenas obras son opuestas. Por lo tanto, no son lo mismo, como si la fe fuera también obediencia”.⁶⁶⁶
2. Abraham es presentado como un ejemplo de fe para la justicia, y se dice expresamente que él no tiene tal justicia por sus obras (Ro 4:2, 3; vea 4:13-15).
3. La definición principal de la fe (Heb 11:1) excluye las obras y por lo tanto su raíz, el amor, como factores constitutivos de la fe, puesto que las obras no pertenecen ni a las cosas invisibles ni a las cosas que hay que esperar.

Aquí los socinianos y los arminianos enseñan como los papistas. Socino enseña: “Esa fe justificante es obedecer los mandamientos de Dios y creer lo que Cristo dice porque es verdad”.⁶⁶⁷ “Las obras no solo no pueden separarse de la fe por la que somos

⁶⁶⁵ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. III, *obj. dial.* II, p. 298.

⁶⁶⁶ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. III, tesis beb. II, p. 296.

⁶⁶⁷ Socino, *De Christo servatore*, parte IV, cap. XI, XII; vea Quenstedt, op. cit., cu. III, antítesis I, p. 295.

justificados, sino que son el alma o una cierta forma de fe y su vida”.⁶⁶⁸ El *Catecismo Racoviano* dice:

Pero, ¿qué es la fe que necesariamente resulta en la salvación? Es la confianza en Dios por medio de Cristo. De ahí que está manifiesto que la fe en Cristo incluye dos cosas: primero, que confiemos no solo en Dios sino también en Cristo. Entonces, que nos sometamos a Dios. ... ¿Incluyes, por lo tanto, la obediencia con la fe? Sí.⁶⁶⁹

Tesis 4

El arrepentimiento es un efecto producido en nosotros por Dios por medio de la palabra para la meta de la salvación, pero no es un sacramento.

Que Dios es la causa eficiente del arrepentimiento ya se desprende de los párrafos anteriores, porque el arrepentimiento es solo el resultado inmediato de la actividad de Dios de convertir, o de la conversión activa. Sin embargo, la Escritura también testifica expresamente que Dios produce el arrepentimiento (2 Ti 2:25; Hch 5:31). Se da por sentado que específicamente el Espíritu Santo es la causa eficiente del arrepentimiento. Las Escrituras también designan al Espíritu como obrando el arrepentimiento, ya que llaman al ministerio de la palabra, por el cual se obra el arrepentimiento, el ministerio del Espíritu (2 Co 3:6,8).

Aunque por esta palabra y ministerio primero y propiamente se debe entender el evangelio, la ley no está de ninguna manera excluida de cooperar para el arrepentimiento. Pero, así como el evangelio obra la única parte esencial del arrepentimiento que propiamente trae la salvación, es decir, la fe (Ro 10:14-17; Jn 17:20; 20:31; 1Tm 4:6; Gal 3:2,5), así también la ley obra la otra parte esencial, la contrición (Ro 3:20; 7:7). La relación de la palabra de Dios como la causa del arrepentimiento con Dios es que Dios es la causa principal del arrepentimiento, mientras que la palabra es la causa instrumental del arrepentimiento.

La meta del arrepentimiento es dada por las Escrituras como el perdón de pecados (Lc 24:47; Hch 3:19), la gracia de Dios (Lc 15:7), la unión con Dios (Hch 20:2; 26:20, arrepentirse para con Dios), la entrada en el reino de Dios (Mt 3:2; 4:17), liberación de la condenación (2 Pe 3:9), y la vida eterna (Hch 11:18). Todo esto se define más exactamente como la meta intermedia, ya que la meta final es la gloria de Dios.

Como el efecto inmediato del arrepentimiento, la Escritura señala la justificación, por cuanto (1) en todas partes la justificación se atribuye a la fe como la segunda parte esencial del arrepentimiento (Ro 3:28; 4:3,5; 5:1) y (2) el pecador arrepentido es expresamente llamado justificado (Lc 18:14). Se da por sentado que el arrepentimiento no cesa una vez que se ha recibido la justificación. Porque aun la persona justificada retiene los pecados y diariamente peca. Así como el creyente justificado nunca puede decir: “No tengo pecados”, así tampoco puede prescindir del arrepentimiento (1 Jn 1:8,9). Esta consideración es también la razón por la cual Quenstedt coloca el arrepentimiento después de la justificación.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Socino, *Miscellan.*, p. 162; vea Quenstedt, op. cit.

⁶⁶⁹ Racovian Catechism, cap. IX, cu. 418,419, p. 849.

⁶⁷⁰ Quenstedt, op. cit., parte II, cap. IX, secc. I, tesis XIV, nota, p. 584.

Puesto que los justificados son hijos de Dios, tienen comunión con Dios, también viven una vida nueva de acuerdo a su estado, así como los resultados adicionales de la justificación son la adopción como hijos, la unión mística y la nueva obediencia, los dogmáticos también llaman a estas partes los efectos inmediatos del arrepentimiento. Así se observa:

No por causa de la contrición, como si fuera un cierto mérito o causa de la remisión de los pecados, sino por razón de la fe, que es la parte esencial del arrepentimiento, que se aferra a Cristo y en Cristo la gracia de Dios, se dice que el arrepentimiento recibe por gracia la remisión de los pecados, la justificación, el don del Espíritu Santo, y la vida eterna.⁶⁷¹

Los papistas se oponen porque hacen del arrepentimiento un sacramento. Según las Escrituras, el arrepentimiento es algo que el hombre hace; pero según la doctrina papista es algo que la iglesia hace. El Concilio de Trento declara:

CAN. I. Si alguno dijere, que la Penitencia en la Iglesia católica no es verdadera y propiamente Sacramento, instituido por Cristo nuestro Señor para que los fieles se reconcilien con Dios cuantas veces caigan en pecado después del Bautismo; sea excomulgado.⁶⁷²

Los papistas basan su falsa enseñanza en Juan 20:23. Belarmino dice que este pasaje contiene primero los signos externos que deben estar ahí para un sacramento. Él dice:

Porque cuando el Señor concedió a los apóstoles el poder de perdonar los pecados de los hombres, no se puede dudar que deseaba que ese poder se usara con alguna señal externa. Porque los hombres que están en el cuerpo no sabrían que sus pecados son perdonados a menos que fueran perdonados por la voz o por algún signo externo que pueda ser percibido por los sentidos.⁶⁷³

Segundo, explica Belarmino, el pasaje contiene una promesa especial.

En lo que se refiere al signo externo, ningún papista ha logrado todavía probar que es instituido por Cristo y, por lo tanto, esencial y necesario. La gente ha hecho de la imposición de manos una señal externa. Pero Tomás de Aquino declara que este signo no es esencial; de la misma manera, Belarmino dice: “Este uso no pertenece a la esencia del sacramento”.⁶⁷⁴ Si es así, entonces la imposición de manos no puede ser el elemento externo del arrepentimiento como sacramento, porque el signo externo es absolutamente necesario para cada sacramento. La gente también ha hecho del anuncio “Te absuelvo” una señal externa. Entonces, en el bautismo, las palabras “Yo te bautizo” tendrían que ser el signo externo, lo cual es absurdo. Aun el signo externo no podría ser el elemento visible del sacramento de la penitencia para el penitente, como alegan los papistas. La contrición es invisible como una condición del corazón, y la confesión de los pecados no se ve, sino que se escucha; el signo no llega a la palabra, sino la palabra encuentra la

⁶⁷¹ Gerhard, op. cit., tom. VI, loc. XVI, § CSL., p- 337.

⁶⁷² Chemnitz, *ECT*, 2:551; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento06.htm>

⁶⁷³ Belarmino, op. cit., tom. III, de sacr. Poenit., lib. I, cap. X, 2, p. 519.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, cap. XV, p. 534.

palabra. Pero en un sacramento una señal visible llega a la palabra. Incluso la satisfacción, que de todos modos sigue, no puede ser el signo externo, porque no es un signo de gracia, sino el medio para alcanzar la gracia.

Calov declara la proposición bíblica contra los papistas:

Aunque la confesión privada y la absolución se mantienen en la iglesia no sin mérito, sin embargo, ni la confesión ni la absolución ni el arrepentimiento es un sacramento propiamente dicho, pero la absolución es solo una costumbre indiferente, mientras que el arrepentimiento es el medio por nuestra parte para regresar a Dios.⁶⁷⁵

La prueba habitual de los dogmáticos (Calov) para esta proposición es: El arrepentimiento no puede ser un sacramento, porque

1. Le falta una señal externa, porque la Escritura no la da;
2. Carece de la materia y de la esencia de un sacramento (*materia et forma sacramentalis*). El Concilio de Trento hace de la absolución la esencia (*forma*) del sacramento. Esto no puede ser, porque el arrepentimiento y la absolución no ocurren en absoluto en la misma persona, ya que el penitente tiene arrepentimiento, y el sacerdote tiene la absolución. Además, la absolución sigue a la confesión de los pecados; sin embargo, la esencia no sigue a la cosa, sino que la constituye.
3. La esencia de un sacramento consiste en el otorgamiento de una señal externa; tal otorgamiento no ocurre en el arrepentimiento, porque ninguna de las partes esenciales para el arrepentimiento de acuerdo a la doctrina papista se le otorga al penitente, ni la contrición, ni la confesión de la boca, ni la satisfacción de las obras. La absolución es otorgada; pero esto no es parte del sacramento de la penitencia, como también Belarmino admite, y la absolución no es un signo externo.
4. El arrepentimiento en ninguna parte, y este es el factor decisivo, se describe como el acto de Dios, sino del hombre; un sacramento propiamente dicho es el medio por parte de Dios para aplicar la gracia.

⁶⁷⁵ Calov, op. cit., de poenitentia, #34, p. 410.

73.

La justificación (De justificatione)

Tesis 1

La Justificación es un acto judicial de Dios, ya que por gracia declara a los seres humanos pecaminosos, que han caído en el castigo eterno a causa del pecado, que son justos por causa de Cristo sin ningún mérito de su parte.

Los términos bíblicos para “justificar” están en el קִדְּמָה del Antiguo Testamento, una forma hifil que la LXX traduce con δικαιοῦν, y el δικαιοῦν del Nuevo Testamento.

Definición bíblica de “justificar”

Casi sin excepción el término hebreo significa hacer justo mediante un veredicto judicial, así declarar justo (justificación forense), no hacer justo físicamente o infundir justicia. Así, en Éxodo 23:7: לֹא-אֶצְדִּיק רָשָׁע “No absolveré al culpable”, e Isaías 5:23: מִצְדִּיקֵי רָשָׁע עֲקָב שֹׁחַד “que absuelve al culpable por un soborno” (vea Dt 25:1; 1 Re 8:32; Is 50:8; Job 27:5, etc.). Este significado judicial es especialmente claro cuando la justificación ocurre por alguna razón (por un sacrificio, un don, etc.). Allí uno difícilmente puede pensar en hacer justo, sino solo en declarar justo.

El uso judicial de la palabra también es obvio en el Nuevo Testamento. La palabra “justificar” aparece 38 veces en el Nuevo Testamento (Mt 11:19; 12:37; Lc 7:29,35; 10:29; 16:15; 18:14; Hch 13:39 (2); Ro 2:13; 3:4,20,24,26,28,30; 4:2,5; 5:1,9; 6:7; 8:30,33; 1 Co 4:4; 6:11; Gál 2:16 (3); 2:17; 3:8,11,24; 5:4; 1 Ti 3:16; Tit 3:7; Stg 2:21,24,25).⁶⁷⁶ Mateo 12:37 dice: “por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado”. El término negativo καταδικασθήση) muestra innegablemente que el término positivo δικαιωθήση no significa hacer justo sino declarar justo, ser absuelto. El escriba “quería justificarse” (Lc 10,29). Esto ciertamente no significa que él quisiera, de una manera física, hacerse habitualmente justo, infundir la justicia en sí mismo, sino excusarse o absolverse. Los recaudadores de impuestos justifican a Dios (Lc 7:29). Ciertamente no querían convertir a Dios en una persona justa, sino, como traduce Lutero, “*sie gaben Gott recht*, demostraron que Dios tenía razón”. En Romanos 8:33,34, el significado forense de δικαιοῦν es irrefutablemente claro, ya que lo opuesto a “justificar” es “condenar”. De la misma manera Romanos 5:16 dice: “el juicio vino a causa de un solo pecado para condenación, pero el don vino a causa de muchas transgresiones para justificación”, más exactamente: veredicto de justificación (δικαίωμα). El significado forense de δικαιοῦν está totalmente asegurado por sus sinónimos. Gerhard escribe:

Porque los términos equivalentes son igualmente judiciales. Porque ser justificado no es ser llamado a juicio (Salmo 143:2), no ser condenado (Jn 3:18), no venir a juicio (Jn 5:24), no ser juzgado (Jn 3:18).⁶⁷⁷

Negación de la justificación forense de parte de los católicos romanos

⁶⁷⁶ Vea Edward Preuss, *Justification of the Sinner Before God*, p. 11.

⁶⁷⁷ Gerhard, *Loci*, tom. VII, loc. XVII, § VII, p. 6.

Los papistas niegan el significado forense de δικαιοῦν. Ellos toman la palabra como “hacer justo”, específicamente internamente, físicamente, a modo de un cambio interior, de una infusión de justicia habitual. No toman la justificación como un acto forense y judicial en el que Dios es un juez que dicta sentencia sobre el pecador y cuyo acto ocurre así fuera del pecador. En cambio, lo consideran como un acto físico en el cual Dios obra algo al interior en el pecador y que así sucede en el pecador.

Los dogmáticos papistas basan su falsa doctrina de la justificación particularmente en los paralelismos entre Adán y Cristo (Ro 5:18,19). Belarmino declara: “Que Adán nos condena no solo forense y judicialmente, sino imprimiendo la culpa original [nota: culpa en vez de pecado], para que también Cristo nos justifique borrando el pecado e infundiendo la gracia”.⁶⁷⁸

Al contrario, afirmamos:

1. En todo el contraste entre Adán y Cristo, el verdadero punto de comparación es solo el hecho de que de un hombre por su pecado viene la condenación, del otro hombre por su justicia y obediencia la justificación viene sobre toda la gente. La manera y el método en que una u otra cosa se presenta no es el punto de comparación y ni siquiera está en la mente. Pero cualquiera que sea el método en el cual la condenación del pecado de Adán venga sobre nosotros, Romanos capítulos 3 y 4 claramente enseñan que la justificación viene de Cristo en la manera de imputación y pronunciamiento de la justicia, no a través de la infusión de la justicia.

2. Aun el primer pecado de Adán viene sobre nosotros principalmente por imputación de parte de Dios. Porque la manera en que el pecado viene de Adán sobre nosotros no es que hayamos nacido físicamente de Adán como pecadores, sino que todas las personas de Adán en adelante no son puras, sino que nacen con la depravación que vino sobre él por su caída; la razón de esto es que el acto de Adán, que de acuerdo con el mero juicio de la razón está muy lejos de nosotros personalmente, es imputado por Dios a nosotros como nuestro acto.⁶⁷⁹

Justificación: una obra de las tres personas de la Trinidad

La justificación es tanto el acto del Padre (Ro 8:33; vea 8:32, el Dios que justifica es el que dio al Hijo, y por tanto el Padre) como del Hijo (Isa 53:11) y del Espíritu Santo (1 Co 6:11). Por lo tanto, la justificación es un acto de toda la Trinidad. Quenstedt escribe: “La primera causa eficiente de la justificación es toda la Santísima Trinidad. Porque es una obra hacia afuera, para hacer la cual se entiende esa esencia de Dios común a las tres personas”.⁶⁸⁰

La justificación: un don inmerecido

Dios justifica a las personas completamente gratuitamente, δωρεάν (Ro 3:24). No se lo han merecido (Ro 3:24). Sin distinción entre ellos, son pecadores (Ro 3:23) e ímpios

⁶⁷⁸ Belarmino, *Disputationes*, tom. IV, de justif., lib. II, cap. III, 7, p. 450.

⁶⁷⁹ Vea Hoenecke, *Dogmatik*, vol. 2, p. 408.

⁶⁸⁰ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. VIII, secc. I, tesis V, nota, p. 516.

(Ro 4:5). Quenstedt dice: “El sujeto de la justificación en cuanto al *terminus a quo* es el hombre pecador (Ro 3:23), en cuanto al acto y a la condición actual, es el creyente (Ro 4:5).⁶⁸¹ Así la justificación no presupone nada en el pecador, sino sucede cuando capta con la fe que Dios le ha dado aquello en lo que se produce la justificación. Las antítesis papistas, socinianas y arminianas, que ya han sido tocadas aquí, es decir, que la justificación presupone algún mérito en el hombre, serán discutidas más adelante.

El motivo de Dios para justificar a los pecadores: la gracia y la misericordia

Ahora preguntamos sobre el motivo de Dios (*causa movens justificationis*) por justificar. La Escritura define esto como la gracia y la misericordia de Dios (Ro 3:24; 2 Ti 1:9; Tit 3:5). Llamamos a esto la causa interna, impulsiva, porque está en Dios. Calov describe correctamente esta χάρις, o gracia, de Dios: “La gracia de Dios por la cual somos justificados no es una cualidad permanente, o una condición sobrenatural ni cualidad de la justificación, sino es el favor gratuito de Dios y su misericordia”.⁶⁸²

Aquí Calov rechaza la falsa doctrina papista con referencia a la gracia. El Concilio de Trento declara:

CAN. XI. Si alguno dijere que los hombres se justifican o con sola la imputación de la justicia de Jesucristo, o con solo el perdón de los pecados, excluida la gracia y caridad que se difunde en sus corazones, y queda inherente en ellos por el Espíritu Santo; o también que la gracia que nos justifica, no es otra cosa que el favor de Dios; sea excomulgado.⁶⁸³

Gerhard dice sobre esto:

Los papistas deciden a favor de la declaración de los escolásticos de que la gracia de Dios en el artículo de justificación significa una cualidad infundida en nosotros, es decir, cambian la palabra *gracia* de un predicado de repetición a un predicado de calidad, ya que el Concilio de Trento pronuncia el anatema sobre aquellos que dicen que la gracia por la cual somos justificados es solo el favor de Dios.⁶⁸⁴

En otras palabras, lo que es una emoción en Dios ellos hacen una emoción que es infundida en el pecador. Su interés en esto es claro. Si χάρις retiene su significado bíblico original, entra en conflicto con toda la falsa doctrina papista de la justificación.

La enseñanza católica romana sobre la gracia y su refutación

Los papistas buscan proveer la siguiente prueba de que χάρις, o gracia, en la justificación es un don inherente:

1. La gracia, dicen, es llamada un don que recibimos (Ro 5:17).

⁶⁸¹ Ibid., tesis IV.

⁶⁸² Calov, *Apodixis*, de justificatione, § X, p. 270.

⁶⁸³ Chemnitz, *ECT*, 1:460; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁶⁸⁴ Gerhard, op. cit., § XXV, p. 23.

Respondemos: περισσειά τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης es clara y llanamente paralela a la παράπτωμα, es decir, al acto dañino de Adán, y por causa de este contraste no es otra cosa que la misericordia salvadora de Dios, nada más que “la reconciliación gratuita hecha por medio de Cristo, la justificación por medio de su sangre, la plenitud de la gracia de la justicia, la justificación de la vida por medio de la obediencia y la justicia de Cristo”.⁶⁸⁵

Que Romanos 5:17 no está hablando de recibir una gracia inherente sino de la gracia en la cual Dios hizo a Cristo la base de la salvación del pecador es totalmente claro de Romanos 5:20: “οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπέρισσευσεν ἡ χάρις. Porque tal aumento de la gracia sobre el pecado ciertamente se puede decir en relación con la gracia en la medida en que procura la salvación, no en la medida en que mora en el pecador o se muestra en las buenas obras. También si χάρις se toma como una gracia inherente, el paralelismo sería completamente abandonado, porque el apóstol presenta el paralelismo no entre Adán y nosotros en quienes habita la gracia, sino entre el primer Adán y el segundo Adán. Romanos 5:21 también habla en contra de la manera en que los papistas toman χάρις. Desde ahora la gracia reina por la justicia para la vida eterna no se puede decir acerca de la gracia inherente, sino solo en referencia a la gracia que imputa la justicia por medio de Cristo.

2. Juan 1:17 dice: “La gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo”. Aquí los papistas dicen que la gracia debe ser la gracia infundida, no la misericordia y la bondad de Dios. Porque ¿quién dice: “La bondad fue hecha por medio de Cristo”?

Respondemos: (a) La gracia y la verdad están contrastadas con la ley. La ley condena, así que por gracia no se debe entender nada sino la misericordiosa reconciliación de Dios en Cristo. Tan poco como se refiere a algo inherente en el hombre en la primera mitad del pasaje, en la segunda parte tampoco se refiere a ello. (b) χάρις ἐγένετο no significa “la gracia comenzó en Cristo” sino “la gracia se hizo presente para nosotros en Cristo”, ya que entonces toda la sección generalmente no trata de la esencia de Dios en sí misma sino de su revelación.

3. Efesios 4:7 dice que la gracia es dada a cada uno según la medida del don de Cristo. Aquí χάρις no puede ser bondad, sino solo don y gracia infusa, porque la bondad no se da según la medida.

Nuestros dogmáticos responden al argumento papista con la admisión de que χάρις en el Nuevo Testamento frecuentemente significa don de gracia. Quenstedt dice:

Concedemos que (1) a veces en la Sagrada Escritura gracia significa don gratuito o dado por gracia, (2) caridad infundida en los renacidos, ... pero negamos, cuando se discuten las razones de la justificación, que la palabra “gracia” es tomada pasivamente por el don de la gracia dado por Dios o que entra en el acto de la justificación ante Dios.⁶⁸⁶

Sin embargo, los lexicógrafos recientes niegan totalmente, por buenas razones, que χάρις en alguna situación equivalga al don de gracia. Cremer explica que χάρις (1)

⁶⁸⁵ Ibid., § XXVI, p. 24.

⁶⁸⁶ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. II, *obj. dial.* I, p. 534.

objetivamente significa encanto, forma agradable de una cosa, trabajo, o discurso (Lc 4:22), (2) subjetivamente significa (a) buena voluntad, favor, afecto, (b) gracias (Lc 17:9; Ro 6:17; 7:25; 1 Co 10:30; et al.). Cremer anota en 2a, “Uno no puede decir que χάρις del Nuevo Testamento tiene el significado de demostración de gracia, análogo al significado profano de buena voluntad, acto de bondad”.⁶⁸⁷ Cita la razón muy importante por la cual las Escrituras distinguen tan diligentemente entre gracia, χάρις y don, δῶρον y δωρεά, e incluso tiene una palabra especial para don de gracia, χάρισμα. Y ciertamente suena como una declaración expresa de Dios que χάρις no es igual a δῶρον τῆς χάριτος, don de gracia, cuando Romanos 5:15 dice: πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι. Si χάρις es igual a δῶρον, entonces esta sería la tautología doble más consumada, tanto en ambas partes como también en la frase δωρεὰ ἐν χάριτι. Las palabras τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης (Ro 5:17) prueban eso, no menos que las palabras ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα (Ro 12:6).

Y en cuanto a Efesios 4:7, que los papistas citan como prueba de su posición, entonces tendríamos:

1. Sería una tautología sin sentido, si χάρις fuera igual a don. Entonces diría: El don nos es dado según la medida del don de Cristo. Escucha el sonido: El regalo (χάρις) se nos da, cuando luego dice esto: Según la medida de la sabiduría de Cristo, de la gloria de Cristo.
2. Si χάρις debe ser igual a la gracia infusa porque la buena voluntad de Dios no se da según medida, entonces por la misma razón no puede ser la gracia infusa para la justificación y la salvación, ya que Dios entonces tendría que querer que una persona sea salvada más que otra.
3. Se obtendría un buen significado bíblico si χάρις sería equivalente a la buena voluntad de Dios, y sin embargo se dice que se da de acuerdo a la medida del don de Cristo. Pablo dice que todos deben vivir de acuerdo con su vocación, la cual ciertamente les fue dada por la buena voluntad de Dios (Ef 4:1). Ahora amplifica que esta vocación es en general a la una iglesia, una adopción, una esperanza, etc., y a una vida bendecida en el único Padre. Pero, continúa, la gracia se da de acuerdo a la medida del don de Cristo, y no solo da ese llamado general, que todos ellos tienen del χάρις de Dios, sino también el llamado especial, que de nuevo se debe solo a χάρις, y quienquiera que lo tenga lo tiene porque Cristo quiso dar este llamamiento especial. Por lo tanto, es un pensamiento completamente bíblico que la gracia, es decir, la buena voluntad de Dios, se da según la medida del don de Cristo, en primer lugar según la medida general del don de la justicia para la salvación, que se aplica a todos, y luego de acuerdo a la medida especial del don, para que uno llegue a ser un apóstol, otro un maestro, etc. (Ef. 4:11).
4. Romanos 5:5 dice que la gracia de la justificación es derramada en los corazones, así que el favor externo de Dios no puede ser el significado sino solo algo que habita y trabaja en el corazón del pecador. Respondemos: Poco antes, el apóstol dice que la esperanza no defrauda. Esto lo demuestra con las palabras:

⁶⁸⁷ Cremer, *Biblich-theol. Wörterbuch*, pp. 834s.

“porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones”. Que este no es el amor infundido de Dios, con el que amamos a Dios, sino el amor con el que Dios nos ama, se manifiesta en la aposición: “Pero Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Ro 5:8). Este amor se derramó en nuestros corazones porque están llenos del conocimiento de este amor. Calov dice sobre este pasaje: “Esta caridad es derramada en nosotros, no como algo que se aferra a una persona, sino como una manifestación y resultado y percepción de él derramada en nuestros corazones”.⁶⁸⁸

Nuestra prueba de que χάρις o la gracia como razón de la justificación no es otra cosa que la misericordia y la benevolencia de Dios es:

1. La comparación de χάρις con sus sinónimos muestra que la Escritura entiende χάρις como la misericordia de Dios. Gerhard escribe: “En la Escritura, la justificación y la salvación se atribuyen a la gracia, la misericordia, la benevolencia, el amor y el afecto de Dios. Por lo tanto, estos deben tener fuerza igual (ἰσοδυναμοῦσι) (Ro 3:24; Jn 3:15; Ef 2:4; Tit 3:4, etc.).⁶⁸⁹
2. El contraste entre χάρις y las obras de la ley muestra que la gracia infusa no puede ser entendida por el χάρις (Ro 11:6; 4:4,5,16). Según la doctrina papista, el amor infundido es la fuente de las buenas obras y puede, como causa para el efecto, ser puesto en lugar de buenas obras. Pero entonces en este entendimiento, desde un punto de vista racional, χάρις no puede ser colocado en oposición a las obras de la ley. Y como esta oposición de la gracia y no las obras de la ley está presente en la Escritura, es obvio que la Escritura no entiende por χάρις el amor infundido.
3. Los derivados de χάρις muestran que la palabra correctamente significa buena voluntad. Χαρίζομαι y χαριτόω significan “Yo doy, yo misericordiosamente considero agradable y delicioso”, pero no significan “Yo infundo amor”. Así la raíz de estas palabras, χάρις, no puede significar una infusión de justicia. En cualquier caso, χάρις debe ser tomado en todas partes en su genuino significado de favor y buena voluntad, siempre y cuando el Espíritu Santo no indique inevitablemente otro significado.

La obediencia de Cristo como causa de la justificación

Pero según las Escrituras también hay un motivo fuera de Dios para la justificación, a saber, el mérito de Cristo. Eso ya se demostró antes cuando se demostró que toda la obediencia activa y pasiva de Cristo era vicaria y expiatoria. Pero la Escritura también pone expresamente la justificación y el hacer y sufrir vicario de Cristo en relación unos con otros. Así en Romanos 3:24-25: “y son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación (ἱλαστήριον)”. Chemnitz escribe:

Hay tres puntos especialmente importantes que deben considerarse sobre el trabajo del Mediador como causa de nuestra justificación. (1) El mérito que Dios Padre considera y por el cual justifica libremente a los creyentes por su

⁶⁸⁸ Calov, *Biblia illustrata*, tom. II, annotat. ad Rom., p. 90.

⁶⁸⁹ Gerhard, op. cit., § XVIII, p. 15.

gracia. Aquí están los pasajes de la Escritura que hablan claramente del mérito (Ro 4:25; 1 Co 15:3; Ro 5:6; 1 Pe 2:21; 1 Jn 4:10). También con respecto al rescate que Cristo pagó, fíjese en todo el artículo del Credo: “Sufrió... fue crucificado”, etc. En cuanto a la obediencia perfecta (Ro 5:19), hemos citado estos testimonios para demostrar que solo Cristo ha hecho satisfacción por todos nuestros pecados, por la culpa y por el castigo, de tal manera que no nos queda nada para sufrir o para hacer satisfacción para expiar nuestros pecados. . . Aquí son pertinentes los pasajes que dicen que el Padre justifica a los creyentes por causa de su Hijo el Mediador (2 Co 5:18; Ef 1:3; 1 Co 1:9; Ro 3:24; Ro 5:10,17; Ef 1:7; 2:16; Col 1:13). De esta manera, la obra del Mediador se considera un mérito en nuestra justificación.⁶⁹⁰

Así toda la obra que Cristo realizó como nuestro reconciliador vicario es la base sobre la que Dios nos justifica libre y gratuitamente.

De hecho, Cristo puede ser llamado la causa meritoria de la justificación, y sin embargo esto puede ser unido a una doctrina completamente falsa de la justificación. Chemnitz muestra de qué manera ocurre eso:

(2) Cristo es Mediador y Salvador no solo desde el punto de vista del mérito, sino también desde el punto de vista de la eficacia. Porque su mérito no significa que las cosas que pertenecen a nuestra justificación deben ser realizadas a través de nosotros o a través de otros, sino que también ha realizado y todavía realiza aquellas cosas en las que consiste nuestra justificación y salvación, tales como nuestra liberación del pecado, del diablo, de la muerte y de la ira de Dios, y la aplicación de estas bendiciones a nuestros corazones. Por lo tanto, esto es debidamente llamado una causa eficiente (1 Pe 1:18,19; 2:24; 1 Jn 1:9; Heb 2:14 Ap 5:9; Gál 3:13, etc.).⁶⁹¹

La doctrina aquí llamada falsa es la papista. Por supuesto, incluso de acuerdo con la doctrina papista, Cristo debe ser la causa meritoria de la justificación. El Concilio de Trento dice incluso: “No obstante, aunque Jesucristo murió por todos, no todos participan del beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunican los méritos de su pasión”.⁶⁹² Pero los papistas no quieren decir que Cristo imparte su mérito y así realmente efectúa la justificación. Más bien, explican con más detalle: “Si no renaciesen en Jesucristo, jamás serían justificados; pues en esta regeneración se les confiere por el mérito de la pasión de Cristo, la gracia con que se hacen justos”.⁶⁹³

Así (según Trento) Cristo ciertamente ganó para la gente el privilegio y la habilidad de ganar por sus obras meritorias una verdadera justificación, pero él mismo no efectúa su justificación por su mérito. Cristo solo efectúa por su mérito que el amor se infunda en el hombre, cual amor forma su fe y lo convierte físicamente en una persona justa, por medio de lo cual es justificado ante Dios y puede hacer obras que merecen la justificación.

⁶⁹⁰ Chemnitz, *LT*, 2:550.

⁶⁹¹ *Ibid.*, 2:551.

⁶⁹² Chemnitz, *ECT*, 1:457; Justificación, cap. III, <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁶⁹³ *Ibid.*

Tesis 2

La esencia de la justificación consiste en la imputación de la justicia de Jesucristo.

Como se muestra en la tesis anterior, a Cristo no se le llama la “causa meritoria” de nuestra justificación simplemente porque nos mereció la oportunidad de alcanzar la justificación (aunque realmente no somos justificados por él sino por otra cosa [que debemos añadir a lo que él ha hecho]). Más bien, es la causa meritoria de nuestra justificación porque es él mismo quien realmente realiza nuestra justificación. De Cristo, dice la Escritura: “y este será su nombre con el cual lo llamarán: “Jehová, justicia nuestra” (Jer. 23:6); “Ciertamente en Jehová está la justicia y la fuerza” (Is 45:24); “Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios... justificación” (1 Co 1:30); “para que nosotros seamos justicia de Dios en él” (2 Co 5:21); “habiendo sido ya justificados en su sangre” (Ro 5:9); “por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos” (Ro 5:19).

El método, sin embargo, según el cual Cristo cumplió nuestra justificación no fue simplemente conectarse físicamente con nuestra raza humana, puesto que se hizo humano como nosotros excepto sin pecado (Lc 1:35), sino fue por medio de la imputación. Dios imputó a Cristo nuestro pecado, culpabilidad y castigo (Is 53:5,6,12; 2 Co 5:21; Gál 3:13; 4:4,5). Así también el pecador es justificado por medio de Cristo en que la justicia de Cristo es imputada a él. Por lo tanto, el método de justificación es la imputación.

Numerosos pasajes de las Escrituras dan fe de ello (Gén 15:6; Ro 4:3,5,6,9,13,23,24; Gál 3:6; Flp 3:9). De hecho, se dice expresamente que una justicia ajena es imputada al pecador. Romanos 4:6 dice: “Por eso también David habla de la bienaventuranza del hombre a quien Dios atribuye justicia sin obras”. Pablo dice claramente más allá de toda duda: “no teniendo mi propia justicia, que se basa en la Ley, sino la que se adquiere por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios y se basa en la fe” (Flp 3:9). Igual de explícitamente la Escritura testimonia que la justicia que es imputada es la justicia de Cristo (1 Co 1:30; Jer 23:5,6; 33:15,16). Particularmente impresionante es Filipenses 3:8,9. Pablo quiere obtener a Cristo para que sea encontrado en él, no teniendo su propia justicia de la ley sino la justicia que viene de la fe, es decir, la justicia que es imputada por Dios a la fe.

Sin embargo, no hay que olvidar que la palabra “imputación” no expresa en sí misma la imputación de mérito ajeno, como piensan muchos exégetas, como Tholuck. Explican que $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ y $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ya expresan en sí mismos la atribución de una materia no presente con aquel a quien se le imputa. 2 Samuel 19:19 y 2 Timoteo 4:16 hablan en contra de esto. Ambos términos solo significan atribuir; pero la forma de atribución debe ser tomada del contexto. Así $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ puede incluso expresar la imputación del propio mérito; pero entonces esto no ocurre por gracia sino por obligación (Ro 4:4). Así que cuando Finees castigó la fornicación, esto le fue contado como justicia (Nu 25:7-13; Sal 106:30,31).

De esta manera, es decir, como imputación del mérito propio, los papistas quieren tomar la justicia imputada en la justificación. Chemnitz dice: “Los papistas lo interpretan así: La fe formada por el amor y otras virtudes es imputada para justicia, es decir, Dios

acepta las obras, que en sí mismas no son dignas, como dignas en los creyentes por causa de Cristo. Esta justicia es tal que trae reconciliación con Dios, etc.”.⁶⁹⁴

Pablo elimina esta falsa doctrina cuando declara expresamente que la justificación no se trata de imputación de los méritos propios (Ro 4:4). Chemnitz dice: “Pero hay otro tipo de imputación, que no tiene ni parece tener fundamento en la persona a la que se hace; su fundamento está en la gracia y en la misericordia de Dios, que justifica a los impíos”.⁶⁹⁵

A la objeción papista de lo que fue imputado a Finees (Sal 106:31), Chemnitz responde: “El acto de Finees fue imputado a él por justicia. Pero dijimos al principio que el mismo Pablo expone dos formas de imputación, una de obras y la otra de fe. En el artículo de la justificación dice claramente que la imputación de la justicia tiene lugar aparte de las obras”.⁶⁹⁶

Es bien sabido que los papistas ridiculizaron la justicia imputada como totalmente imaginaria e ilusoria, porque no es inherente, infundida, habitual, y por lo tanto, no es real. Sobre este punto, escribe Gerhard: “Califican la fe, por la cual uno establece con certeza que sus pecados son perdonados por causa de la satisfacción de Cristo, una creación de Lutero, y llaman la justicia de Cristo imputada a nosotros por la fe una imaginaria y putativa, como se sabe por Belarmino”.⁶⁹⁷ El mismo Belarmino dice: “Por lo tanto, la adopción que ahora tenemos en el Espíritu por medio de la justificación es *verdaderamente* debida, no putativa”.⁶⁹⁸ Y además dice: “De esto ciertamente se deduce que ser justificado por la gracia no es ser considerado justos y sin embargo no ser justos, sino en verdad ser justos, santos y no manchados”.⁶⁹⁹ Al igual que Belarmino, otros papistas también ridiculizan la justificación por medio de la justicia imputada. Chemnitz escribe:

Esta explicación arroja luz sobre toda la doctrina y refuta muchas cavilaciones. Staphylus⁷⁰⁰ dice: “Los luteranos presentaron la justicia de la fe hablando de una relación, pero una relación involucra una entidad de mínima importancia, como dicen los dialécticos. Y debe ser un asunto de gran importancia al que se le atribuye la salvación y la vida eterna”.⁷⁰¹

Chemnitz responde muy bien a este argumento con la explicación de que se requiere una base tan grande y perfecta para ser imputada a un pecador para la justicia que nunca podría ser la justicia que mora en el pecador (Ro 4:2,6), esto es, que no podría ser el caso debido al pecado que se adhiere a él (Ro 7:21). Pero esta base perfecta está presente en la justicia de Cristo. Así, la justicia imputada no es “una entidad de mínima importancia”, es decir, sin la menor sustancia y realidad, sino más bien “una entidad de

⁶⁹⁴ Chemnitz, *LT*, 2:528.

⁶⁹⁵ *Ibid.* 2:529.

⁶⁹⁶ *Ibid.* 2:530.

⁶⁹⁷ Gerhard, *op. cit.*, VII, loc. XVII, § LIV, p. 56.

⁶⁹⁸ Belarmino, *op. cit.*, tom. IV, de justific., lib. II, cap. III, 58, p. 453; el énfasis es de Balarmino.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, 25, p. 451.

⁷⁰⁰ Friedrich Staphylus, nacido en 1512 en Osnabrück, amigo y huésped de Melanchthon, en 1545 se hizo profesor en Königsberg. Se convirtió al catolicismo en 1552 y se convirtió en una herramienta celosa de la jerarquía romana para la recatolización de los países desafectados. En 1558 se convirtió en profesor en Ingolstadt. Murió en 1564. Su notoria difamación: *Theologiae M. Lutheri trimembris epitome* (1558).

⁷⁰¹ Chemnitz, *LT*, 2:530.

máxima importancia”, de la mayor realidad, puesto que Cristo es nuestra justicia. Y que Cristo es nuestra justicia no es “una fantasía inútil” sino el pensamiento, el juicio y la declaración de Dios.

Quenstedt también expone excelentemente que la justicia imputada no es imaginaria. Dice que la imputación es tan eficaz que por medio de ella el pecador “es contado justo ante el tribunal divino, no de otra manera que si fuera ofrecido por la persona misma”. Esto luego lo amplifica:

La esencia de la imputación es la valoración real, absolviendo de los pecados en el juicio divino al pecador que cree en Cristo y en realidad asignándole la justicia de Cristo. Este divino λογισμός no se hace para que la justicia de Cristo se aferre al creyente, ni es una imputación fingida, putativa e imaginaria, ni es el mero juicio de ser justo sin la aplicación real, como los papistas acusan falsamente, sino que es un serio y real λογισμός o imputación, fundada gratuitamente en Cristo y limitada a nosotros, consistente en la valoración gratuita de Dios y en la atribución y apropiación de la verdadera justicia de Cristo a los creyentes, por la cual el creyente es afectado, de modo que por ella es nombrado y declarado justo en el juicio de la mente divina.⁷⁰²

Quenstedt dice además, cuando habla del hecho de que la base de la imputación no está en el hombre sino en Dios, porque no ocurre por obligación sino por gracia (Ro 4:4,5):

Por lo tanto, esta imputación es muy real, para que puedas observar aquella justicia que se imputa o el acto de imputación. Esta justicia u obediencia activa y pasiva de Cristo que se nos imputa es la más verdadera y real, la cual ciertamente corresponde a la mente divina y a la voluntad exactamente articulada en la ley. El acto de imputar o la imputación misma es también real, porque su medida es el intelecto infalible de Dios. Por lo tanto, Dios no puede contar y valorar como justo a alguien que no se ha apropiado de la verdadera justicia, tampoco la aprobación de una valoración o rectitud imaginaria fingida puede surgir de la voluntad divina, la norma de toda bondad. Por lo tanto, son verdaderamente justos aquellos a quienes se les imputa la justicia de Cristo, aunque no es inherente, algo que se aferra a ellos, sino es imputada a ellos, y al menos en nombre exterior son tales, porque un nombre verdadero también puede venir de lo que es exterior. Por lo tanto, es una pregunta ociosa si, a causa de esa imputación, en realidad son justos o solo se los considera justos. Porque el juicio de Dios es según la verdad. Consecuentemente, aquellos que son valorados como justos en el juicio de Dios son en realidad justos.⁷⁰³

Baier y Hollaz afirman lo mismo.⁷⁰⁴

El propósito de los dogmáticos es claro. Quieren demostrar que de acuerdo a las Escrituras hay un medio muy real (*tertium*) entre la infusión física de la justicia habitual

⁷⁰² Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VIII, tesis XII, p. 525.

⁷⁰³ Ibid., tesis XIX, nota II.

⁷⁰⁴ Baier, *Compendium*, parte III, cap. V, § 5e, p. 451; Hollaz, *Examen*, parte III, secc. I, cap. VIII, cu. 14, pp. 387s.

(papistas) y la imputación declarativa vacía (como los papistas calumnian sin fundamento la doctrina luterana de la imputación). El verdadero punto medio que se encuentra en el medio es una imputación que se apropia. La imputación estaría vacía si el acto de imputación tuviera lugar solo en el cielo, en la cámara de justicia de Dios, y el pecador fuera tratado casi a sus espaldas. Pero el pecador es él mismo activo en este proceso de imputación a través del Espíritu Santo obrando en él en la palabra. El pecador recibe el veredicto de imputación de Dios sobre él, puesto que el Espíritu Santo atribuye todo el proceso como uno concerniente a él. Así el pecador sale de este proceso como alguien que posee justicia, no una justicia obtenida a través de obras, no una justicia infundida en él, sino una justicia impartida a él a través del veredicto infalible de Dios. ¿Qué base más firme debe tener un pecador para poder decir “Yo soy justo” que el hecho de que Dios pronuncia el veredicto sobre él, “Tú eres justo”, y le declara que esto es válido ante Dios (2 Co 5:21)?

Las Escrituras expresan la realidad de la justicia imputada en parte llamando a esa justicia manto y vestimenta (Is 61:11; Ap 3:18; Mt 22:11-13; Gál 3:26,27). Sin embargo, se debe tener cuidado de no hacer de estas imágenes una justicia infusa o una justicia impuesta. El factor correcto, que Quenstedt saca a la luz tan bella y claramente, a saber, que Dios atribuye el acto de imputación al pecador, a menudo ha sido malentendido, y este malentendido es la razón por la cual los teólogos modernos, por ejemplo, Tholuck, piensan que al factor externo de imputación debe añadirse un trabajo interno de Dios en la persona justificada. Cuando Quenstedt habla de un nombre externo, es para indicar que la base sobre la que descansa la imputación está fuera del hombre, es decir, el que imputa y el que merece la imputación. De lo contrario, no habría ninguna imputación puramente de la gracia.

La esencia de la justificación

Ahora tenemos que tratar la esencia de la justificación. Ya se ha demostrado que la justificación ocurre por medio de la imputación (Ge 15:6; Ro 4:3,5,6,9,13,23,24; Gál 3:6; Flp 3:9) y que en esta imputación la justicia de Cristo es imputada al pecador (Ro 4:5,6; Flp 3:8,9). Si aquel a quien se le imputa la justicia de Cristo por medio de la fe tiene justicia delante de Dios, entonces con esta imputación también ha ocurrido genuina y completamente la justificación. Sobre la base de la Escritura (vea Ro 5:19; 2 Co 5:21), por lo tanto, la imputación de la obediencia o justicia de Jesús se llama correctamente la esencia de la justificación. Pero la Escritura también dice que somos justificados por la remisión de los pecados (Ro 3:24,25), por la absolución de los pecados en Cristo (Hch 13:38,39), o por la no imputación de los pecados (Ro 4:6-8). Así que de acuerdo a estos pasajes debemos decir que la justificación es completa si los pecados son perdonados a una persona, o no le son imputados, o la esencia de la justificación es el perdón o la no imputación de los pecados.

La justificación consiste en la no imputación de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo

Así que de acuerdo a las Escrituras tenemos un término doble para la esencia de la justificación—primero un término negativo, es decir, la no imputación de pecados, y segundo un término positivo, es decir, la imputación de la justicia de Jesús.

Nuestros dogmáticos definen la esencia de la justificación de esta manera. Calov escribe: “La esencia de la justificación se describe primero negativamente (ἀποφατικῶς) como la no imputación de la injusticia y los pecados, y luego positivamente (καταφατικῶς) como la imputación de la justicia y los méritos de Cristo”.⁷⁰⁵

Quenstedt dice:

En particular y ante el juez [por lo tanto no en relación con los seres humanos, ya que en ese sentido la fe pertenece a la justificación] se anuncia el voto de absolución, la justificación se describe en parte como negativa, la remisión de los pecados o la no imputación de nuestra injusticia (Salmo 32:1,2; Ro 4:7,8; 3:25; 2 Co 5:19), en parte como positiva, la imputación de la obediencia de Cristo (Ro 4:5,6; 5:1 2 Co 5:21; Flp 3:9).⁷⁰⁶

También los teólogos modernos usan esta definición.⁷⁰⁷ Philippi escribe, “Y esto es justificación, es decir, evaluar al pecador como justo, es decir, aquel acto de Dios en virtud del cual él imputa la justicia de Cristo al pecador arrepentido y creyente y le perdona sus pecados”.⁷⁰⁸

Pero la relación entre la no imputación de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo no puede ser tomada falsamente, de modo que tal vez se consideraría la no imputación de los pecados y la imputación de la justicia de Jesucristo como dos partes de las que primero resulta una justificación entera. Más bien, de acuerdo a las Escrituras, la justificación está presente en donde el pecado no es imputado, por lo tanto, es perdonado, así como también donde la justicia de Cristo es imputada, de tal manera que toda la justificación está presente en ambos casos. Esta relación se basa en el hecho de que en ambos casos (la no imputación de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo) una misma realidad que abarca todo (Cristo con toda su obediencia) es el fundamento. De ello se deduce claramente que la no imputación de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo no son realmente diferentes partes de la justificación, sino solo los términos positivos y negativos de la misma cosa. Así la justificación se describe completamente cuando se describe como la imputación de la justicia de Cristo y, del mismo modo, cuando se describe como la no imputación o el perdón de los pecados, porque la una cosa se da con la otra.

Philippi da una presentación muy lúcida de cómo el perdón y la imputación de la justicia de Cristo, la absolución de pecados y la declaración positiva de justicia son en realidad la misma cosa:

Si la justicia de Jesucristo es imputada a mí, entonces se me considera como alguien que ya no tiene que expiar sus pecados y que ha cumplido la ley de Dios, porque su sustituto ha hecho ambas cosas por él; pero si ya no tengo que expiar mis pecados, entonces soy perdonado de su culpa y castigo, o perdonado. Y a la inversa, si mis pecados son perdonados, o ya no son imputados a mí, entonces eso sucede solo porque la justicia de Jesucristo es imputada a mí, la cual cubre mi culpa. Y así como la imputación de la

⁷⁰⁵ Calov, *Theol. positiva*, parte III, secc. IV, cap. V, tesis IV, p. 493.

⁷⁰⁶ Quenstedt, op. cit., tesis XIII, p. 519.

⁷⁰⁷ Vea Preuss, op. cit., pp. 14,15.

⁷⁰⁸ Philippi, *Glaubenslehre*, vol. 5, 1, p. 10.

justicia de Jesucristo y el perdón de los pecados [mejor sería la no imputación de la injusticia, como lo tiene Calov] no son dos partes suplementarias de la justificación, sino solo los términos positivos y negativos de toda la justificación, así también es con el perdón de los pecados y la declaración positiva de justicia. Puesto que los pecados del pecador son perdonados, él es declarado al mismo tiempo positivamente justo o alguien que ha cumplido la ley. Porque sus pecados son tanto pecados de comisión como también pecados de no cumplir la ley divina. Si sus pecados son perdonados, entonces es perdonado no solo de los pecados de comisión sino también de los pecados de omisión, es decir, es considerado no solo como alguien que no ha transgredido la ley de Dios, sino también como alguien que no la ha omitido, así como alguien que la ha cumplido. Ciertamente, en el pecado de comisión el pecado de la omisión está incluido en sí mismo, así como el santo sufrimiento del castigo de nuestro Señor como sustituto, incluye al mismo tiempo su santa obediencia o su cumplimiento sustitutivo de la ley; pero no seríamos perdonados por la culpa y el castigo por nuestra omisión, o no seríamos perdonados al mismo tiempo por el pecado de omisión como por el pecado de comisión, si el sufrimiento sustitutivo del castigo del Hijo de Dios no fuera al mismo tiempo el cumplimiento sustitutivo de la ley. De lo contrario, las exigencias irrealizables de cumplimiento seguirían siendo una carga para nosotros; esa exigencia, al ser irrealizable y constantemente sin cumplirse, seguiría siendo al mismo tiempo un juicio constante sobre nuestra omisión. Porque la no imputación de no cumplir la ley se basa en la imputación del soportar sustitutivo del castigo en su unidad con el cumplimiento sustitutivo de la ley, entonces la no imputación de no cumplir es al mismo tiempo la imputación de cumplir, o el perdón de pecados es al mismo tiempo la declaración positiva de justicia. Si la transgresión es al mismo tiempo no cumplir, entonces la no imputación de la transgresión es al mismo tiempo la no imputación del no cumplir; pero si la no imputación de no cumplir es al mismo tiempo la imputación de cumplir, entonces la no imputación o el perdón por transgredir la ley divina es al mismo tiempo en y por sí una imputación de cumplirla. En consecuencia, podemos definir la justificación como la imputación de la justicia de Jesucristo, así como el perdón de los pecados, y podemos definirla como el perdón de los pecados, así como el declarar positivamente la justicia, y cada vez la hemos definido total y plenamente.⁷⁰⁹

De la misma manera, Gerhard amplía este punto aún más:

Aunque la remisión gratuita de los pecados y la imputación misericordiosa de la justicia producida por Cristo deben ser enseñadas, desde una cierta perspectiva podrían llamarse dos partes de la justificación (de ahí que se establezca que la causa formal de la justificación es doble, negativa y positiva, lo que se llama un método doble de imputación); sin embargo, no difieren entre sí en realidad, ni pueden con seguridad ser separados uno de otro.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Philippi, op. cit, pp. 11-13.

⁷¹⁰ Gerhard, op. cit., § CXCIX, p. 260.

Y después de que Gerhard reproduce la explicación de Chemnitz, dice además:

Consecuentemente la remisión de los pecados está fundada en la justicia de Cristo, a causa de la cual Dios nos recibe en la gracia a que se aferra por la fe y perdona nuestros pecados, y puesto que los pecados son perdonados nos imputa la justicia de Cristo; por lo tanto, la remisión de los pecados no puede ser completamente definida sin la imputación de la justicia, ni la imputación de la justicia sin la remisión de los pecados, sino la no imputación de los pecados es la imputación de la justicia y la imputación de la justicia es la no imputación de o remisión de los pecados. Podría decirse así: La remisión del pecado y la imputación de la justicia se dice que son partes de la justificación no según el contenido sino según la base, es decir, no que hacen la justificación completa como si ninguna de ellas fuera la justificación, sino que distinguen un acto de justificar con términos diferentes, así como cuando una persona es vestida, por el mismo acto su desnudez es cubierta y su vestimenta es puesta, sin embargo, las partes distintas de ser vestida son la cubierta de la desnudez y la vestimenta, no en el contenido, sino en la base de los puntos de inicio y de finalización. Así, en la justificación del pecador, que es comparada en la Escritura con el vestir, las partes difieren en la base de los puntos de comienzo y final, la remisión de los pecados y la imputación de la justicia, aunque son un acto de justificación en esencia.⁷¹¹

Quenstedt lo explica de la misma manera.⁷¹²

El objetivo de tales explicaciones es particularmente el rechazo de un reproche católico romano. Belarmino objeta que los evangélicos no tienen unanimidad en relación con la esencia de la justificación.⁷¹³ Lutero declara a veces la fe, a veces Cristo como la esencia de la justificación. Felipe Melanchthon dice que la fe es contada para la justicia. Osiander contó hasta veinte opiniones diferentes sobre la justificación, e hizo de la justicia esencial de Dios la esencia de la justificación. Flacio escribió que la obra de Cristo es la justicia que Dios imputa. Calvino declaró que la justicia de Cristo es imputada a nosotros. Belarmino luego enumera cinco puntos de vista diferentes sobre la justificación, en su opinión erróneos, que él consideraba prevalentes en la iglesia luterana. En respuesta a Belarmino, Gerhard dice que dos de las opiniones citadas por Belarmino fueron rechazadas por la iglesia luterana, a saber, la opinión de Osiander de que la esencia de la justificación consiste en la justicia divina esencial de Cristo, y la opinión falsamente atribuida a Bucero, a saber, que la esencia de la justificación es doble, consistente tanto en la infusión como en la imputación.⁷¹⁴ En cuanto a las tres opiniones restantes, es decir, que la fe, la justicia imputada de Jesús, o el perdón de pecados es la esencia de la justificación, estas, cuando se explican correctamente a partir de los pensamientos de la Escritura, están completamente de acuerdo entre sí.

Declaraciones cuestionables de algunos dogmáticos luteranos posteriores

⁷¹¹ Ibid.

⁷¹² Quenstedt, op. cit., tesis XIV. p. 524.

⁷¹³ Belarmino, op. cit., cap. I, p. 446.

⁷¹⁴ Gerhard, op. cit., § CXCVI-CXCVIII, pp. 258s.

Es obvio que no todos los teólogos luteranos han enseñado lo mismo sobre la esencia de la justificación. Esta diferencia se ve en el hecho de que varios de los últimos dogmáticos (Musaeus, Baier, Buddeus, Jakob W. Feuerlin,⁷¹⁵ J. G. Walch, Christian F. W. Walch), en oposición a los dogmáticos anteriores (Gerhard, Calov, Quenstedt, etc.), consideran solo el perdón de los pecados como la esencia de la justificación, mientras que consideran la imputación de la justicia de Cristo como la base sobre la cual descansa el perdón de los pecados o la esencia de la justificación. Baier dice sobre esto:

Por lo demás, no negamos que en nuestros escritos se observa una cierta variación, extensión e incluso limitación de la justificación, que incluso el santo Huelsemann admite y muestra por ejemplo cuando trata de la definición, forma y distinciones de la justificación.⁷¹⁶ Pero es cierto que cuando hablamos de la forma de la justificación como la remisión o no imputación de pecados, la imputación de la justicia u obediencia de Cristo no es excluida, ya sea activa o pasiva, ni la imputación de esta fe para la justificación. Por supuesto, solo juzgamos que la imputación de la justicia de Cristo y de la fe en él en el sentido de una base es primero en ese acto de justificación forense, por el cual la gente es absuelta de la culpa de los pecados. [Nota: La justicia de Cristo es ciertamente la base de la justificación, la imputación de la justicia de Cristo ya es la justificación misma.] En cuanto a la pregunta: ¿Por qué Dios justifica a los humanos? la respuesta es dada *a priori*: Porque Dios imputa a los humanos la justicia y el mérito de Cristo apropiado por la fe, o juzga que pertenece a los humanos, de modo que son absueltos de la culpa del pecado. En cuanto al contenido, la opinión del fallecido Gerhard es claro e importante: ante el juicio del Dios justísimo no hay justificación sin justicia; en consecuencia, la remisión de los pecados se basa en la justicia de Cristo, debido a la cual, apropiada por la fe, Dios nos recibe en su gracia y perdona nuestros pecados.⁷¹⁷ Pero el fallecido Huelsemann da la razón más copiosamente de por qué piensa que la imputación de los méritos de Cristo debe ser preferida en el orden a la no imputación de los pecados, a saber (1) se deriva de las palabras del apóstol (Ro 3:24,25; 4:3,4); (2) de la analogía de la fe, o porque la aplicación de los méritos de otro debe preceder antes de que sea posible remitir los pecados de una persona; a menos que queramos decir que la remisión se realiza desde la plenitud del poder de Dios sin la intervención de la satisfacción de otro o de los méritos de otro, como los socinianos desean.⁷¹⁸ Pero puesto que la remisión de los pecados se basa en la justicia de Cristo imputada a los seres humanos, a quienes los pecados son remitidos, no se puede hacer una distinción inmerecida entre la esencia de la persona justa que es contada justa en el acto de justificación y la esencia de ese acto de justificación; así como la Apología a la Confesión de Augsburgo enseña que las palabras *ser justificado* pueden ser tomadas de dos maneras: Una manera es que una persona injusta es hecha justa a través de la justicia que vale ante Dios, que no es otra que la justicia de Cristo, su obediencia activa y pasiva dada a nosotros; la otra manera es que son pronunciados y contados justos. Ciertamente, en el primer significado somos justificados y hechos justos

⁷¹⁵ Jakob Feuerlin nació en 1689 en Nürnberg. Fue profesor en Altdorf y Göttingen, y murió en 1766.

⁷¹⁶ Huelsemann, *Praelect. in F. C.*, art. XI, secc. II, pp. 545,546.

⁷¹⁷ Gerhard, op. cit., de justific. § 198.

⁷¹⁸ Vea Scherzer, *Brev. Huelseman. aucto.*, cap. XI, § 16, pp. 671,672.

cuando apropiamos la justicia de Cristo por la fe para que sea nuestra, y así somos esencialmente establecidos como justos delante de Dios por la justicia de Cristo apropiada por la fe (por lo cual también puede decirse que la esencia de la justificación es la justicia de Cristo captada por la fe, en la medida en que esto sucede en el avance de la justificación, de modo que Dios imputa a los humanos la justicia ajena de Cristo); en el segundo significado debe admitirse que la esencia de la justificación es la no imputación o remisión de pecados, pero la justicia de Cristo, apropiada por la fe y aceptada por Dios como nuestra, o imputada a nosotros por Dios, es su base, y por lo tanto, primero en el orden natural.⁷¹⁹

Baier se refiere entonces al “relato completo” de Musaeus.

En contra de esta distinción hecha por Baier y Schertzer se puede decir lo siguiente:

1. La justificación es universalmente reconocida como imputación real, y la imputación de la justicia de Cristo no puede ser considerada como la base de la justificación, sino que ya coincide con el acto de la justificación.
2. Si la imputación de la justicia de Cristo es considerada como la base de la justificación, entonces habría una confusión de la imputación de la justicia de Cristo con la satisfacción vicaria de Cristo. La segunda es la base de la justificación; la primera es ya el acto mismo de la justificación.
3. Si la justicia de Cristo es imputada primero a una persona, entonces ya no hay lugar para el perdón de pecados; uno ya no puede hablar del perdón de pecados en relación a la persona que, en virtud de la justicia imputada de Cristo, ya está ante Dios como sin pecado y justo. Por supuesto, uno podría hacer la misma crítica contra el pasaje de las Escrituras: La fe es contada para justicia (Ro 4:3,5,24). Si el creyente a través de la fe ya ha hecho suyo a Cristo con su justicia, entonces uno podría preguntar dónde todavía habría lugar para declarar justo.

Además, Baier cita incorrectamente a Gerhard a favor de él, ya que justo antes de las palabras citadas por Baier, Gerhard dice: “Por lo tanto, la esencia de la justificación es la remisión de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo”.⁷²⁰ Por lo tanto, Gerhard obviamente no pone la imputación de la justicia de Cristo y el perdón de los pecados en la relación de causa y efecto, sino que los considera como uno y el mismo en contenido. Dice: “La no imputación de los pecados es la imputación de la justicia, y la imputación de la justicia es la no imputación o remisión de los pecados”.⁷²¹ En cualquier caso, Calov es correcto cuando llama a la forma de presentación de Musaeus (en el “relato pleno” al que Baier se refería) una innovación injustificada.⁷²² Esta forma de presentación es una innovación en la medida en que se aparta de la presentación predominante, como muestra Calov de Gerhard (Jena), Hutter (Wittenberg) y Höpfner

⁷¹⁹ Baier, op. cit., parte III, cap. V, § 11 d, p. 457.

⁷²⁰ Gerhard, op. cit., § CXCVIII, p. 219-

⁷²¹ Ibid., § CXCIX, p. 261.

⁷²² Calov, *Systema*, tom X, art. II, cap. IV, cu. IV, pp. 201s.

(Leipzig); es injustificado porque la presentación prevaleciente no tenía ninguna incorrección que necesitara corrección.

Por lo tanto, también es infundada la censura de Frank de que la vieja presentación de la esencia de la justificación, como la tienen Chemnitz, Gerhard, Quenstedt y Calov, divide la justificación en un doble acto y así establece una comparación engañosa. Sobre todo, los dogmáticos afirman explícitamente que el perdón de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo no son dos actos diferentes, sino solo una doble descripción de un mismo acto.⁷²³ En segundo lugar, es cierto que la Escritura presenta la justificación como la imputación de la justicia de Cristo, así como también la no imputación o el perdón de los pecados.

Pero ya que la Escritura también dice simplemente que la fe es contada como justicia, uno podría tal vez decir esto: En su conjunto, la justificación es la imputación de la justicia de Jesús, apoyándose en la plena satisfacción vicaria que consiste en la obediencia activa y pasiva de Cristo y que, por tanto, contiene el perdón o la no imputación de los pecados o la declaración de que uno ya no es profano, así como la declaración de que uno es justo y santo ante Dios.

Justificación objetiva y universal

La justificación es una acción de Dios que ocurre en el tiempo y especialmente a cada pecador individual. Pero también existe una justificación objetiva, que sucedió a todas las personas en el tiempo, específicamente en el sufrimiento y la resurrección de Cristo (Ro 5:18; 2 Co 5:19; Ro 4:25). Nuestros dogmáticos no tratan la justificación objetiva especialmente, sino solo de manera incidental. Gerhard escribe:

Debe notarse que Cristo se involucra en nuestra justificación principalmente por tres razones: (1) Meritoriamente, porque él obtuvo para nosotros la gracia de la justificación por sus méritos santísimos y más perfectos. (2) Eficientemente, porque él no solo nos libró de los pecados, de la muerte y del diablo, y nos proveyó la justicia que vale ante Dios, sino que también nos ofrece estas preciosas y buenas cosas adquiridas con amor en la palabra del evangelio y las aplica a nosotros por fe. (3) Formalmente en su aplicación, ya que no somos justos ante Dios de otra manera que la justicia adquirida por Cristo e imputada a nosotros por la fe.⁷²⁴

Cuando lo sacó (a Cristo) de la muerte, lo absolvió de nuestros pecados imputados a él, y por consiguiente también nos absolvió a nosotros en él, de modo que la resurrección de Cristo es la causa y la prueba y el cumplimiento de nuestra justificación.⁷²⁵

Porque en la resurrección de Cristo somos absueltos de nuestros pecados, de modo que no puedan condenarnos más ante el juicio de Dios.⁷²⁶

⁷²³ Vea Gerhard, *op. cit.*, § CXCIX, p. 260; Quenstedt, *op. cit.*, tesis XIV y nota, p. 524.

⁷²⁴ Gerhard, *op. cit.*, § XXXIII, p. 31.

⁷²⁵ Gerhard, *Annotationes in Epist. ad Romanos*, (ed. Jena, 1666), p. 156.

⁷²⁶ Gerhard, *Disputationes theologicae*, (ed. Jena, 1655), XX, p. 1450.

Ph. D. Burk dice correctamente: “La relación de la justificación objetiva con la otra llamada justificación puede expresarse de esta manera, que en la segunda se produce la apropiación de la primera”.⁷²⁷ El énfasis en la justificación objetiva es necesario para preservar el contenido real del evangelio.

Justificación subjetiva e individual

No se necesita una prueba especial de que la justificación le sucede al pecador individual. Basta con remitirse al recaudador de impuestos (Lc 18:9-14). La justificación le sucedió a la persona que apelaba a la gracia de Dios, no al fariseo. Y después de todo, toda la Escritura muestra que siempre el que cree es justificado, así siempre el individuo, tan pronto como la fe se enciende en él.

Antítesis—Schleiermacher

Los teólogos panteístas como Schleiermacher y sus seguidores se oponen a la doctrina bíblica. Según Schleiermacher, solo hay un decreto universal y eterno de justificación, que otra vez no es nada más que el decreto de enviar a Cristo y, en última instancia, no es otro que el decreto de crear a la raza humana, a saber, en cuanto la naturaleza humana se completa primero en Cristo. Según Schleiermacher, el decreto de la redención ya significa que los seres humanos son agradables para Dios en su Hijo; un acto individual de justificación en el tiempo no se necesita primero en cada persona individual. Solo es necesario que cada uno tome conciencia de que en el decreto de redención de Dios en Cristo ya es justificado y hecho agradable a Dios. Todos los panteístas deben destruir de esta manera la doctrina bíblica de la justificación. Puesto que para ellos cada persona humana individual es solo una emanación de Dios, realmente Dios mismo, no hay espacio para que Dios justifique genuinamente a un pecador, puesto que para los panteístas no hay pecado objetivo ni culpa sino solo una mala conciencia.

Antítesis – católico-romanos

En la definición de la esencia de la justificación, la teología papista se opone definitivamente a la doctrina luterana de las Escrituras. Para mostrar la diferencia cardinal en todo su significado, presentamos brevemente la doctrina romana de la justificación según los decretos y declaraciones del Concilio de Trento.⁷²⁸

Después de que el concilio rechazó el pelagianismo más craso en el capítulo 1 pero reconoció el semipelagianismo (aunque en ellos el libre albedrío no estaba de ninguna manera extinto, aunque sus poderes estaban debilitados y doblegados), trató en el capítulo 2 la obra de reconciliación de Cristo, trató en el capítulo 3 la necesidad de comunicar el mérito de Cristo para la justificación, y trató en el capítulo 4 de la justificación como la transferencia al estado de gracia, se trató en el capítulo 5 de la preparación para la justificación. Esta preparación procede de la gracia preveniente, que precede así a todo mérito humano (gracia dada gratuitamente), estimula el libre albedrío (gracia que despierta), y requiere también la cooperación del libre albedrío, si es que ha de llegar a la justificación. Por lo tanto, dice el Canon 9:

⁷²⁷ Burk, *Rechtfertigung und Versicherung*, p. 41. Ph. D. Burk nació en 1714 en Neuffen, y murió en 1770. Fue uno de los teólogos influenciados por Bengel.

⁷²⁸ Chemnitz, *ECT*, 1:387s.

CAN. IX. Si alguno dijere, que el pecador se justifica con sola la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad; sea excomulgado.⁷²⁹

El capítulo 4 describe el método de preparación para la justificación. Consiste en la fe, que considera la palabra de Dios y sobre todo la promesa de Dios (pero vea en qué sentido) como verdadera, en el temor al castigo, y en la esperanza de la misericordia, de la que surge el amor a Dios, en el que el hombre odia el pecado y forma la intención de recibir el bautismo o, si ya está bautizado, de renunciar al pecado y llevar una vida nueva. Estos siete pasos de preparación, a saber, fe, temor, esperanza, amor, arrepentimiento, intención del bautismo, e intención de la nueva vida, forman el llamado *meritum de congruo* de los escolásticos, es decir, no son algo estrictamente digno de ser valorado como mérito (por lo tanto no *meritum de condigno*), pero es algo de la clase que Dios espera (es agradable), y Dios considerará a aquellos en quienes lo encuentra dignos de la gracia de la justificación por encima de los demás debido a su uso serio y encomiable de sus poderes naturales. Por lo tanto, es expreso y claro que la iglesia papista atribuye méritos a los seres humanos en la etapa preparatoria de la justificación.

Entonces la justificación misma se describe en el capítulo 7. Según esta descripción, la justificación no es solo el perdón de los pecados, sino la verdadera renovación y santificación de los seres humanos. Además, esto sucede, es cierto, por la comunicación del mérito de Cristo, no de tal manera que este mérito en sí mismo se comunica como justicia, sino de tal manera que por esa razón el amor de Dios es derramado en los corazones de las personas preparadas para la justificación (“se difunde el amor de Dios por medio del Espíritu Santo en los corazones de los que se justifican, y queda inherente en ellos”⁷³⁰). Ahora bien, la fe (la fe formada por el amor) es del tipo que une completamente a los seres humanos con Cristo, y los propios seres humanos son ahora justificados. Eso es lo que los dogmáticos papistas llaman la primera justificación que ocurre a través de la gracia que hace gratos. Chemnitz escribe:

Porque ellos llaman a eso la primera justificación cuando un hombre no regenerado es primero penetrado con la justicia inherente, cuando la primera cualidad, o característica infusa, del amor ha sido recibida. Y de esta primera infusión dicen que ninguna obra la merece como recompensa merecida.⁷³¹

Así que la justificación de acuerdo a la doctrina papista no es esencialmente declarar justo sino hacer justo en el sentido físico, es decir, la santificación. Por lo tanto, el Canon 10 dice: “Si alguno dijere, que los hombres son justos sin aquella justicia de Jesucristo, por la que nos mereció ser justificados, o que son formalmente justos por aquella misma; sea excomulgado”.⁷³²

Así también Möhler dice: “El Concilio de Trento describe negativamente la justificación como purificación” (no como mera purificación sino solo como

⁷²⁹ Ibid., 1:550; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁷³⁰ Ibid., 1:548.

⁷³¹ Ibid., 1:540.

⁷³² Ibid., 1:460.

purificación del pecado original) “y positivamente como santificación”.⁷³³ Él continúa: “Ese es el sentido profundo del dogma católico de la justificación, según el cual el perdón de los pecados y la santificación son una y la misma cosa, según el cual la justificación consiste incluso en el amor llegando a ser dominante en sus corazones”.⁷³⁴

Sobre esta justificación, que en realidad es un hacer justo o santificación interior, el Concilio de Trento dice que por medio de esto “se nos llama así, y lo somos [justos]”.⁷³⁵ Por lo tanto, el que es así justificado debe ser perfectamente santo en sí mismo. Pero el concilio no pretende adherirse a lo que ha establecido. Después de que hizo un intento muy débil en el capítulo 8 para reconciliar la falsa doctrina de la justificación con las declaraciones de Pablo, especialmente sobre la fe como el medio de justificación, y atacó la doctrina bíblica de la fe en el capítulo 9, en el capítulo 10 maneja el crecimiento de la justificación, que es materialmente la misma cosa que los escolásticos y los jesuitas llaman la segunda justificación. Sobre este punto, Chemnitz hace el comentario:

Pero ellos lo llaman la segunda justificación cuando el amor infundido ejerce sus operaciones, produciendo buenas obras. Y esta segunda justificación, dicen, puede y debe ser obtenida por medio de buenas obras. Y estas obras, piensan, merecen una mayor justicia que la que se infunde libremente, por amor a Cristo, en la primera justificación. Sí, añaden que aquellas obras en las que su segunda justificación consiste finalmente merecen la vida eterna, la cual, dicen, debe ser otorgada como una recompensa merecida por nuestras obras realizadas en amor. Eso dicen los jesuitas.⁷³⁶

Y esto, dice Chemnitz, es realmente lo que el Concilio de Trento quiere decir con su “crecimiento en la justificación”: “De las explicaciones de Andrada y de la opinión de los jesuitas se puede entender más claramente lo que en realidad quiere decir este capítulo del Concilio sobre el crecimiento de la justificación recibida”.⁷³⁷

El mismo Concilio de Trento dice: “en la misma santidad que por la gracia de Cristo han recibido, y cooperando la fe con las buenas obras, se justifican más”.⁷³⁸ ¡Qué contradicción! Primero una justificación a través de la cual uno “es verdaderamente justo” y, sin embargo, después, un crecimiento en la perfección. ¿Puede uno ser más justo que verdaderamente justo ante Dios? Pero el Concilio está listo inmediatamente con su arma habitual contra la resistencia:

CAN. XXIV. Si alguno dijere, que la santidad recibida no se conserva, ni tampoco se aumenta en la presencia de Dios, por las buenas obras; sino que estas son únicamente frutos y señales de la justificación que se alcanzó, pero no causa de que se aumente; sea excomulgado.⁷³⁹

⁷³³ Möhler, *Symbolik*, p. 127.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁷³⁵ Chemnitz, *ECT*, 1:459); Cap. VII <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁷³⁶ *Ibid.*, 1:540.

⁷³⁷ *Ibid.*, 1:539.

⁷³⁸ *Ibid.*, 1:460.

⁷³⁹ *Ibid.*, 1:460,461.

Entonces, ciertamente, para completar el dogma, también debe afirmarse que la persona justificada puede guardar perfectamente los mandamientos de Dios. Esto lo hace el concilio en el capítulo 11 y lo corrobora en el canon 18: “Si alguno dijere, que es imposible al hombre aun justificado y constituido en gracia, observar los mandamientos de Dios; sea excomulgado”.⁷⁴⁰

Luego, después de tratar la amisabilidad y la potencial restauración de la justificación en los capítulos 12 al 15, en el capítulo 16 el concilio corona toda la falsa doctrina al hacer que la vida eterna recaiga sobre la persona justificada, creciendo constantemente en la justificación sobre la base del mérito real (*meritum de condigno*). El concilio dice:

Pues como el mismo Jesucristo difunda perennemente su virtud en los justificados, como la cabeza en los miembros, y la cepa en los sarmientos; y constante que su virtud siempre antecede, acompaña y sigue a las buenas obras, y sin ella no podrían ser de modo alguno aceptas ni meritorias ante Dios; se debe tener por cierto, que ninguna otra cosa falta a los mismos justificados para creer que han satisfecho plenamente a la ley de Dios con aquellas mismas obras que han ejecutado, según Dios, con proporción al estado de la vida presente; ni para que verdaderamente hayan merecido la vida eterna (que conseguirán a su tiempo, si murieren en gracia).⁷⁴¹

¡Qué declaración tan engorrosa y larga! Es aún más difícil decir esta mentira espeluznante en el nombre de Dios.

Pero puesto que su propia justicia por medio de las buenas obras no está de acuerdo con las Escrituras y su propia conciencia es el fundamento sobre el cual puede descansar la certeza del estado de gracia y salvación, la teología papista también debe reconocer la doctrina de que nadie puede estar completamente seguro de su estado de gracia y de su salvación.⁷⁴² Y con eso los papistas nuevamente se contradicen a sí mismos. Primero, afirman que la persona justificada puede hacer obras perfectamente buenas, que no pueden ser reprobadas y que por lo tanto son perfectamente meritorias; luego, enseñan que una persona justificada, que según ellos tiene un mérito tan perfecto en sus obras, no puede tener certeza en relación con su estado de gracia y el lograr la salvación.

Cómo los papistas tratan de apoyar el centro de su falsa doctrina de la justificación, es decir, que la esencia de la justificación es la infusión del amor de Dios, ya se mostró anteriormente en el tratamiento del significado bíblico de χάρις θεοῦ. Además, los papistas citan los siguientes argumentos para su doctrina de justificación:⁷⁴³

1. Cuando una persona se reconcilia con Dios, no está presente solo la fe y la imputación del mérito de Cristo y el perdón de los pecados, sino también el remordimiento, la renovación, la esperanza y el amor. Por lo tanto, no solo los primeros sino también los segundos hechos pertenecen a la justificación. Respondemos: Lo que está junto y sucede junto no tiene el mismo significado y el mismo efecto. La pregunta en la justificación es qué es aquello debido a que

⁷⁴⁰ Ibid., 1:617

⁷⁴¹ Ibid., 1:616; Cap. XVI <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁷⁴² Vea Belarmino, op. cit., de justificatione, lib. III, cap. II, III, pp. 478s.

⁷⁴³ Vea Chemnitz, *ECT*, 1:523s., y Belarmino, op. cit., lib. II, cap. III, pp. 449s.

Dios justifica. Este es solo el mérito de Cristo, pero no la renovación del hombre.

2. Cristo ha ganado para nosotros no solo la imputación de su justicia y el perdón de los pecados, sino también la renovación y el ser genuinamente justo a través de la justicia inherente, la justificación también debe incluir todo esto. Respondemos: El que Cristo haya obtenido para nosotros ser justos a través de la justicia inherente es una petición de principio; que Cristo también haya obtenido para nosotros que podamos llevar una vida nueva en él es verdad; pero la Escritura basa la justificación no en la vida nueva sino solo en el mérito y la obediencia de Cristo. Se ve que este argumento es solo otra versión del primer argumento; y todos los demás argumentos son los mismos.

Antithesis—arminianos, socinianos, Osiander, entusiastas, racionalistas

Se oponen a la doctrina de las Escrituras:

1. Los arminianos. Según ellos, la justicia que se nos imputa no es la justicia de Cristo. La justicia de una persona no puede ser imputada a otra. Las Escrituras enseñan que la fe es contada para justicia por causa de Cristo. Por amor a Cristo, Dios considera que nuestra fe imperfecta y nuestras obras imperfectas de nueva obediencia son perfectas y por esa razón nos considera justos. Así, según la doctrina arminiana, la justificación tiene lugar mediante la imputación. Limborch explica: “Sin embargo, creemos que ese acto de justificar, por cuanto es un acto de Dios, es un acto judicial”.⁷⁴⁴ Así la doctrina arminiana de la justificación difiere de la papista en que, según la doctrina arminiana, la justificación es un acto de imputación. La justicia imputada no es la obediencia de Cristo sino la obediencia de la persona; y en eso la doctrina arminiana es la misma que la papista. En la *Apologia pro Confessione* los arminianos explican: “Toda la obediencia de Cristo a los mandamientos se nos imputa en justicia, cuando estamos ante el tribunal de Dios”.⁷⁴⁵ Y Limborch expresa el acuerdo de los arminianos y los papistas:

Reconocemos voluntariamente que para la justificación no solo se requiere la fe, sino también las otras virtudes que brotan de la fe, que ellos (los papistas) suelen llamar buenas disposiciones. Sin embargo, si no hubiera λογομαχία, debe confesarse que muchas declaraciones de los papistas no deben ser reprendidas, y si se corrigiera que la justicia es una condición infusa, y todos los méritos fueran negados, parece que podríamos estar de acuerdo con ellos en que la justicia inherente es requerida para que obtengamos la remisión de los pecados o la justificación de Dios.⁷⁴⁶

2. Los socinianos. Para ellos la fe, en cuanto justificante, es idéntica a la obediencia. El *Catecismo Racoviano* dice: “¿Incluyes entonces la obediencia bajo la fe?”

⁷⁴⁴ Limborch, *Theol. christ.*, lib. VI, cap. IV, § 4; vea Philippi, *Glaubenslehre*, vol. V. 1, p. 132.

⁷⁴⁵ Veá Quenstedt, op. cit., cu. V, antítesis III, p. 541.

⁷⁴⁶ Limborch, op. cit.

Sí”.⁷⁴⁷ Faustus Socinus llama a la fe “obediencia que realizamos para Dios con la esperanza de un bien futuro”.⁷⁴⁸ Y además dice:

De ninguna manera puede ser que la fe en Cristo por la cual somos justificados es creer que nuestros pecados son borrados a través del derramamiento de su sangre, más bien la forma y esencia de la fe en Cristo es obedecer sus preceptos.⁷⁴⁹

Así como el alma no es una parte inferior del hombre, sino su esencia y forma, así también las obras o la piedad cristiana son la forma y esencia de la fe cristiana.⁷⁵⁰

Ostorodt llama a la fe en Cristo “obediencia a los mandamientos de Cristo con la esperanza de obtener la vida eterna”.⁷⁵¹ Y John Crell,⁷⁵² en su exposición de Gálatas, al igual que el *Catecismo Racoviano*, distingue dos partes de la fe: (1) el asentimiento a la doctrina de Cristo, y esto es fe tomada estricta y propiamente, y (2) el efecto de este asentimiento, es decir, la piedad de vida.⁷⁵³ De acuerdo con esta segunda parte, la justificación debe ser atribuida propiamente a la fe.

Según la doctrina sociniana, la justificación no consiste en modo alguno en la imputación del mérito de Cristo; no se basa en la expiación sangrienta de Cristo, sino se hace nuestra por la obediencia de la fe, cuyas imperfecciones Dios no cuenta contra nosotros. Socino explica:

Por lo tanto, la fe en Cristo, por la cual somos justificados, abraza y significa siempre tanta obediencia que hacemos por Dios con la esperanza de que se nos dé bien en el futuro. Por esa razón, Dios declara que la obra es justicia, pero por esa razón se opone mercedamente a las obras, porque no incluye la observancia continua y absoluta de los mandamientos de Dios, ni justifica propiamente, sino a causa de la clemencia de Dios. Por eso, la fe es llamada por Cristo obra de Dios; es considerada digna de ser imputada de la misma manera a los que hacían la obra que antes eran injustos, y él desea tenerlos justos ante él por su incomparable bondad.⁷⁵⁴

Le sorprende que los luteranos basemos la justificación en el mérito de Cristo. Él continúa inmediatamente después de las palabras anteriores: “Pero es asombroso que vuestros teólogos quieran que seáis justos delante de Dios porque creemos que Cristo borró nuestros pecados con su muerte”. Ostorodt dice incluso: “En la Sagrada Escritura

⁷⁴⁷ Racovian Catechism, cap. IX, cu. 419, p. 349.

⁷⁴⁸ Faustus Socinus, *De Jesu Christo Servatore*, lib. IV, cap. XI; vea Racovian Catechism, ed. Oederi, p. 853.

⁷⁴⁹ Faustus Socinus, *Fragment. de justificatione*, tom. I, oper. fol. 61s; vea Schertzer, *Collegium Anti-Socinianum*, p. 672.

⁷⁵⁰ Faustus Socinus, *De fide et operibus* tom. I, fol. 623; vea Schertzer, op. cit.

⁷⁵¹ Ostorodt, *Unterrichtung von der vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion*, Kap. 36; vea *Racovian Catechism*, p. 852.

⁷⁵² Nacido en 1590, estudió teología en Altdorf, pero después se hizo sociniano. Murió en 1633 como predicador en Racovia.

⁷⁵³ Joh. Crell, *Auslegung des Galaterbriefs*, Kap. II; vea *Racovian Catechism*, p. 856; cu. 418, p. 349.

⁷⁵⁴ Faustus Socinius, *De J. C. Servatore*, op. cit.

no se puede mostrar ni la más mínima palabra sobre la justicia de Cristo siendo imputada a nosotros”.⁷⁵⁵

Ciertamente podemos responder a los socinianos lo “sorprendente” que es que no observen en qué contradicción están enredados. Debe ser, según su opinión, bastante irracional que la expiación imputada de Cristo nos justifique. Más bien, la fe, que es esencialmente obediencia, es decir, la conducta en las obras, debe justificar. Pero según su propia declaración, esta obediencia solo puede justificar porque Dios, por amor a Cristo, pasa por alto la imperfección de las obras. Aquí no se dan cuenta de cómo ellos mismos invalidan en principio su doctrina; porque si las obras no justifican tan pronto como Dios las mide de acuerdo a la norma de justicia, entonces no justifican en absoluto, y aun la fe, que debe ser esencialmente obras o la obediencia esencial, no justifica. Si realmente solo la clemencia de Dios es útil para la justificación, entonces esto es en verdad la base única de la justificación, no las obras. Es evidente que la doctrina sociniana, como la papista, no es más que el razonamiento superficial de la carne desenfrenada, según la forma conocida: Quienquiera que honestamente intente vivir una vida recta cuenta ante Dios como justo; porque Dios guiña el ojo a lo que le falta.

Como hemos visto, Socino tocó un punto que los socinianos necesariamente deben responder, a saber, cómo debe entenderse cuando las Escrituras a menudo contrastan la fe y las obras, que, según la doctrina sociniana, han de ser idénticas. El *Catecismo Racoviano* incluso hace la pregunta “¿Pero por qué el apóstol Pablo opone la fe a las obras?” y responde:

En aquellos pasajes en los que el apóstol opone la fe a las obras (Ro 3:28; 4:5; Gál 2:16; Ef 2:8,9), trata tales obras que incluyen tanto la obediencia perfecta y continua que Dios requiere de las personas bajo la ley, pero no aquellas obras que abrazan la obediencia que Dios requiere de nosotros que creemos en Cristo.⁷⁵⁶

Luego sigue la pregunta necesaria: “Pero ¿qué es esa obediencia?” La respuesta dice:

Esto, que primero cesamos de todos los pecados, despojándonos del viejo hombre con sus obras, lo que la Escritura llama arrepentimiento. Entonces, que cumplamos la voluntad de Dios al máximo, hasta el punto de que no andemos según la carne, sino que por el espíritu mortifiquemos las obras de la carne. En resumen, nosotros no producimos la condición de ningún pecado, pero proveemos la condición de todas las virtudes cristianas.⁷⁵⁷

Aparte de la cuestión de cómo debe distinguirse la obediencia en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, esencial y realmente según la descripción sociniana, surge la pregunta para comprender la afirmación sociniana de si la “obediencia perfecta y continua” de la pregunta 420, que la ley exige, debe ser entendida como algo más perfecto que la “obediencia” de la fe descrita en la pregunta 421. ¿Esto debe significar que en el Antiguo Testamento bajo la ley se exigía el perfecto cumplimiento de todos los mandamientos por las obras, pero en el Nuevo Testamento, como obediencia a

⁷⁵⁵ Ostorodt, op. cit.; vea Quenstedt, op. cit., cu. V, antítesis II, p. 541.

⁷⁵⁶ Racovian Catechism, op. cit., cu. 420, p. 860.

⁷⁵⁷ Ibid., cu. 421.

Cristo, solo se exige el esfuerzo de ser libre de todos los pecados y de hacer todo el bien? Tal entendimiento se tiene que suponer de acuerdo a la explicación de los socinianos (ver la explicación de Socino citada arriba, que la fe se opone a las obras porque no incluye “el cumplimiento continuo y absoluto de los mandamientos de Dios”, sino que Dios por amor a Cristo, de acuerdo a su “clemencia”, atribuye la justicia a aquellos que hacen las obras). Así, esto expresa la “aceptación” por la cual Dios considera lo imperfecto como perfecto por amor a Cristo según la clemencia. Ahora bien, si según la declaración de Socino la ley exige perfección en el Antiguo Testamento, entonces toda la teoría sociniana, el corazón de todo el socinianismo, se derrumba, a saber, que el Nuevo Testamento enseña una obediencia más perfecta y más elevada que el Antiguo Testamento, y que la tarea de Cristo como Redentor es enseñar esta obediencia perfecta. Pero si insisten en que en el Nuevo Testamento hay una santidad más perfecta que en el Antiguo Testamento, porque allí se revelaron mandamientos más perfectos, más excelentes, entonces el *Catecismo Racoviano* con su explicación sobre la oposición de las obras y la fe se derrumba. Así, aquí también en el socinianismo tenemos una prueba de que toda falsa teología debe contradecirse a sí misma y finalmente desgastarse.

Pero junto con la afirmación de la superioridad del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, y la apelación del *Catecismo Racoviano* a Hechos 4:12 en la pregunta “Por lo tanto, ¿nadie es justificado sin la fe en Cristo?” y su respuesta “absolutamente nadie”,⁷⁵⁸ inmediatamente viene una nueva colisión en relación con los creyentes en el Antiguo Testamento. La pregunta es esta: ¿Fueron los creyentes del Antiguo Testamento excluidos de la justificación? Aquí el *Catecismo Racoviano* dice que las palabras de Hechos 4:12, “No hay otro nombre dado a los hombres por el cual debamos ser salvos”, solo se refiere al tiempo después de la revelación de Jesús.⁷⁵⁹ En cuanto al tiempo anterior a esto, así el Antiguo Testamento, esto debe ser seguro por el capítulo 11 de Hebreos:

Todos los que alguna vez creyeron en Dios fueron justificados a causa de la fe, a pesar de que la base de la justificación no estaba incluida en el pacto dado a través de Moisés, sino dependía puramente de la gracia de Dios; pero la base de la justificación por la fe en Cristo está contenida en ese pacto. Por lo tanto, su fe no incluye la fe en Cristo, ya que el apóstol dice que la fe vino por el evangelio. Y así fueron justificados, no por la fe en el Hijo de Dios, sino por la fe en Dios mismo (Gál 3, 22-25).

Oeder tiene toda la razón cuando dice en sus comentarios al respecto: “Usted ve fácilmente, cuando se ha llegado a una diferencia demostrable de la justificación en los tiempos antiguos y recientes, que Socino no puede contribuir nada apropiado aquí”.⁷⁶⁰ Sin embargo, la palabra de Dios explícitamente dice (Hch 15:11) que los padres fueron salvos de la misma manera que nosotros. Por lo tanto, incluso el *Catecismo Racoviano* hace la pregunta “Pero no parece ese pasaje (Hch 15:11) oponerse a esta opinión, donde el apóstol dice que ‘somos salvos por la gracia del Señor Jesucristo de la misma manera que los padres’”⁷⁶¹ Pero aquí el *Catecismo* se ayuda con una falsa exégesis: “Ese pasaje no tiene el vocablo ‘padres’, sino palabras de este tipo: ‘al igual que ellos’.” Y este

⁷⁵⁸ Ibid., qu. 454, p. 933.

⁷⁵⁹ Ibid.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 935.

⁷⁶¹ Ubud, qu. 455, p. 936.

“ellos” no debe referirse a los padres mencionados al final de Hechos 15:10, sino a los discípulos mencionados anteriormente. Es obvio que esta referencia es errónea, pues entonces Hechos 15:11 tendría que decir “Creemos que ellos (los discípulos) son salvos como nosotros, es decir, solo por medio de la fe”. Pero la conclusión del discurso de Pedro es la siguiente: Los padres no podían soportar la carga de la ley y buscaban, como Abraham sobre todo demuestra, la justicia por medio de la fe, y por eso creemos de la misma manera que ellos, los padres, para ser salvos solo por la gracia, y por eso no es justo que tratemos a otros de manera diferente e imponamos sobre ellos el yugo de la ley (Hch 15:10).

Tenemos aquí una demostración de cómo los socinianos apoyan su falsa doctrina, es decir, retorciendo pasajes de la Escritura con claridad cristalina. Además, buscan fortalecer su herejía con la afirmación vacía de que la justificación por la imputación del mérito de Cristo necesariamente tendría que obstaculizar la verdadera piedad en los cristianos, pues si en relación con la justificación nada depende de las obras, entonces los cristianos serían indiferentes en su lucha por la santificación. Contra esta objeción están Romanos 5:20 y 2 Corintios 5:15.

3. Andreas Osiander. Según él, la justificación consiste en esto:

La justicia de la fe, que el apóstol llama la justicia de Dios, es la justicia esencial de Dios, que es Cristo mismo como el Hijo verdadero, natural y esencial de Dios, que mora en los elegidos por la fe y los impulsa a hacer lo correcto, y así es su justicia, comparada con la cual los pecados de todos los hombres son como una gota de agua comparada con el gran océano.⁷⁶²

Osiander simplemente confunde la unión mística con la justificación, como muestra la Fórmula de Concordia.⁷⁶³ Se distingue de los papistas en que para él la justicia no es una condición de los seres humanos traída por la infusión del amor sino la justicia esencial de Dios; sin embargo, tanto los papistas como Osiander están de acuerdo en que la justicia consiste en una justicia residente (inherente), no en una imputación de la justicia.

4. Los schwenckfeldianos, böhmerianos, weigelianos. En fraseología variada todos ellos ponen en el lugar de la imputación de la justicia de Cristo la regeneración, la renovación y la santificación; por lo tanto, tampoco quieren saber nada acerca de una justificación una vez completada, sino que quieren hacer de la justificación un proceso continuo de la vida. De la misma manera, los menonitas, que incluso hablan de una justicia infusa. También los cuáqueros pertenecen aquí. Barclay declara que la esencia de la justificación es “la formación de Cristo en nosotros”.⁷⁶⁴ Somos justificados por esto: “Cristo nace y se produce en nosotros.” La Escritura habla “de la verdadera justicia infusa del alma y no solo de la justicia imputada”. Así que esta es completamente la doctrina papista a la que Barclay solo culpa por no desear la santificación correcta.

⁷⁶² FC DS III:2, *Libro de Concordia*, p. 582.

⁷⁶³ FC DS III:54, *Libro de Concordia*, p. 592.

⁷⁶⁴ Barclay, *Theologiae verae christianae apologia*, (1676), tesis VII; vea Münscher, *Dogmengeschichte*, vol. 2, pp. 511s.

5. Los racionalistas vulgares. Su teología es simplemente un socinianismo vuelto a masticar. La fe, dicen, no es solo la confianza en la doctrina y la creencia teórica, sino incluye la correspondiente buena voluntad y las buenas obras. Wegscheider explica:

Que πίστις en la mente del apóstol Pablo no es solo confianza, o una cierta creencia meramente teórica en asuntos divinos, del tipo que Santiago (2:14-26) describe, sino al mismo tiempo comprende un cierto movimiento de la voluntad que concuerda con él y que se hace bien y honestamente.⁷⁶⁵

Elogia la descripción que hace Baumgarten-Crusius de la fe: “el guardar viva y activamente la virtud por la piedad, que debe desarrollarse y unirse en el reino de Dios”.⁷⁶⁶ Declara que la justificación, que él enumera en el método de la salvación (predestinación, gracia, justificación) y no en el orden de la salvación (vocación, iluminación, conversión, santificación, unión mística, la última de las cuales él rechaza), como lo enseñan las Escrituras y los dogmáticos, ha surgido de la misma fuente que la antigua doctrina de la reconciliación: “Porque así surgió [el dogma de la expiación] de las viejas ideas antropopáticas, apenas aprehendidas, y de la búsqueda de atacar y refutar ciertas opiniones que parecían anticuadas”.⁷⁶⁷ Por eso, la doctrina de la justificación, como la antigua doctrina de la reconciliación, contiene varias cosas que para los tiempos de los apóstoles y de la Reforma “eran adecuadas, pero menos aptas para unirse a los mandamientos más puros del evangelio, que han de prevalecer continuamente en todas partes”. Por lo tanto, cuando la gente se aferra a la antigua doctrina, la consecuencia necesaria es “que la gente cae en varios errores muy perjudiciales para la verdadera religión”, que la gente desprecia e incluso condena el celo por la virtud y limita todo el cristianismo al conocimiento y a la fe puramente históricos (“reducen perversamente todo el deber del cristiano a la fe histórica en los méritos de Jesús y estos apenas se comprenden”). Omitiendo todas las fórmulas antropomórficas sobre el acto forense, la satisfacción, etc., dice además que la justificación es esta:

La gente es ciertamente instruida, no para hacer ciertas obras y hechos correctos individuales, ni a causa de un cierto mérito que se les atribuye, sino solamente con respecto a la verdadera fe, es decir, el alma se reconcilia con el ejemplo de Cristo y sus mandamientos y se vuelve hacia el Dios santísimo y bondadoso, por lo cual todos los pensamientos y las obras se llevan piadosamente a Dios y a su santísima voluntad, son verdaderamente aprobados por Dios y se les asegura la benevolencia divina en la esperanza de la bendición futura, otorgada por su valor moral.

De este tipo de justificación solo podemos estar seguros en nuestra conciencia; cuanto más virtuosa sea una persona, mayor será la confianza en su conciencia (“cuanto mayor sea su convicción de que Dios aprueba su celo y apenas lo juzga indigno de ese destino futuro bendito, tiene crecimiento abundante”). Wegscheider dice finalmente de su propia doctrina que “es diametralmente opuesta” a la antigua doctrina.

Es bien conocido que los dogmáticos más recientes han regresado desde el punto de vista racionalista al punto de vista supranaturalista y a la antigua doctrina de la

⁷⁶⁵ Wegscheider, *Institutiones*, § 154 e, p. 491.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, § 159 3.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, § 155, p. 491.

justificación. El pionero, por así decirlo, fue Reinhard en su sermón de la Reforma del año 1800, que provocó una avalancha de literatura. Sin duda, la declaración de Reinhard sobre la doctrina de la justificación muestra ciertas debilidades. Así enumera como causas de la justificación junto con la misericordia de Dios (*causa efficiens*) y la obediencia perfecta de Cristo (*causa meritoria*) también la fe como la *causa ληπτική*.⁷⁶⁸ La fe pertenece a la justificación; pero es incorrecto enumerarla como una causa con las otras dos, como si la fe estuviera realmente al mismo nivel que una causa genuina. Es también un síntoma de las debilidades de tiempos anteriores, cuando Reinhard observa cautelosamente que la fe que ha de justificar debe ser la fe viva, es decir, una confianza en Dios por medio de Cristo que obra el mejoramiento.⁷⁶⁹ Es correcto que esta es la naturaleza de la fe; la alusión a esto no pertenece a la esfera de la justificación, sino aquí pertenece solo la característica de la fe como confianza solo en el mérito de Cristo. Aparte de eso, Reinhard define la justificación de manera aceptable.

La justificación es el decreto de Dios sobre el perdón del castigo por las faltas del pecador a causa de Cristo y la concesión de la verdadera bienaventuranza . . . La justificación es el juicio de Dios que declara al pecador inocente a causa de Cristo.⁷⁷⁰

Otros dogmáticos más recientes son, sin embargo, mucho peor que Reinhard.

Antítesis- teólogos modernos y especulativos

6. Teología especulativa, teología mediadora, etc. El padre de toda esta clase de teología es Schleiermacher. La doctrina de la redención es fundamental para la doctrina de la justificación. En realidad, según Schleiermacher, para Cristo como Redentor lo único que debe tenerse en cuenta es su persona con “toda la fuerza de su conciencia de Dios”.⁷⁷¹ La obra de Cristo no es un acto objetivo para la humanidad, sino un acto sobre la humanidad; pues la actividad redentora de Cristo no es otra cosa que la absorción que logra de los creyentes en toda la fuerza de su conciencia de Dios. La comunicación de esta conciencia de Dios es la redención, y la comunicación de la bienaventuranza no perturbada que Cristo tiene es la reconciliación. No hay ningún sufrimiento vicario de castigo. Eso ciertamente no podría eliminar ni la culpabilidad ni el sentimiento de culpa. Cristo es nuestro representante porque Dios ve a la humanidad, o a la totalidad de los creyentes, en él. La manera en que Cristo lleva a cabo su obra redentora y reconciliadora en el alma individual,⁷⁷² o como dice el mismo Schleiermacher: “La manera en que la comunión con la perfección y la bienaventuranza del Redentor se expresa en el alma individual”,⁷⁷³ es la regeneración y la santificación.

Con la teología de Schleiermacher estamos completamente en una esfera subjetiva, y una declaración de una justificación genuinamente objetiva de acuerdo con las Escrituras y los símbolos *a priori* no se debe esperar de él, tan poco como hay en la

⁷⁶⁸ Reinhard, *Dogmatik*, § 126, p. 475; vea Hutter, *Compendium loc. theol.*, loc. XII, cu. 4, p. 81.

⁷⁶⁹ Reinhard, op. cit., 4, b, p. 476.

⁷⁷⁰ Ibid., § 125, 1, p. 470.

⁷⁷¹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 355s.

⁷⁷² Veá Bender, *Schleiermachers Theologie*, parte II, pp 487s.

⁷⁷³ Schleiermacher, op. cit., p. 476.

teología de Schleiermacher, su mejor filosofía, ningún pecado, culpabilidad y castigo real, sino solo una conciencia de pecado, etc.

La regeneración según Schleiermacher, puesto que es la absorción en la comunión de la vida de Cristo, se descompone en justificación religiosa y conversión moral. La conversión consiste en el arrepentimiento, es decir, en un cambio de mente arrepentido y en la fe. Estos dos son fundamentalmente uno; porque la fe es la toma de la perfección y la salvación de Cristo y la inclinación hacia ellas. Al mismo tiempo, es renuncia hacia nuestra propia imperfección o remordimiento. Ahora los humanos son transferidos a la comunión con la vida de Cristo.

¿Qué es la justificación según Schleiermacher? Explica que es el cambio de la relación con Dios por el perdón de los pecados y la adopción sobre la base de la fe verdadera en el Redentor, es decir, sobre la base de la comunión con la vida de Cristo.⁷⁷⁴ Eso suena objetivo, pero no lo es en absoluto. Es solo el término para lo que es la regeneración en la antigua fraseología eclesiástica de la doctrina de la justificación. Como dice Schleiermacher, “Para la autoconciencia en reposo en la contemplación, la justificación es la misma cosa que la conversión es para la autoconciencia que pasa al movimiento de la voluntad”⁷⁷⁵ Eso significa simplemente que la conversión es la conciencia de ser reconciliado a través de la comunión con la vida de Cristo, y la justificación es la bendita conciencia de disfrutarla. El uno es tan subjetivo como el otro, y Schleiermacher no tiene de ninguna manera una doctrina de justificación que corresponda a la Escritura y a las confesiones y, en consecuencia, no puede tener una. Ya que él no conoce de ningún pecado ni culpa real sino solo una conciencia de pecado y culpa, él tampoco conoce ningún perdón real de pecados de parte de Dios. Su perdón de pecados consiste realmente en que el creyente se hace consciente de que el pecado no es nada; así el creyente se justifica a sí mismo y se absuelve a sí mismo del pecado en su conciencia. Todo eso es una distorsión de la doctrina de las Escrituras. Por lo tanto, Schleiermacher niega decididamente que la justificación sea un acto que ocurre una sola vez o incluso un acto declarativo.⁷⁷⁶ Brevemente resumido, Schleiermacher pone en lugar de la justificación la unidad con la vida de Cristo, la unión mística; el proceso por el cual esto se lleva a cabo es la santificación.

Fundamentalmente como Schleiermacher son el enjambre de sus seguidores, los teólogos especulativos, los teólogos mediadores, casi toda la multitud de teólogos modernos, incluso sin excluir a muchos que quieren ser teólogos positivos. Solo cambian la fraseología y, retirándose más del panteísmo de Schleiermacher, en la presentación de su doctrina de justificación usan las frases que suenan panteístas sobre la absorción en la comunión con la vida de Cristo y la unidad de conciencia con Cristo, menos que en las frases extraídas de la santificación. En general, todo se reduce a esto: La fe en Cristo comienza una nueva vida en los seres humanos, Dios ve este proceso como ya completado, y por lo tanto una persona es muy agradable para él. Eso es la justificación según ellos. Por lo tanto, fundamentalmente no hacen otra cosa que arrastrar de nuevo y, de alguna manera, adornar con frases que suenan bien la doctrina común de los socinianos y de los racionalistas vulgares.

⁷⁷⁴ Ibid., § 109, pp. 496s.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 497.

⁷⁷⁶ Ibid., § 109, 3, pp. 499s.

Así, Neander habla como Schleiermacher.⁷⁷⁷ Él amplifica que el pecador, que por la fe entra en comunión con Cristo, el único Justo, por el cual toda la humanidad es removida de la condición de pecado, se presenta ante Dios como justo en la unidad con Cristo. Incluso Martensen, que a menudo es considerado un buen teólogo luterano cuando se trata de la justificación, como generalmente, está bajo la influencia de Schleiermacher. Él declara:

Así la justificación no depende de que el pecador sea transformado en una persona santa y justa de acuerdo con la realidad literal; de la misma manera, tampoco depende de que Dios declare de manera externa que los seres humanos son justos, sin que algo nuevo se establezca en el ser de una persona. Depende de que el individuo sea puesto en la verdadera relación básica a través de Cristo y por lo tanto Dios puede verlo como justo.⁷⁷⁸

Nitzsch es muy similar. Rechaza que la justificación sea solo un acto declarativo. Explica que es “al mismo tiempo una acción que imparte”. Según él, la fe justifica solo “en la medida en que revela la mente y la vida de la eficacia convertidora y santificadora del Redentor”.⁷⁷⁹ De este modo, Hengstenberg aceptó los llamados “pasos de la justificación”.

Incluso Dorner debe ser nombrado aquí. Aunque habla correcta y bellamente de la justificación objetiva—lo que sucede a todos por amor a Cristo antes de cualquier acto de la humanidad o de la fe del individuo, y sobre cuya base Dios hace la invitación, “Reconcílate con Dios” (2 Co 5,20)—, realmente quiere que la justificación sea un acto forense solo con referencia a la justificación objetiva, y piensa que la *mera passivitas* de Lutero solo se puede decir de la obra de la reconciliación de Dios y del hecho de que el hombre llegue a ser justo.⁷⁸⁰ La justificación subjetiva ocurre según él por una cooperación divino-humana. Para él es mucho menos un acto judicial que “un asirse voluntario de Cristo” (según Dorner, la libertad humana se establece de nuevo a través de la gracia que llama, para que pueda decidir libremente por sí mismo). La fe es fundamentalmente un acto de los seres humanos, un ponerse en comunión con el mediador. Por lo tanto, “con la fe comienza un nuevo factor también para el punto de vista divino”, y “de esa manera nos hacemos susceptibles a otros dones”. Así, en lugar de la justificación, Dorner pone mucho menos santificación, que trata de rechazar, que, más bien, influenciado por Schleiermacher, la unión mística. También Julius Müller sigue a Schleiermacher, ya que niega que la justificación sea un acto judicial, y declara:

Más bien, el veredicto divino que justifica al pecador que cree en Cristo revela la esencia oculta de su condición; se aplica al corazón más íntimo de su vida, según el cual es implantado en la sustancia de la vida divino-humana de Cristo por la fe.⁷⁸¹

⁷⁷⁷ Neander, *Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. christl. Kirche durch d. Apostel*, vol. II, pp. 623s.

⁷⁷⁸ Martensen, *Dogmatik*, § 230, p. 368.

⁷⁷⁹ Nitzsch, *System d. christl. Lehre*, § 145s, pp. 294s.

⁷⁸⁰ Dorner, *Glaubenslehre*, Vol. II, 2, § 132s., pp. 729s.

⁷⁸¹ Real-Encl., 1ra edición, vol. I, p. 29.

Hundshagen realmente pone la santificación en el lugar de la justificación. Declara que cuando el hombre cree, la justicia comienza en él, y Dios como el justificador toma el principio por el desarrollo, el brote por el fruto.⁷⁸² Así también Baur escribe:

La fe es una tendencia del corazón que es ciertamente buena en sí misma y agradable a Dios, que cuenta en vez de lo que faltaba de perfección moral, una cualidad moral-religiosa que, aunque según su naturaleza debe manifestarse en una continua sucesión de intenciones y acciones en desarrollo, es tomada como una unidad suficiente para sí misma, como una intención cuyo valor positivo no permite considerar lo negativo de la condición moral que ocurre en el resto. Así como la justicia habitual es ya el comienzo y el principio de la justicia real, así también la fe es el primer impulso de la justicia de Cristo fluyendo sobre una persona.⁷⁸³

Así, con palabras sencillas y sin tonterías: La fe es tomada en su significado como virtud, y el comienzo de la santificación es considerado por Dios como una santificación completa.

También von Hofmann está al revés en cuanto a la justificación, específicamente en consecuencia de su falsa cristología. Como se presentó en el tratamiento del sumo sacerdocio de Cristo, von Hofmann no considera la muerte de Cristo como una satisfacción vicaria.⁷⁸⁴ Ya en el resumen que pone al comienzo de su obra, dice que Jesús tuvo que declararse al mundo, que es hostil a Dios, hasta el agotamiento de su oposición, y ya que no podía dejar de hacerlo,

así el resultado debe haber sido que Jesús sufrió la muerte por medio de su pueblo que no estaba dispuesto a la obediencia de la fe, de hecho, ya que su pueblo era antagónico a él, la muerte de un criminal.⁷⁸⁵

Entonces Hofmann amplifica que lo que Jesús cumplió y sufrió en su vocación como Salvador, no lo pudo haber cumplido en lugar de otros.⁷⁸⁶ Dice explícitamente:

Él llevó nuestras enfermedades, testifican los que se arrepintieron después de su glorificación. ... Él llevará tus pecados, dice Jehová . . . Pero ni el uno ni el otro es lo mismo como que el castigo por nuestros pecados fue llevado a cabo sobre él, o que su sufrimiento fue vicario.⁷⁸⁷

Hofmann está plenamente consciente de que se está desviando de la doctrina fundamental de la iglesia, lo cual dice y enfatiza a pesar de las objeciones planteadas contra él:

La ira de Dios no lo tocó a él (Cristo) en vez de a nosotros, de modo que el castigo ahora se ha llevado a cabo y ya no necesita ser llevado a cabo, sino

⁷⁸² Hundshagen, *Der Deutsche Protestantismus*, pp. 30s.

⁷⁸³ Baur, *Der Gegensatz des Kathoizismus und Protestantismus*, 2nda edición, p. 249.

⁷⁸⁴ Veá p. 162.

⁷⁸⁵ Hofmann, *Schriftbeweis*, vol. I, p. 47.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, vol. II, pp. 186s.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 212

que en el método determinado por su vocación como Salvador sufrió el mal en el cual la ira de Dios se lleva a cabo contra la humanidad pecadora.⁷⁸⁸

Hofmann enseña con la misma falsedad sobre la caída, el pecado y la ira de Dios. La caída en el pecado fue solo una lucha por la meta correcta de una manera que desagradaba a Dios, una eliminación de los límites que la imagen de Dios había puesto en su dominio del mundo. Por consiguiente, el pecado no es realmente enemistad contra Dios, y, en consecuencia, Dios tampoco tiene una ira real. El amor y la ira, según Hofmann, son propiamente actitudes:

Pero de ahí también sabemos que solo es un nombre para el mismo hecho desde el otro lado, cuando decimos que cuando los hombres pecan, se convierten en objetos de la ira de Dios en lugar de objetos de su amor.⁷⁸⁹

De acuerdo con todo esto, la doctrina de la justificación de von Hofmann toma forma; más exactamente, de acuerdo con todo esto, von Hofmann no tiene doctrina de la justificación. En su obediencia a su vocación aún hasta la muerte, Cristo es la reconciliación; pone a la humanidad en una relación nueva y viva con Dios; da a la humanidad un nuevo comienzo para que los seres humanos puedan alcanzar la meta, es decir, la humanidad divina. Hofmann niega que la justificación sea un acto declarativo. Sobre Romanos 3:21ss. dice: “También aquí δικαιούσθαι es neutral, no puramente pasiva, ya que no puede significar que seamos declarados justos por medio de la redención que existe en Jesús”.⁷⁹⁰

Según Hofmann, la justificación es el llegar a ser justo, no en el sentido de conducta sino de relación con Dios, y con fe uno está en esta relación. “Así creo”, dice Hofmann,

que estoy enseñando bíblicamente cuando llamo la fe en la palabra, cuyo contenido es la relación actual de Dios con la humanidad pecadora, la justicia de la humanidad pecadora o, lo que es lo mismo, la obediencia que se requiere de ella, sin... ver en la justificación una declaración anticipada de Dios sobre las circunstancias, que en Cristo apropiado por la fe es el principio de cumplir perfectamente la ley.

Así, como los seres humanos se comportan correctamente en la fe y entran en comunión viva con Cristo, el Justo, según Hofmann, son justificados.

El asalto más fuerte a la doctrina bíblica luterana de la justificación, que ha persistido hasta nuestros días, fue causado por Albrecht Ritschl. En cuanto a la justificación, Ritschl se conforma muy estrechamente con Schleiermacher, ya que, al igual que Schleiermacher, dio un vuelco a la relación de la justificación y la reconciliación, lo cual, por cierto, muchos elogian como lo más grande que hizo Schleiermacher. Ritschl no conoce la reconciliación en el sentido de las Escrituras. Según él, Cristo no vino para realizar una obra de reconciliación en un sacrificio expiatorio, sino para revelar a los pecadores que Dios ama al hombre. Puesto que Cristo sufrió al revelar esto, se ha vuelto muy urgente que la gente sepa que Dios los ama a pesar del pecado y cuán alegremente quiere recibirlos en su comunión. Por su muerte obediente, Cristo solo da testimonio del

⁷⁸⁸ Hofmann, *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheiten zu lehren*, II, p. 103.

⁷⁸⁹ Hofmann, *Schriftbeweis*, vol. I, p. 479.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, vol. I, p. 633.

amor de Dios por el mundo pecaminoso que quiere obtener para su reino. Según Ritschl, esto se deriva necesariamente de la eternidad de Dios, según la cual los seres humanos son objetos inmutables del amor de Dios, “incluso si los redimidos en su manera temporal de ver las cosas tienen la sensación de que la ira y la misericordia de Dios fluctúan hacia ellos”.⁷⁹¹ Por lo tanto, creer en la ira de Dios es la incredulidad. Dejar esta incredulidad es el arrepentimiento, pero el arrepentimiento no es terror sobre el pecado y la culpa.⁷⁹² La fe solo conoce el amor de Dios. Quien tiene esta fe regresa a la comunión con Dios, la cual es comunicada por medio de Cristo en su muerte y resurrección. El pecador se siente culpable y por lo tanto separado de Dios. Ambos son quitados por la redención y el perdón de los pecados disponibles en la muerte de Cristo, pues la muerte de Cristo, que es una sinopsis de la vida valiosa en el servicio de Dios y de la fundación del reino de Dios (es decir, como es bien sabido, la muerte de Cristo nunca por ningún ritschliano tiene el significado de un pago especial, un sacrificio vicario por la humanidad pecadora), tiene un doble significado. Primero, en el servicio de Dios por su gracia ejercida contra toda enemistad en la muerte, la muerte de Cristo da testimonio del amor de Dios hacia el pecador de una manera abrumadora. Segundo, en su obediencia, aun probada por el sufrimiento de la muerte, Cristo demuestra ser el sustituto y la cabeza de la iglesia que se ha de fundar, a la cual él conduce desde la separación de Dios a la comunión con Dios.

Estas frases suenan bíblicas, pero se interpretan totalmente en contra de la Biblia. No conducen y equivalen a una justificación objetiva y bíblica, sino al reemplazo de Ritschl en lugar de ella: una gran “experiencia cristiana” subjetiva. Primero Ritschl explica que la redención es como el perdón de los pecados, como la justificación o el pronunciar justo, y que estos también son como el perdón de los pecados.⁷⁹³ Así como el perdón humano restaura la comunicación interrumpida por una ofensa y la conciencia de culpabilidad que se adhiere a ella, así es con el perdón divino. La justificación, que es como el perdón de los pecados, por medio del poderoso testimonio del amor de Dios en la muerte de Cristo, quita el efecto de la culpabilidad, que separa al pecador de Dios, de modo que desconfía de Dios y es hostil hacia él. Porque el amor y la gracia de Dios son testificados tan poderosamente en la muerte de Cristo que la desconfianza de la incredulidad hacia Dios se reduce a nada, y la confianza creyente la reemplaza. Pero ahora, porque el pecador ya no puede ser hostil hacia Dios, la desobediencia hacia Dios cesa, y la persona justificada quiere ser más y más uno con la voluntad de Dios y quiere eso con gozo, y eso debe ser la reconciliación. Puesto que de esta manera el pecador “experimenta” la justificación y la reconciliación, es también hijo de Dios.

La diferencia fundamental entre la doctrina de Ritschl y la doctrina de las Escrituras es muy obvia. En la Escritura la relación es reconciliación y luego justificación; con Ritschl es lo contrario. En la Escritura, la reconciliación es reparar la culpabilidad del pecador por medio de Cristo; con Ritschl es el pecador mismo reparando para que sea uno con Dios. En la Escritura, la justificación es la absolución de la culpabilidad de sus pecados del pecador que capta el mérito de Cristo en la fe; con Ritschl es la oferta del amor de Dios, del que la muerte de Cristo solo da testimonio y, por tanto, la producción de la fe y la eliminación del sentimiento de culpabilidad. En la Escritura, la fe es el órgano receptor; con Ritschl solo está presente cuando se aplica, como la humildad, la oración, etc., en su efecto sobre la vida moral. Esta es la llamada forma moral de fe, es

⁷⁹¹ Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. III, pp. 305s.

⁷⁹² *Ibid.*, 3:153s.

⁷⁹³ *Ibid.*, 3:27s.

decir, la fe es como una nueva obediencia. Los representantes más importantes de la teología de Ritschl en nuestros días son A. Harnack, Th. y J. Kaftan, Herrmann, Gottschick, Loofs, Reischle, etc. Para propagar la doctrina de la justificación de Ritschl en círculos más amplios, particularmente Harnack ha contribuido con su libro de 1900, *Das Wesen des Christentums*.⁷⁹⁴ Harnack dice que no se debe predicar nada más que al Dios misericordioso.⁷⁹⁵ La justificación significa nada menos que haber obtenido paz y libertad en Dios por medio de Cristo. La justificación ocurre por la fe, es decir, “a través de la producción de la fe”, que confía en el amor de Dios. La fe no es una respuesta a una acción divina, sino el medio por el cual Dios realiza la justificación. La fe en la justificación es la convicción de que Dios es misericordioso. La tarea de Cristo, la razón por la que vino, es revelar esta gracia. El perdón de los pecados significa “que el sentimiento de culpa se borra”. Debido a que Dios solo requiere fe, los seres humanos realmente son justificados por la fe. Eso significa decir que la justificación es la fe misma. Así la “experiencia religiosa” está presente, y el significado de Cristo es el que él revela, y nosotros, por medio de él, experimentamos que Dios es un Padre misericordioso. Se ve muy claramente de tal enseñanza que el Ritschlianismo no es más que un disfraz de socinianismo y racionalismo y que los seguidores no se han desviado mucho de su maestro. Es cierto, Ecke trata de mostrar cómo los seguidores de Ritschl han intentado corregir los errores de su maestro y presentar varios puntos doctrinales más acordes con las Escrituras; sin embargo, él mismo debe admitir finalmente que al final vuelven una y otra vez a las viejas costumbres.⁷⁹⁶

Además del seguidor de Ritschl, Harnack, hoy en día Seeberg, el seguidor de Hofmann, juega un papel importante. Sin embargo, es mucho más difícil reconocer el disenso de Seeberg de la vieja doctrina de la justificación que el de Harnack. Seeberg habla de la doctrina de la justificación de Ritschl, pero no la critica como lo hace en otros puntos; solo muestra brevemente cómo Ritschl se diferencia de Hofmann, pero no cómo se diferencia de las Escrituras.⁷⁹⁷ El hecho de que Seeberg pase por alto completamente la justificación, el artículo por el que la iglesia queda firme o se cae, en su libro *Grundwahrheiten der christlichen religion*, muestra suficientemente su posición hacia esta doctrina principal de la Escritura; lo mismo queda claro en su cristología antibíblica, un resultado necesario de la cual es una doctrina invertida de la justificación.

Tesis 3

La justificación es ofrecida por Dios por medio de la palabra y los sacramentos, y recibida por el pecador por medio de la fe.

Gálatas 3:11,18 enseña que Dios ofrece justificación por medio del evangelio. Allí dice: “El justo vivirá por la fe” (3:11) y “pero Dios se la concedió [es decir, la herencia] a Abraham mediante la promesa [así por el Evangelio]” (3:18). Pero heredar es vivir. Comparar ambos pasajes enseña así que la justificación se ofrece por medio del evangelio. Otros pasajes que dicen que el perdón de los pecados viene por la predicación lo confirman (Lc 24:47; Hch 13:38). Y cuando Pablo dice (1 Co 15:1,2)

⁷⁹⁴ La obra resultó de 16 discursos que Harnack presentó en 1899 y 1900. Para 1902 ya se habían impreso 30,000 copias.

⁷⁹⁵ Harnack, *Das Wesen des Christentums*, pp. 169s.

⁷⁹⁶ Ecke, *Die theol. Schule Albrecht Ritschl*, vol I, pp 242s; vea Kaftan, *Dogmatik*, § 56, pp. 522s.

⁷⁹⁷ Seeberg, *Die Kirche Deutschlands im 19 Jahrhundert*, pp. 295s.

que somos salvos por el evangelio, eso ciertamente significa que el evangelio ofrece la justificación, ya que sin la justificación no hay salvación (vea Ro 4:6-8). Y finalmente, cuando el Salvador dice: “Ya vosotros estáis limpios por la palabra que os he hablado” (Jn 15:3), eso solo puede significar que la palabra da la justificación o limpieza de los pecados. Por lo tanto, el ministerio de predicación se llama *διακονία τῆς δικαιοσύνης* (2 Co 3:9).

Como la palabra, los sacramentos también ofrecen la justificación, tanto el bautismo (Ef 5:26,27; Hch 22:16) como la Cena del Señor (Mt 26:26ss.). No puede ser de otra manera, ya que los sacramentos son solo la palabra conectada con ciertos signos. (Ver las palabras del Catecismo Menor: “¿Cómo puede el agua hacer cosas tan grandes? Ciertamente no es el agua la que hace tales cosas, sino la palabra de Dios”).

Antítesis: todas las formas de entusiasmo

Todos los entusiastas se oponen a esta tesis. En su opinión, la palabra no hace nada; según ellos, la justificación viene solo por el habla inmediata y la influencia inmediata de Dios por medio del Espíritu Santo.

Schleiermacher ciertamente tiene un lugar para la palabra en la justificación, pero de acuerdo con toda su falsa doctrina.⁷⁹⁸ El Cristo histórico, que es nuestro Redentor por la presencia de Dios en él, es decir, por toda la fuerza de su conciencia de Dios, se presenta vivo al corazón y así casi se produce Cristo en nosotros. En verdad, la conciencia que vive en Cristo, que está latente en todos, solo es vivificada.

Evidentemente, los teólogos influenciados por Schleiermacher no están hablando de una forma bíblica de la doctrina de que la Escritura es el medio *δοτικόν* de la justificación. Ritschl ciertamente afirma que lo que Cristo es debe ser entendido desde la fe de la primera congregación cristiana y que esto se discute en los escritos del Nuevo Testamento. De ninguna manera el Nuevo Testamento está presentado como la fuente de la fe, sino que la fe que surge en miembros individuales de la iglesia toma del Nuevo Testamento y reconoce lo que para ella es la imagen esencial y verdadera de Cristo. También en estos puntos los seguidores de Ritschl han intentado corregirlo, pero todos ellos están todavía muy alejados de la doctrina de las Escrituras.

Desde la escuela de Erlangen, especialmente Frank siempre ha enfatizado que la Escritura es el medio de gracia; pero a pesar de ello, apenas tiene un atisbo de la doctrina bíblica de que el evangelio es el medio *δοτικόν*. Seeberg es lo mismo.⁷⁹⁹ Solo aparentemente la Escritura es el medio de gracia para perdonar o incluso para la justificación. Según él, la revelación en Cristo tiene como objetivo estimular la fe y producir una congregación de creyentes, lo cual es *a priori*—particularmente con referencia a la iglesia—solo una media verdad, ya que la meta es más bien la salvación. Así como la revelación está dirigida hacia la fe, así también, según Seeberg, la fe recibe los poderes y consolaciones de la revelación, de modo que la fe es el principio y el centro del perdón de los pecados. Así (¿cómo?) la fe y con ella el perdón de Cristo, la vida, fluye en los cristianos como sus zarcillos (¡que primero deben serlo!). El Espíritu Santo continúa la obra de Cristo, pero después de la muerte de Cristo (¡así que no

⁷⁹⁸ Schleiermacher, op. cit., § 107s., p. 478.

⁷⁹⁹ Vea el artículo de Seeberg sobre los medios de gracia (“Gnadenmittel” en *Real-Encyklopädie*, 3ra ed., vol. 6, pp. 726s.

antes!). Él usa medios, es decir, la palabra (así que anteriormente la palabra no era un medio; vea Jn 8:31; 15:3). Utiliza “palabras y acciones humanas definidas, que son la palabra y los sacramentos”. Seeberg añade: “Sin embargo, la palabra no es la palabra auténtica de la Escritura como tal, sino el testimonio de la iglesia que surge de ella”. (¡Es extraño que la auténtica palabra de la Escritura no funcione, pero solo el testimonio de la congregación que surge de ella lo hace!) Más tarde se dice que la vida obrada por los medios de gracia debe ser entendida solo como una obra supermundana de Dios (reformada-pietista), que acompaña la administración de los medios de gracia. (Ver el término “palabra humana” usado por Seeberg con referencia a la Escritura, así como las muy extrañas explicaciones del mismo).⁸⁰⁰

Dios trata con los humanos solo por la palabra y los sacramentos

Dios habla en contra de todas las opiniones entusiastas acerca de alcanzar la justificación en Romanos 10:6-10. Él dice allí que quiere tratar con nosotros solo a través de la palabra (10:6-8) y que debemos recibir la palabra, es decir, la verdad acerca de Cristo, y así ser justificados (10:9,10).

Así como Dios ofrece la justificación por medio de la palabra y los sacramentos (la palabra y los sacramentos son los medios *δοτικὰ*), así también nosotros recibimos la justificación por medio de la fe (así la fe es el medio *ληπτικόν*). Las Escrituras lo demuestran (Mt 9:2; Mc 2:5; Lc 5:20; 7:48-50; Hch 13:39; Ro 1:17; 3:22,28; 4:23,24; 5:1; 10:4,10; Gál 2:16,17; 3:24; Flp 3:9; Heb 11:7).

El papel de la fe en la justificación

La posición que las Escrituras asignan a la fe en esta conexión es esta. Dice que la fe que justifica es la fe en Cristo (Ro 3:22; 10:4; Gál 2:16). Además, dice que la fe y recibir a Cristo son una misma cosa (Jn 1:12; 17:8). Declara que la fe en Cristo justifica como fe en el que es el fin de la ley (Ro 10:4), que Cristo mismo es hecho nuestra justicia (1 Co 1:30), y que tenemos justicia por la fe en Cristo porque hay expiación en su sangre (Ro 3:25). Dice que la fe nos purifica (Hch 15:9), pero luego dice que la sangre de Cristo nos purifica (1 Jn 1:7). De todos estos pasajes de la Escritura está claro que la fe no justifica en sí misma, sino por causa del objeto que capta, es decir, por causa de Cristo y su mérito. Así, que esa fe es contada para justicia (Ro 4:3,5,9,13) significa que Cristo, abrazado por la fe, es contado para justicia, como particularmente Gálatas 3:22 muestra claramente. Así, en la justificación, la fe no entra en consideración porque es una virtud loable, ni porque es una cualidad meritoria, ni porque es una base genuina, sino solo como el medio de recibir y apropiarse.

Nuestros antiguos dogmáticos genuinamente dan este lugar a la fe. Declara Calov:

La causa mediata e instrumental de la justificación es la fe, y de hecho solo la fe, aunque la fe nunca está sola, ni existe por separado.⁸⁰¹

La fe no justifica por razones intrínsecas a ella (*formaliter*), ni positivamente (ya que la fe no dispone a las personas ni las hace dignas), ni siquiera equivalente a una causa o condición esencial, sino orgánicamente, o

⁸⁰⁰ Seeberg, op. cit., pp. 309s.

⁸⁰¹ Calov, *Theol. pos.*, parte III, secc. IV, cap. V, tesis V, p. 494.

aquella por la cual nos apropiamos la gracia de Dios y la justicia de Cristo; la fe no obtiene ni merece justificación, ni siquiera la inicia, sino que acepta la remisión gratuita de los pecados y la justicia de Cristo, que se ofrece en la palabra.⁸⁰²

Quenstedt dice lo mismo.⁸⁰³ Cuando nuestros teólogos dicen que la fe justifica, se refieren a lo que dice Quenstedt: “La fe no justifica por su valor como obra, acción o cualidad, sino en la medida en que aplica a sí misma y se apropia del mérito de Cristo, a quien solo se aplica esa dignidad”. A eso Quenstedt añade la observación de que la fe que justifica es esencialmente conocimiento, asentimiento y confianza, pero que en la medida en que justifica, solo se considera como confianza.

Según Hülsemann, Quenstedt⁸⁰⁴ prueba que la fe justifica solo porque se acoge de esta manera del mérito de Cristo: La fe podría justificar o bien como conocimiento, como asentimiento, como cualidad, como mérito o, finalmente, como apropiación confiada. Pero no justifica como conocimiento y asentimiento (Stg 2:19; Hch 8:13,23) ni como una cualidad, porque Abraham no fue justificado “por la fe dispositiva”, en cuanto que es una cualidad, sino por la fe imputada (Ro 4:3,23); y nosotros somos justificados de la misma manera. Si la fe ha de justificar como mérito, entonces cae en la categoría de obras, las cuales, sin embargo, están excluidas de la justificación (Ro 3:20,28; 4:2-5; Gál 2:16). Así la fe solo puede ser tomada en consideración como medio para captar la justificación.⁸⁰⁵

En las declaraciones y pruebas hasta ahora, ya está claro que solo la fe justifica. Toda la Escritura solo conoce dos caminos hacia la justicia, el de hacer las obras de la ley y el de la fe en el mérito de Jesucristo. Por un lado, la Escritura declara que en el camino de las obras de la ley nadie obtiene justicia (Ro 3:20; Gál 2:16; 3:10; 5:4), y, por otro lado, en relación a la justificación, la Escritura pone la fe en contraste decidido con las obras (Ro 3:28; Ef 2:8,9; Ro 4:5). Puesto que la fe no se coordina con el único otro medio de justificación, sino que se contrasta con ella de la manera más decidida, así la Escritura excluye todo lo demás en lo que se refiere a la justificación, así que estamos completamente en lo correcto al decir que la justificación ocurre solo por la fe (*sola fide*).

Antítesis católica romana

Los católicos romanos se oponen a este punto doctrinal. Se diferencian de la sana doctrina de la Escritura en dos aspectos: primero, con respecto a cuál fe entra en consideración en la justificación, y segundo, con respecto al lugar de la fe en la justificación.

De acuerdo con la doctrina papista, la fe entra en consideración en la justificación no como el medio *ληπτικόν*, sino como una cualidad, virtud y disposición inherente. El Concilio de Trento enseña esto primero, ya que rechaza decididamente que la fe justifique como confianza en la gracia divina:

⁸⁰² Calov, *Apodixis fidei*, de salutis consequendae modo, § XVII, p. 289.

⁸⁰³ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VIII, secc. I, tesis Xs, pp. 5218ss.; secc. II, cu. VI, thesis et ecthesis, p. 348.

⁸⁰⁴ Ibid., tesis beb. V, p. 550.

⁸⁰⁵ FC DS III:13, *Libro de Concordia*, p. 584.

CAN. XII. Si alguno dijere, que la fe justificante no es otra cosa que la confianza en la divina misericordia, que perdona los pecados por Jesucristo; o que sola aquella confianza es la que nos justifica; sea excomulgado.⁸⁰⁶

El concilio enseña este segundo, describiendo la fe solo como el principio, la base y la raíz de la justificación:

Cuando dice el Apóstol que el hombre se justifica por la fe, y gratuitamente; se deben entender sus palabras en aquel sentido... que en tanto se dice que somos justificados por la fe, en cuanto esta es principio de la salvación del hombre, fundamento y raíz de toda justificación.⁸⁰⁷

Los papistas también rechazan decididamente la *sola fide*. El concilio declara:

CAN. XIV. Si alguno dijere, que el hombre queda absuelto de los pecados, y se justifica precisamente porque cree con certidumbre que está absuelto y justificado; o que ninguno lo está verdaderamente sino el que cree que lo está; y que con sola esta creencia queda perfecta la absolución y justificación; sea excomulgado.⁸⁰⁸

Al mismo tiempo, se expresa la antítesis adicional, que nadie puede estar seguro de su justificación:

CAN. XIII. Si alguno dijere, que es necesario a todos los hombres para alcanzar el perdón de los pecados creer con toda certidumbre, y sin la menor desconfianza de su propia debilidad e indisposición, que les están perdonados los pecados; sea excomulgado.⁸⁰⁹

La prueba papista contra la designación bíblica de la fe como el medio *ληπτικόν* de la justificación consiste en torcer los pasajes claros de la Escritura y en conclusiones huecas. Las pruebas más plausibles de los papistas son:

1. La fe sola no puede justificar. Si la fe sola justificara sin la cooperación del amor y de las otras virtudes, entonces la fe también tendría que justificar si el amor y las otras virtudes estuvieran completamente ausentes; entonces incluso la fe muerta tendría que justificar, y eso sería absurdo; así lo dice Belarmino.⁸¹⁰ Respondemos con Quenstedt: Solo el ojo ve, pero no cuando ha sido arrancado del cuerpo; así solo la fe justifica sin esas virtudes, en cuanto al acto de justificación se refiere, porque es el oficio de la fe establecido por Dios acogerse de la gracia justificante; pero la fe sola no justifica en cuanto a su existencia, porque si está separada del amor y de las otras virtudes no es en absoluto la fe obrada por Dios.⁸¹¹ Por eso, Calov dice que la fe “nunca está sola, ni existe por

⁸⁰⁶ Chemnitz, *ECT*, 1:551. <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁸⁰⁷ *Ibid.*, 1:549; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁸⁰⁸ *Ibid.*, 1:551.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ Belarmino, *op. cit.*, tom. IV, de justific., lib. I, cap. XII, p. 419.

⁸¹¹ Quenstedt, *op. cit.*, cu. VII, obj. dial. XI, p. 558.

separado”,⁸¹² y añade: “Pero la fe nunca está sola y sin amor (Gál 5:6), si es fe verdadera (Stg 2:14,17,18,26)”.

2. La fe que fue contada a Abraham para justicia apuntaba a la perspectiva de que en su gran edad todavía tendría descendientes (Ro 4:19ss.); el pasaje no dice nada acerca de una conexión de su fe con Cristo, sino más bien muestra que su fe fue contada a él para justicia a causa de su calidad, porque fue una obra heroica. Respondemos: En Romanos 3, Pablo enseña que el camino de la justificación es solo el de la fe, a través de la cual la justicia de Cristo es imputada, y así Pablo describe la fe como el medio de la justificación. En Romanos 4 cita a Abraham como ejemplo de esto. Por lo tanto, es imposible que la fe de Abraham llegue a ser considerada como una acción heroica y una virtud meritoria, y no solo como el medio para acogerse de la justificación, y por lo tanto, que Abraham tuviera un camino de salvación completamente diferente al de los demás. El hecho es que Pablo cita a Abraham como un ejemplo del único camino para la justificación, es decir, el de la imputación del mérito de Cristo en la fe. Y cuando Abraham, contra toda razón, creyó la promesa de la Simiente, creyó en Cristo. Ciertamente tiene la apariencia de que Abraham tenía fe, ya que creía en la promesa en relación a un descendiente, dirigida solo a las cosas físicas y terrenales. Pero su fe incluye su creencia en la promesa de la Simiente de la mujer, en quien todos los pueblos de la tierra serían bendecidos. Puesto que él creía que la promesa de la Simiente de la mujer debía avanzar hacia el cumplimiento a través de él, su fe tenía que ser primero mostrada como fuerte, en el sentido de que él aún esperaba un descendiente en su condición. Toda otra bendición del futuro lejano dependía de su descendencia física y, por tanto, el nacimiento de su hijo tenía que ser para él de la mayor importancia, precisamente por causa de la Simiente prometida de la mujer en la que creía (vea Jn 8:56).

3. La fe apropiada, por lo tanto, no puede justificar por sí sola; de otra manera, tendría que otorgar, y eso iría en contra de la doctrina de la Escritura de que también los sacramentos otorgan la gracia. Respondemos: Los sacramentos no otorgan en el mismo sentido que la fe, de otra manera las personas tendrían que ser justas y salvas por la Cena del Señor en y por sí misma. Esto, por supuesto, es también doctrina papista, pero no divina. Los sacramentos son un medio que da y ofrece, pero el medio propio para recibir (ὄργανον ληπτικόν) la gracia es solo la fe.

La doctrina papista de que la fe no justifica como medio y que no justifica sola es idéntica a la otra doctrina papista que las obras justifican. Que los papistas enseñan una justificación por las obras ya se ha demostrado en la presentación anterior de la doctrina papista de la justificación. Considere en este respecto la declaración del Concilio de Trento:

CAN. XXXII. Si alguno dijere, que las buenas obras del hombre justificado de tal modo son dones de Dios, que no son también méritos buenos del mismo justo; o que este mismo justificado por las buenas obras que hace con la gracia de Dios, y méritos de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no

⁸¹² Calov, *Theol. pos.*, parte III, secc. IV, cap. V, tesis V, p. 494.

merece en realidad aumento de gracia, la vida eterna, ni la consecución de la gloria si muere en gracia, como ni tampoco el aumento de la gloria; sea excomulgado.⁸¹³

La manera en que esta doctrina subvierte la Escritura es clara, porque la Escritura declara que la justificación es totalmente inmerecida y solo se obtiene por la gracia (Ro 4:4,5,16; Ef 2:8), excluye las obras de la justificación (Gál 2:16), y llama al mérito de Cristo la única causa perfectamente suficiente de la justificación (Ro 5:19; Gál 6:14; Heb 9:28; 10:14,26,29).

Antítesis de socinianos, arminianos, anabautistas, entusiastas, y teólogos modernos

A los papistas que se oponen a esta doctrina se unen los socinianos, arminianos, anabautistas y todos los demás entusiastas, así como los racionalistas de todas las tendencias, también los teólogos modernos, en particular los de la escuela de Ritschl. Todos ellos no quieren saber nada de una fe que justifique por sí sola al acogerse del mérito de Cristo. Para ellos la fe justifica porque es la raíz de toda piedad y es realmente idéntica a la santificación. (Ver la presentación anterior sobre la doctrina de la justificación entre los teólogos modernos.) Niegan que la fe justifique por imputación y enseñan que justifica por disposición, ya que da a la gente una condición de piedad.

En el esfuerzo por excluir la fe en la justificación de las causas de la justificación, los teólogos, entre los cuales algunos cuentan injustamente incluso a Quenstedt,⁸¹⁴ han dado a la fe, por su parte, una posición falsa. Ellos explican que Dios primero justifica al pecador y despierta la fe, la cual se acoge del acto de gracia de Dios y así la justificación. Aquí, obviamente, la justificación objetiva se confunde con la justificación subjetiva; la primera precede a la fe, la segunda no. Además, el acto de la justificación se confunde con la predicación de la justificación; no el acto sino la predicación de la justificación, que Dios ha justificado a todos los hombres en Cristo por causa de su muerte, produce la fe.

En cuanto al verdadero punto de controversia, la Escritura no dice que la justificación precede a la fe, de otra manera ocurriría sin fe; La Escritura tampoco dice que la fe precede a la justificación, porque así ya no sería verdaderamente un medio. Por un lado, la Escritura dice que una persona es justificada por la fe (Hch 26:18; Ro 3:25,28,30; Gál 2:16; 3:14), y, por otro lado, declara que una persona es justificada puesto que cree (Hch 13:39; Ro 10:4); por lo tanto, ambos actos coinciden.

Desde 1850 y particularmente en nuestros días ha habido mucha discusión no solo sobre la justificación sino también sobre la fe que justifica. Es evidente de por sí (es decir, para los teólogos modernos), que siempre ha habido en esa discusión muchas críticas a la presentación ortodoxa de la justificación de la fe.

La presentación de los dogmáticos ortodoxos de la fe que justifica se basa primero en las Escrituras, como ya se ha mostrado en detalle.⁸¹⁵ Pero nuestros dogmáticos han recogido esta presentación de las Escrituras con la ayuda de Lutero y de Melancthon.

⁸¹³ Chemnitz, *ECT*, 1:618; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁸¹⁴ Quenstedt, op. cit., cap. VIII, secc. I, tesis XX, XXI, p. 525.

⁸¹⁵ Vea Capítulo 72, Tesis 3, pp. 240s.

La fe como conocimiento, asentimiento y confianza

En cuanto a Lutero, apenas necesita pruebas de que, siguiendo su ejemplo, los antiguos dogmáticos describieron la fe como conocimiento, asentimiento y confianza. Lutero dice: “La fe está en el intelecto”,⁸¹⁶ así es el conocimiento. Además, llama a la fe una “aceptación firme. ... Se acoge a Cristo”,⁸¹⁷ y al mismo tiempo lo describe como un movimiento en la voluntad (confianza).

Melanchthon tiene la misma presentación de la fe. Él dice:

La fe no es un mero conocimiento en el intelecto, sino también confianza en la voluntad, esto es desear y recibir lo que se ofrece en la promesa.⁸¹⁸
Pero aquella fe que justifica no es solo un conocimiento de la historia, es asentir a la promesa de Dios.⁸¹⁹

En las ediciones posteriores de su *Loci*, muestra claramente en la presentación de la fe que las partes de la fe son el conocimiento, el asentimiento y la confianza.⁸²⁰

Así nuestros dogmáticos también presentan la fe en un resumen de este modelo doctrinal. Gerhard declara: “Aquí tratamos la fe que justifica, que incluye el conocimiento, el asentimiento y la confianza”.⁸²¹ Quenstedt escribe: “La materia, de la cual son las partes materiales de la fe, son tres: el conocimiento, el asentimiento, la confianza”.⁸²² Todos los dogmáticos ortodoxos, incluso los más antiguos, describen la fe de esta manera. La relación psicológica de las tres partes se define entonces casi universalmente de tal modo que el conocimiento y el asentimiento se refieren al intelecto y la confianza a la voluntad.

Muchos teólogos modernos han criticado injustamente (basados en la ignorancia) esta presentación. Tal crítica injusta se encuentra en la edición más reciente de la *Real-Enzyklopädie*,⁸²³ Según esta fuente, los dogmáticos ortodoxos primero se supone que hayan sostenido la opinión de que con su conocimiento y su asentimiento la persona ya ha captado racionalmente el objeto de la fe, y luego su voluntad también lo hace. Sin embargo, Musaeus recibe de nuevo la alabanza de que entendía mejor a los reformadores que los otros dogmáticos. Segundo, los dogmáticos ortodoxos deben haber dividido la fe en una fe general en la revelación, que es el asentimiento, y en una fe especial en la salvación, es decir, la confianza. Tercero, los dogmáticos ortodoxos deben haberse extraviado al dividir una fe en tres partes, como si el conocimiento y el asentimiento deberían ser una explicación racional de la fe.

Tal crítica sería imposible si uno conociera a los antiguos dogmáticos, lo cual no es el caso, como lo atestigua incluso Frank.⁸²⁴ Sería imposible imponer tales cosas a los dogmáticos ortodoxos si uno los estudiara y prestara atención a sus declaraciones.

⁸¹⁶ WA 40^{II}:26 (LW 27:22).

⁸¹⁷ WA 40^I:228 (LW 26:129).

⁸¹⁸ Ap. III:183 (IV:304), *Libro de Concordia*, p. 134.

⁸¹⁹ Ap. IV:48: *Libro de Concordia*, p. 85.

⁸²⁰ Melanchthon, *Loci Communes*, pp 86s.

⁸²¹ Gerhard, op. cit., tom. VII, loc. XVII, § 67, p. 75.

⁸²² Quenstedt, op. cit., cap. VIII, secc. I, tesis V, p. 516.

⁸²³ *Real Enzyklopädie*, vol. VI, pp. 678:45s; 682:5s.

⁸²⁴ Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, 3ra ed., pp. 21s.

Ya Gerhard, evitando malentendidos de su tesis ya mencionada, lo dice explícitamente en un comentario al respecto: En primer lugar, la fe puede ser considerada materialmente según los actos que la componen, aunque cada uno de ellos no justifique; en segundo lugar, la fe puede ser considerada formalmente en la medida en que justifique.⁸²⁵ La primera manera de considerar la fe distingue ciertas partes, las que se nombran en la tesis; pero es bueno notar que esa fe no es “completa o entera o esencial”, y el término “partes” se usa solo en un sentido más amplio, pues debe entenderse solo como los “actos diferentes, ya sean posteriores o simultáneos, con la fe que justifica”. Pero en la segunda manera de considerar la fe, así formalmente considerada, la fe es “confianza o la apropiación confiada de los méritos de Cristo”. También Quenstedt revela con el “por así decirlo” en sus palabras citadas anteriormente que solo habla relativamente de las partes de la fe, y en sus comentarios reproduce casi palabra por palabra la explicación de Gerhard de los actos de la fe. Sin embargo, él describe la esencia de la fe algo más plenamente que Gerhard, es decir, en referencia a los tres actos, que también nos parece más correcto.⁸²⁶ Si la fe como confianza no incluye también el conocimiento y el asentimiento, sería un tanto “ciega”. Los dogmáticos ortodoxos en base a la Escritura describen el conocimiento y el asentimiento que pertenecen a la esencia de la fe que justifica; y enfatizan ambos, particularmente el conocimiento, en interés de la polémica contra la dogmática papista que declara que el conocimiento, al menos el conocimiento claro, es innecesario y considera que la fe implícita es suficiente.

La fe general y la fe específica

Tampoco se les ocurrió a nuestros dogmáticos, como los reprueban los críticos modernos, dividir la fe en una fe general en la revelación y una fe especial en la salvación. La fe, en la medida en que abarca los artículos de la fe, para ellos en todas partes es conocimiento y asentimiento, así como confianza, y así la fe del cristiano acepta incluso un artículo de fe como la creación y la preservación con confianza. Ciertamente, nuestros dogmáticos saben muy bien que la fe plena, que incluye también la confianza, en la creación, en la conservación, en la providencia, etc., no justifica, no salva; solo la fe en Cristo y en sus méritos salva. Para ellos la fe en la salvación o la fe salvadora no es tal porque es quizás un tipo especial de fe; es tal en virtud de su objeto especial del que se acoge.

Los dogmáticos ortodoxos tenían que tratar precisamente este punto: que no la fe general en Dios, en este o aquel artículo de la doctrina divina, justifica, sino solo la fe en los méritos de Cristo, porque la doctrina papista, apelando principalmente a Hebreos 11:1 y siguientes, afirmaba que la fe que se cuenta para la justicia es la fe general en Dios.⁸²⁷

Varias visiones falsas de la fe de los teólogos modernos

⁸²⁵ Gerhard, op. cit., ed. Cotta, tom VII, p. 75.

⁸²⁶ Quenstedt, op. cit., tesis XIV, p. 524.

⁸²⁷ La relevante exposición en Chemnitz, *ECT*, vol. 1, p. 573, es excelente; vea también en cuanto a los puntos de vista críticos de muchos teólogos modernos sobre la división de la fe en tres partes en nuestros antiguos dogmáticos la estimación sensata de esto en Köstlin, *Der Glaube*, p. 78.

La teología moderna considera a Schleiermacher como su padre, pero tiene que confesar que con respecto a la fe no puede conectarse con él; porque el sentimiento piadoso con el que reemplaza a la fe no es ni conocer ni confiar en el sentido de la fe cristiana.⁸²⁸ Por lo tanto, buscan mejorarla. Lo siguiente es el resultado:

1. Toda una multitud, particularmente los seguidores de Ritschl, toman la fe falsamente. La fe, dicen, ciertamente no es ya amor, pero incluye el brote de amor con sus frutos, y Dios considera el futuro como ya presente en el momento de llegar a la fe y así lo estima. En su crítica de esta noción, Köstlin dice correctamente, aunque no solo con referencia a los seguidores de Ritschl, que la fe no es en sí misma un capullo pesado, sino primero, a través de la gracia, recibe capullos vitales. Es aún más correcto llamar la atención sobre el hecho de que en la justificación, la fe no viene a ser considerada como el establecimiento del renacimiento y de la vida nueva, sino solo como acogerse de los méritos de Cristo.

2. Otros, principalmente Schleiermacher según los seguidores de Ritschl, conciben la relación entre la fe y la justificación falsamente, ya que hacen la fe surgir de la justificación que ellos establecen. Aunque ciertamente describen correctamente la fe en la justificación como “recibir”,⁸²⁹ ellos, como Kähler, o bien hacen que la justificación retroceda detrás de la reconciliación y el perdón⁸³⁰, o bien dan una descripción algo debilitada, que suena a Ritschl, de la muerte expiatoria de Cristo, que la fe acoge, como dice Köstlin, “que Cristo solo sufrió la muerte en relación con toda la vocación que Dios le asignó”.⁸³¹ Por lo tanto, no llega a ser considerada como una obra de sacrificio especial. Ihmels es similar cuando dice que Pablo pone la muerte de Cristo bajo el punto de vista de la obediencia en la vida, y luego Ihmels declara: “Ninguna predicación de la muerte de Cristo tiene derecho en la iglesia, que toma la muerte de Cristo como real”,⁸³² es decir, como un sacrificio.

3. Otros hablan de fe, incluso de recibir la fe, pero no tienen la fe realmente surgiendo por los medios de gracia, sino por la poderosa impresión de la persona histórica de Cristo. Eso es lo que Ritschl notoriamente dice. Así también R. Seeberg dice que la revelación en Cristo tiene la meta de producir la fe.⁸³³ Entonces dice de nuevo inmediatamente que la revelación apunta a la fe (pero primero debe producirla), y la fe recibe los poderes y consuelos de la revelación y así llega al renacimiento. Así, la fe fluye (sin embargo, todavía no fluye, sino solo recibe) y con ella el perdón y la vida nueva de Cristo, la vida, sobre los cristianos como zarcillos. Esta actividad de Cristo se atribuye también al Espíritu Santo, que continúa la obra de Cristo, pero con un cambio formal (externo). Desde que el Espíritu Santo comienza a trabajar después de la partida de Cristo (vea Jn 6:63,64), se necesitan algunos

⁸²⁸ Vea *Real-Enzyklopädie*, 3ra ed., vol. VI, p. 679:10.

⁸²⁹ Köstlin, op. cit., p. 330.

⁸³⁰ Kähler, *Die Versöhnung durch Christum*, (1907), pp. 46s.

⁸³¹ Köstlin, op. cit., p. 247.

⁸³² *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1906, VII, pp. 499s.

⁸³³ *Real-Enzyklopädie*, 3ra ed., artículo “Gnadenmittel”, b. VI, p. 726.

agentes históricos y medios de revelación para su obra interna, y se trata de ciertas palabras y acciones humanas, a saber, la palabra y los sacramentos (así, la palabra no era realmente un medio de gracia antes de Pentecostés, que está en contra de Juan 6:63; 8:31,32,37,43). La palabra como medio de gracia no es la auténtica palabra, sino el testimonio de la iglesia que de ella surge y que, como la voluntad divina de salvación estuvo presente con el hombre histórico Jesús en un tiempo, va acompañada de esta voluntad de salvación, ya que Cristo está en la iglesia a través del Espíritu y da poder a la palabra de testimonio como en sus días en la tierra.

La idea de Seeberg de los medios de gracia es ciertamente bastante extraña en sí misma y en relación con la fe. Sostiene que, aparte del hecho de que la relación entre la revelación y la fe sigue siendo completamente oscura, particularmente el origen de la fe, y que la eficacia de la palabra se remonta ahora al Espíritu, ahora a Cristo. La “palabra original”, la Escritura, no es eficaz, sino solo el testimonio de la iglesia que surge de ella, ya que Dios y el Espíritu, que según Seeberg deben dar el efecto final, también pueden dar el primer efecto. Pero ese tipo de declaraciones de gente como Seeberg tienen solo una meta: que la gente deje de lado las Escrituras, las cuales hablan con demasiada claridad del sufrimiento vicario de Cristo, etc.

Finalmente, Seeberg no concibe el origen de la fe como debería ser, es decir, como acercando las verdades de gracia al espíritu comprensivo de una persona a través de la palabra. Más bien, Seeberg concibe la fe de una manera similar a Herrmann, quien define la fe como abrumarse por el aspecto histórico de Cristo, a saber, como la impresión abrumadora de que Cristo de alguna manera está cerca del alma. Esto es lo suficientemente claro por sus oscuras palabras sobre la revelación en Cristo, no en la palabra de Cristo, y la recepción en la fe y el desbordamiento de la fe y del perdón. En toda la teología que tiene la sangre de Schleiermacher en ella, existe tal oscuridad panteísta. Luego hay explicaciones como la de Herrmann de que el conocimiento y el asentimiento no preceden a la confianza, sino que se incluyen en ella. La base de la fe es el Cristo histórico, y los pensamientos de fe surgen primero de la experiencia de la fe— así que primero el llegar a ser abrumado por el aspecto histórico de Jesús (¿cómo?, eso es nuevamente misterioso), luego la fe (con conocimiento, asentimiento y confianza), y luego los pensamientos de fe. Pero toda esta charla es en opinión de los teólogos modernos el desarrollo ulterior de la teología, que se supone que debemos considerar como una gran ganancia.

Tesis 4

La justificación, que Dios asigna a todas las personas que son justificadas de la misma manera como una justificación inmediatamente perfecta, continúa a través de toda la vida; puesto que Dios ofrece esto por medio de su palabra segura, el pecador justificado puede y debe estar seguro de su justificación.

La tesis da los llamados estados de la justificación. La Escritura nos enseña los siguientes seis puntos en relación con la naturaleza de la justificación.

La justificación es instantánea y completa

Una persona es justificada tan pronto como cree. No es justificada primero en un futuro indefinido. La prueba bíblica para esto es “El fin de la Ley es Cristo, para justicia a todo aquel que cree” (Ro 10:4; vea Hch 13:39). Así, según la Escritura, la justificación ocurre de una sola vez; tiene como naturaleza una eficacia instantánea.

Nuestros dogmáticos también enseñan esto. Quenstedt escribe:

Eficacia instantánea; porque la justificación no ocurre gradualmente ni en sucesión, como la renovación, que tiene sus comienzos y progreso, sino en un momento, instantáneamente, de una vez, y de una vez por todas.⁸³⁴

Aegidius Hunnius dice:

Que la justificación aumentó en él (a saber, Abraham) y el relato de este crecimiento fue escrito por Moisés no ayuda. Si en realidad nuestras obras, poderes y dones no deben ser pesados en la justificación, ya sea que aumenten o disminuyan, ya sea que esta justificación se reciba más o menos, sino que debemos contemplar la gracia de Dios el Reconciliador, rechazando todas las desigualdades de ese tipo; debemos contemplar el mérito infinito de Cristo, todo lo cual es comprendido en la justificación, en forma similar ya sea que se reciba más o menos; debemos contemplar la fe que, aunque considerada por sí misma, recibe más o menos, sin embargo, porque su fuerza o debilidad no aumenta la justificación, sino solo en lo que se refiere a su relación, porque siempre permanece uniforme, por eso el poder de la justificación no es cambiado por una fe fuerte o débil. De ahí que sea obvio que la justificación no se amplía ni se reduce en ningún momento.⁸³⁵

Cuando los teólogos luteranos hablan del crecimiento en la justificación, no quieren decir un aumento en la justificación, sino un aumento en la certeza de que la justificación ha ocurrido (vea 2 Co 10:15; Col 1:11; 2 Pe 4:14,15). Así lo explica explícitamente Quenstedt:

[Hablamos de un] aumento, no en cuanto al acto de justificación, que es instantáneo y no se recibe más o menos, como se dice, sino en cuanto a la fe, que puede crecer y aumentar en la persona justificada, y que se siente y se percibe cada vez más.⁸³⁶

Los papistas están en antítesis aquí con su doctrina del aumento de la justificación.

El Concilio de Trento declara:

CAN. XXIV. Si alguno dijere, que la santidad recibida no se conserva, ni tampoco se aumenta en la presencia de Dios, por las buenas obras; sino que estas son únicamente frutos y señales de la justificación que se alcanzó, pero no causa de que se aumente; sea excomulgado.⁸³⁷

⁸³⁴ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VIII, secc. I, tesis XXIII, p. 326.

⁸³⁵ Aegidius Hunnius, *Expositio Epis. Rom.*, cap. IV, en Quenstedt, op. cit.

⁸³⁶ Quenstedt, op. cit., p. 527.

⁸³⁷ Chemnitz, *ECT*, 1:538; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

Naturalmente, todos los que hacen que la justificación ocurra a través de la obediencia y la santificación (socinianos, arminianos, racionalistas, teólogos especulativos) son como los papistas.

En antítesis a la doctrina bíblica de que la justificación es instantánea en los tiempos modernos está Hengstenberg con su doctrina de la justificación gradual, que ha expuesto en varios artículos de la revista fundada y publicada por él.⁸³⁸ Tomó sus argumentos de la parábola del fariseo y del recaudador de impuestos (Lc 18:10ss.) y de la historia de la mujer pecadora (Lc 7:36ss.). Si se ha de enseñar una justificación gradual en el primer pasaje (en las palabras “antes que el otro”), entonces hay que admitir dos cosas imposibles, a saber, primero, que el fariseo jactancioso también fue justificado, y segundo, que el fariseo fue justificado por sus obras, pero el recaudador de impuestos por su fe. Sería contrario a toda la Escritura admitir así dos maneras diferentes de justificación. Las palabras *παρ’ ἐκεῖνον* (Lc 18:4) significan “por encima de él”, es decir, el recaudador de impuestos fue justificado y el fariseo no. En lo que concierne a Lucas 7:47, la segunda cláusula contiene la insinuación de cómo el pasaje se debe entender. El gran amor de la mujer pecadora no fue la causa sino el fruto del perdón de sus muchos pecados.

La justificación es perfecta

En la justificación Dios perdona todos los pecados y hace a la persona perfectamente justa. La sangre de Jesús, que limpia de todo pecado (1 Jn 1:7), es tomada para la justificación (Ro 3:25,26). Dios perdona todos los pecados (Col 2:13); no hay condenación para los que están en Cristo, así hay justificación completa (Ro 8:1); nadie puede traer nada contra los justificados por Dios (Ro 8:33,34); donde Dios perdona, lo perdona todo (Mt 18:27); por medio de la justificación tenemos una justicia válida delante de Dios, así la justicia completa (2 Cor 5, 21). Sobre la base de todas estas declaraciones de la Escritura, una segunda característica de la justificación es la perfección.

Eso dicen nuestros dogmáticos. Quenstedt escribe: “Perfección, porque todos los pecados son perfectamente remitidos, de modo que no hay necesidad de una satisfacción especial”.⁸³⁹

Aegidius Hunnius dice:

Pero la justificación no se recibe más o menos. Puesto que no puede ser que alguien posea la remisión de algunos de sus pecados, pero de otros no; ni que alguien esté en parte en la gracia, en parte fuera de la gracia; ni que alguien sea en parte heredero de la vida eterna, pero en parte hijo del infierno y de la condenación; más bien la persona justificada ha obtenido el perdón completo de todos los pecados y está enteramente en la gracia de Dios y heredera de la vida eterna.⁸⁴⁰

⁸³⁸ *Evangelische Kirchenzeitung*, 1866, Num. 93; 1867, Num. 23-26, 40.

⁸³⁹ Quenstedt, op. cit.

⁸⁴⁰ Aegidius Hunnius, *Articulus de justificatione hominis*, p. 112.

Schertzer escribe: “En esta vida hay una remisión perfecta de los pecados de tal manera que no queda ninguna condenación. Por lo tanto, también hay una justificación perfecta, que no es otra cosa que la remisión de los pecados”.⁸⁴¹

Así incluso Philippi, que dice al final de una exposición sobre la justificación:

Queda entonces que la justificación como imputación de la justicia perfecta de nuestro Señor Jesucristo no es capaz de crecer, ni de grados ni de pasos, sino que de principio a fin es perfecta en sí misma. Hay ciertamente pasos de fe, pero no pasos de justificación.⁸⁴²

La antítesis aquí es la misma que en el punto anterior. Los dos puntos están conectados; ya sea que se hable de crecimiento en la justificación o de pasos de justificación, se niega la perfección de la justificación.

La justificación es la misma para todos

Todas las personas que son justificadas son justificadas de la misma manera. Los padres en el Antiguo Testamento fueron justificados de la misma manera que los pecadores en el Nuevo Testamento (Hch 15:11; 1 Co 10:4; Heb 11:7; Ro 4:22-24; Hch 10:43; Ap 13:8). Y hoy no hay otro método de justificación que en tiempos de Pablo (Ro 4:11,16; vea 1 Ti 1:16). Así la justificación tiene la característica de la identidad en las formas de la justificación.

Los socinianos se oponen a esta verdad. Ellos enseñan, como se mostró arriba, que los padres en el Antiguo Testamento no fueron justificados por la fe sino por las obras. De manera similar, la gente moderna ha afirmado falsamente que en el Antiguo Testamento el perdón por la fe no fue revelado (contra Hch 15:11), o al menos no la doctrina del perdón total (Sal 25:18; 103:3; Eze 33:16).

La justificación es constante

La justificación es un acto de Dios que continúa durante toda la vida. Puesto que la fe que se cuenta para la justicia continúa a lo largo de la vida, así también la justificación, aunque perfecta en todo momento y completa en sí misma, es un acto que continúa a lo largo de toda la vida. La justificación no nos sucede una sola vez para que no necesitemos más, sino Dios constantemente cuenta la fe para la justicia, ya que debemos acogernos constantemente de la justificación por la fe en los méritos de Cristo (Ro 4:24). La Escritura dice: “Justificados por la fe, tenemos paz” (Ro 5:1). Así que la justificación es perfecta. Pero la Escritura dice también: “Buscando ser justificados en Cristo” (Gál 2:17). Así, la justificación continúa constantemente. Aun Cristo es nuestro intercesor constante (Ro 8:33,34; Heb 7:25); y solo la justificación constante puede corresponder a la intercesión constante.

Por lo tanto, nuestros dogmáticos atribuyen a la justificación la característica de la permanencia:

⁸⁴¹ Scherzer, *Systema theologiae*, loc. XVI, § 10, p. 430.

⁸⁴² Philippi, op. cit., B. V, I, p. 299.

Porque así como la remisión de los pecados, así también nuestra justificación se renueva diariamente, y la fe no solo en el primer comienzo, sino diariamente se imputa al creyente para la justificación, y así nuestra justificación se hace continua.⁸⁴³

Así hablan todos nuestros dogmáticos.

La justificación puede perderse y recuperarse

La justificación puede perderse, pero también recuperarse. La fe puede perderse, y por lo tanto la consecuencia necesaria es que la pérdida de fe implica también la pérdida de la justificación (Eze 18:24).⁸⁴⁴ Pero como una persona que ha caído de la fe puede volver a la fe, de este modo también puede recuperar la justificación que perdió (Jn 6:37; Ro 5:20; Lc 15:11-24). Por lo tanto, la justificación tiene las características adicionales de que puede perderse y recuperarse.

Los creyentes pueden estar seguros de la justificación

El creyente puede estar seguro de su justificación. Los creyentes tienen el Espíritu en el que claman: “¡Abba, Padre!” (Ro 8:15,16), y en quien ellos también tienen el testimonio de su adopción. Los creyentes están seguros de que no pueden ser separados por nada del amor de Dios (Ro 8:38,39), y por medio de la justificación tienen paz y esperanza más allá de todos los sufrimientos (Ro 5:1ss.); también aquí tienen acceso a Dios con toda confianza (Ef 3:12), y están seguros de prevalecer por medio de la muerte (Jn 5:24). Todo esto establece una base firme para el perdón de los pecados, o la justificación. Sobre la base de estos pasajes, los dogmáticos atribuyen a la justificación no la conjetura, sino la certeza infalible y divina en nosotros.⁸⁴⁵

El punto principal aquí es la certeza de la gracia real, que uno está seguro de que la justificación ha ocurrido. Algo diferente es la certeza de que uno permanecerá hasta el final en el estado de fe y en la justificación, que en verdad también está relacionada con la certeza de la justificación, pero aún más con la certeza de la elección, que fue tratada anteriormente. Ambos tipos de certeza, aunque estrechamente relacionados entre sí, deben ser tratados por separado. Así que Gerhard juzga cuando habla de la certeza de la justificación

que la investigación sobre la certeza de la elección y la perseverancia no se trata apropiadamente en este lugar. Porque aunque estas cuestiones están estrechamente relacionadas, sin embargo, juzgamos que deben ser discutidas en forma distinta en aras de la claridad y de un mayor conocimiento.⁸⁴⁶

Antítesis católica romana a la certeza de la justificación

Los papistas se oponen a esta enseñanza bíblica. Incluso escolásticos como Tomás de Aquino reconocen solo una certeza conjetural, y el Concilio de Trento declara:

⁸⁴³ Quenstedt, op. cit., p. 527.

⁸⁴⁴ Vea FC DS II:69, *Libro de Concordia*, p. 576.

⁸⁴⁵ Quenstedt, op. cit.

⁸⁴⁶ Gerhard, op. cit., tom. VII, loc. XVII, § 82, 6, p. 103.

CAN. XIV. Si alguno dijere, que el hombre queda absuelto de los pecados, y se justifica precisamente porque cree con certidumbre que está absuelto y justificado; o que ninguno lo está verdaderamente sino el que cree que lo está; y que con sola esta creencia queda perfecta la absolución y justificación; sea excomulgado.⁸⁴⁷

Chemnitz dice correctamente sobre esto:

Ahora bien, el verdadero asunto en esta controversia entre nosotros y los papalistas es este, que enseñan que cuando el pecador en serio arrepentimiento, en verdadera fe concebida de la palabra de Dios por el Espíritu Santo, aprehende la promesa de gracia libre y al mismo tiempo aprehende al Mediador, el Hijo de Dios, que es nuestra justicia, no puede ni debe concluir con confianza segura que sus pecados le son remitidos.⁸⁴⁸

Todavía hoy es la doctrina de la iglesia papista que una persona no puede estar segura de su justificación. Möhler incluso declara que sería incómodo para él estar en la comunión de alguien que hablara de su justificación con una certeza incuestionable.⁸⁴⁹ No podría contenerse de pensar que esta certeza debe atribuirse a una influencia diabólica.

Las razones papistas para el hecho de que un hombre no pueda estar seguro de su justificación son estas:

1. “¿Quién puede decir: ‘Yo he limpiado mi corazón; limpio estoy de mi pecado?’” (Pr 20:9). Así se afirma que nadie puede estar seguro de su justificación. Respondemos: Este pasaje ciertamente rechaza la certeza de la justificación basada en una justicia inherente, como enseñan los papistas, pero el pasaje de ninguna manera rechaza la certeza de la justificación bíblica basada en la imputación de los méritos de Cristo. Lo mismo se debe responder a los ejemplos citados por los papistas en prueba de su afirmación, a saber, de Job (Job 9:20,21), David (Sal 19:12), y Pablo (1 Co 4:4). Los tres ejemplos no afirman la incertidumbre de la justificación, sino solo que no pueden basar su justificación en las obras.
2. “Pero nadie sabe si le espera el amor o el odio” (Eclesiastés 9:1); así nadie puede estar seguro de la gracia de Dios y de su justificación. Respondemos: El pasaje solo dice que una persona no puede juzgar por asuntos externos sobre su estado de gracia, ya que externamente es lo mismo con los impíos que con los justos (vea Ecl 9:2ss.). Sin embargo, la certeza de la justificación no debe basarse en lo externo, sino en la promesa del Dios veraz en su palabra, en la que revela la verdad segura de su gracia.
3. La Escritura establece condiciones para la justificación (Dt 4:29; 2 Cr 6:38,39; Isa 1:16,17; Eze 18:21); puesto que nadie puede estar seguro de si ha cumplido o no con estas condiciones, por lo tanto, tampoco puede estar seguro

⁸⁴⁷ Chemnitz, *ECT*, 1:551; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁸⁴⁸ *Ibid.*, 1:593.

⁸⁴⁹ Möhler, *op. cit.*, § 20, p. 197.

de su justificación basada en estas condiciones. Respondemos: Una persona puede y debe estar segura de si tiene o no arrepentimiento, contrición y fe; de otra manera, la Escritura no requeriría que probemos si estamos o no en la fe. Así una persona puede estar segura de la fe y por lo tanto también de la justificación. También aquí no es decisiva la perfección, sino la veracidad de la contrición y de la fe.

4. Belarmino cita más pasajes para la incertidumbre del perdón (Da 4:27; Joel 2:13,14; Jn 3:9; Hch 8:22). Respondemos: Los dos primeros pasajes suenan positivos, y en los dos últimos las frases “quién sabe” y “quizás” son términos para la esperanza ya presente y la invitación a la esperanza.

5. Como prueba final, Belarmino cita pasajes que advierten contra la certeza (Pr 28:14; Flp 2:12; 2 Pe 1:10). Respondemos: Dios ciertamente quiere el verdadero temor de Dios (Pr 28:14) y advierte contra la falsa seguridad; pero esta seguridad carnal es algo completamente diferente de la certeza creyente de la justificación, la cual Dios quiere (Heb 11:1) y la falta de la cual él condena (Stg 1:6-8).

El objetivo y los efectos de la justificación

Esta justificación, que ha sido descrita desde todos los lados, tiene su objetivo específico (*finis, causa finalis*) y sus efectos específicos. Nuestros dogmáticos mantienen estas dos cosas separadas,⁸⁵⁰ porque la Escritura (Ro 3:26; Ef 1:6) ciertamente establece una meta con referencia a Dios, es decir, la demostración simultánea de su misericordia y su justicia. Por tanto, Quenstedt dice que la meta de la justificación de parte de Dios es la demostración de su justicia y misericordia, y con referencia a nosotros la meta es nuestra salvación (Ro 4:7,8; Tit 3:5). Este último objetivo, sin duda, coincide con los efectos que Quenstedt describe, enumerando correctamente lo siguiente:

Nuestra unión mística con Dios (Jn 15:4-6),... adopción como hijos de Dios (Jn 1:12; Ro 8:14), paz de conciencia (Ro 5:1ss.), certeza de que Dios escucha nuestras oraciones (Ro 8:32; Stg 1:5-7), santificación (Ro 6:1ss.), y salvación eterna (Ro 4:7,8).⁸⁵¹

Los dogmáticos combinan bien estos efectos en el estado de gracia. Como se ve, estos efectos, aparte de la adopción, son procesos subjetivos que ocurren dentro de los propios seres humanos.

La cuestión ha sido discutida, especialmente en los últimos tiempos, de cómo el acto objetivo de la justificación, que ocurre fuera de nosotros, puede tener estos efectos internos. Los puntos principales son, en particular, la certeza de la salvación, (la paz) y los poderes para la moral (la santificación). La gente ha alabado como un gran logro de Schleiermacher que ha mostrado el camino correcto por la forma en que tomó la justificación, que como es bien sabido fue identificando la justificación con la conversión, y así, de hecho, aboliéndola. La gente ha seguido este camino.

⁸⁵⁰ Vea Quenstedt, op. cit., parte III, cap. VIII, secc. I, tesis XX, XXI, p. 525.

⁸⁵¹ Ibid. tesis XXI.

Por lo tanto, los teólogos modernos de las más diversas tendencias obtienen la solución de esta cuestión transponiendo la justificación a la santificación y tomando la fe solo como poder moral y, por lo tanto, como el corazón de la justificación. Un ejemplo instructivo de ello es el Dr. Karl Stange en su escrito de 1904 “El significado salvífico de la Ley” y especialmente en su ensayo “El significado moral de la fe en la persona de Jesucristo”.⁸⁵² Según su presentación, Lutero es un dogmático de la clase moderna que ciertamente sabía que el misticismo exige correctamente una vida moral de la fe de un cristiano, pero que derivó falsamente el origen y desarrollo de esto del temor de Dios y del conocimiento de la ley. Lutero encontró la solución correcta para el problema detectado por los místicos en la comprensión correcta del verdadero significado de la fe en Cristo.⁸⁵³

La teoría que nos ofrece Stange, que también debe ser la de Lutero, es la siguiente: El pecado, por lo tanto, lo opuesto a la moral y la santificación, consiste en esforzarse por la propia justicia,⁸⁵⁴ una explicación que alude a los intentos de mejorar la definición de pecado de Schleiermacher por parte de todos sus seguidores. En Schleiermacher el pecado es lo que aún no se ha hecho bueno, en von Hofmann es la aspiración de la Dios-humanidad por caminos no deseados por Dios, y ahora, según Stange, es la lucha por la propia justicia. Sin embargo, según Stange esta lucha solo puede ser superada cuando la persona obtiene la convicción de que no puede proporcionar la justicia que sirve ante Dios, sino que se realiza de otra manera, es decir, en Cristo. Y ahora, la fe en Cristo tiene el significado de que resuelve el problema reconocido por los místicos, porque cuando profesamos la fe en Cristo, lo reconocemos como perfectamente justo y al mismo tiempo renunciamos a nuestra propia justicia. Y esta confesión de la justicia exclusiva de Cristo nos hace libres de luchar por nuestra propia justicia y así libres del pecado. Por lo tanto, cuando Dios obra la fe en nosotros, nos libera del pecado. La fe tiene su esencia en el hecho de que reconocemos la justicia de Cristo, y, por lo tanto, es un acontecimiento en el que participa la voluntad. De esto resulta el significado moral de la fe de la siguiente manera. La fe reformativa esencialmente incluye no solo el reconocimiento de la justicia de Cristo, sino que es en primer lugar la fe en la persona de Cristo (así la muerte propiciatoria es desechada como un logro especial) y en segundo lugar, un vínculo de comunión personal.

En cuanto a la fe en la persona de Cristo, la fe en Stange parece ser solo la confesión de la perfecta justicia de Cristo y solo presuponer la vida histórica de Cristo en el pasado. Pero según Stange, la fe solo es correcta si Cristo está activamente presente para el creyente. Pero esta presencia viva no depende ni de los testimonios históricos definitivos sobre las apariciones del Jesús resucitado ni de la experiencia de que Cristo fue y sigue siendo activo en la sucesión de sus discípulos, porque el punto principal no son los poderes activos sino solo la presencia viva de Cristo. Porque solo con tal presencia viva podemos hablar de comunión personal con Cristo. Pero la presencia del Cristo vivo depende solo del hecho de que Cristo tiene plenitud de poder para perdonar pecados y todavía usa este poder. Así, según Stange, la fe en la presencia personal de Cristo es idéntica a la plenitud del poder de Cristo para perdonar pecados.

⁸⁵² Stange, *Die Heilsbedeutung des Gesetzes* (1904), “Die sittliche Bedeutung des Gesetzes an die Person Christi,” *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1906, No 6, pp. 657s.

⁸⁵³ *Neue kirchliche Zeitschrift*, p. 677.

⁸⁵⁴ *Ibid.* p. 671.

En respuesta a este punto de vista, observamos, en primer lugar, que la enseñanza de Stange es ilógica. Esto puede ilustrarse con una analogía. Del hecho de que un gobernante en su plenitud de poder perdona a un asesino mientras está presente, no se deduce que dondequiera que esté en vigor su plenitud de poder, él también debe estar presente. Segundo, la enseñanza de Stange es contraria a las Escrituras. Según la Escritura, nuestra certeza de que el Señor mismo habla por medio del ministro de Cristo perdonando nuestros pecados no depende de la plenitud de poder de Cristo, sino más bien de la presencia constante de Cristo atestiguada por su propia palabra (Mt 28:20).

Pero escuchemos más a Stange. La fe en el Señor perdonador que está activamente presente puede, según él, poner al creyente en una comunión personal con Cristo. El perdón ocurre a través de la palabra, que primero muestra los pecados, pero incluye su perdón. Así la gracia que perdona los pecados es la única manera de llegar a la confesión de nuestra propia incapacidad (¿cómo está eso de acuerdo con Ro 3:20 y 7:7?) y a la confesión de justicia en el sentido de los reformadores (¡completamente incorrecto!). Ahora el carácter moral de la fe también se hace claro, es decir, que la naturaleza moral no solo es diferente en los creyentes, sino que es formativa de la comunión, específicamente para que nosotros, cuando creemos en el Cristo perdonador, seamos primero alejados de él (contra Jn 3:17), puesto que confesamos su perfecta justicia frente a nuestra injusticia, específicamente bajo la compulsión de su autoridad moral. Al mismo tiempo lo reconocemos como nuestro Señor por esta fe, y él es nuestro Señor y gobierna sobre nosotros; ya no nos gobierna nuestro propio ego, sino la justicia ahora nos gobierna.

Esta es la conexión entre la justicia y la santificación según Stange. Así que el problema teológico de los reformadores debe ser resuelto, que la justicia de la fe es al mismo tiempo nuestra justicia y también la justicia imputada. Ciertamente, hay una solución aquí, pero es una solución papista, como claramente testifica Stange cuando dice: “Cuando los reformadores dicen que la fe misma es justicia, quieren expresar que el punto principal en el origen de la fe es una transformación interior del hombre”. En la teoría de Stange uno ve qué caminos retorcidos debe seguir el error para darse a sí mismo la apariencia de verdad, aquí la apariencia de la verdad bíblica sobre la justificación.

Pero, ¿cuál es la solución bíblica para las dos preguntas? En cuanto a la cuestión de la certeza de la justificación, o cómo nosotros como creyentes podemos estar seguros de la justificación, uno debe distinguir muy cuidadosamente la cuestión de la certeza sobre la verdad y la realidad de nuestra fe de la cuestión sobre la certeza de nuestra justificación por medio de la fe, porque tan pronto como uno entra en la primera pregunta, uno entra en un área subjetiva sobre la naturaleza, la condición, etc., de la verdadera fe y así, debido a que nada de lo que subjetivamente es nuestro puede ser justicia ante Dios, la justificación se vuelve incierta. Uno no se atreve a pensar que el camino subjetivo ha sido evitado si la justificación se presenta de tal manera que la fe levanta ante el Dios santo el sacrificio de Cristo y que Dios justifica sobre esa base; así la justificación se presenta de tal manera que la fe causa la justificación, porque en ambos casos la fe ya no es lo que solo debería ser en la justificación, a saber, el ὄργανον ληπτικόν. La justificación es el acto libre de Dios y depende del acto libre y divino de redención y reconciliación del mundo en Cristo, que es nuestra justicia, y finalmente de esto depende la certeza de la justificación. Pero Dios promete precisamente esto en su palabra y en sus sacramentos, y puesto que ambos producen una fe fundada en la

promesa de Dios y al mismo tiempo se acogen de ella, esta fe tiene la certeza de la justificación.

Todos los intentos de establecer la certeza de la justificación que no sea por la fe en la palabra de la justificación son contrarios a las Escrituras, ya que la fe, que es la certeza sobre un asunto, viene solo por medio de la palabra. En la medida en que las personas establecen su certeza de alguna manera con el conocido y oscuro discurso sobre la impresión abrumadora de la forma del Salvador en una experiencia religiosa, es igual de poco psicológico; porque la fe es espiritual y solo puede surgir por medio de una impresión espiritual, por lo tanto, por medio de la palabra. La fe no puede basarse en la persona real de Cristo en sí misma, sino solo en la revelación divina sobre él en la palabra. A través de la revelación en la palabra, uno disfruta de una comunión bendita con Cristo, así como por medio de la fe, engendrada por la palabra, uno llega a estar seguro de la justicia en Cristo o de la justificación y ahora también como un fruto de eso disfruta de una paz bendita con Dios. Esa es la manera en que la Escritura hace la conexión entre el acto objetivo de la justificación y el disfrute subjetivo de ella en bendita paz.

Pero eso ya indica de qué manera el acto objetivo de la justificación tiene como efecto y fruto la santificación y la vida moral. El que es justificado por la fe, que ha salido de las luchas con la conciencia (Ro 7:24) para llegar a la paz (Ro 5:1), es movido evidentemente a dar gracias a Dios (Ro 7:25) y a amar al que lo amó primero (1 Jn 4:19); el amor es el cumplimiento de la ley (Ro 13:8,10), por lo tanto, el poder para una vida nueva. De nuevo la Escritura enseña que la justificación no es solo una declaración de justicia sino también la aceptación de la adopción (Gál 4:5). Pero como tenemos ambos por la fe dada por el Espíritu, al mismo tiempo recibimos el don del Espíritu (Gál 4:6), que guía a los hijos de Dios (Ro 8:14), es decir, a la vida espiritual y moral (Ro 8:13). De la misma manera, el acto de justificación está fundado en la muerte y resurrección de Cristo, y por medio de este acto somos hechos agradables a Dios en Cristo, es decir, por imputación, por la justicia imputada de Cristo. Pero ahora, por medio de la comunión con Cristo, lo que le sucedió a Cristo para nuestra justificación, también nos debe suceder a nosotros que somos justificados, es decir, muerte y resurrección (Ro 6:3ss.), y esto también ocurrirá en donde la fe está presente (Ro 6:8). Es también la doctrina de las Escrituras que, así como nosotros en la fe llevamos la forma del Cristo perfectamente justo ante Dios en virtud de la imputación de la justificación, así también el mismo Cristo justo debe ser formado en aquellos que son justificados (Gál 4:19).

Las Escrituras no conocen otra mediación que la que se presenta aquí entre la justificación y la santificación, o la vida moral. La justificación, porque se basa en la obra de Cristo por nosotros, siempre permanece forense, es decir, un veredicto, una declaración de justicia. No puede transformarse directamente en la conducta subjetiva de los humanos sin cambiar totalmente su esencia.

Todavía tenemos que investigar dos cuestiones.

Pablo y Santiago

¿Hay alguna diferencia en la doctrina de la justificación entre Pablo y Santiago? La gente ha explicado que el tiempo de composición de la carta de Santiago es importante

para responder a esta pregunta. Santiago debe referirse a Pablo. Si eso se estableciera como un hecho, y si hubiera una diferencia real entre ellos, eso ciertamente agudizaría la oposición; pero la cuestión principal es, antes que nada, si Santiago realmente contradice a Pablo. Pero eso *a priori* no se debe admitir de acuerdo a lo que la Escritura informa (Hch 15:13ss; Gál 2:9). Tampoco hay que admitir que Santiago se contradice a sí mismo y en una respiración dice sí y no. Santiago dice que quiere examinar el hecho de que Abraham fue justificado por la fe (2:22). Lo hace enfatizando que su fe era verdadera y como tal no debía ser separada de las obras (2:18,19). La fe se muestra real y verdadera por sus obras (2:22). Y luego, cuando Santiago usa las palabras fuertes: “Vosotros veis, pues, que el hombre es justificado por las obras y no solamente por la fe.” (2,24), se limita a enunciar la doctrina que los dogmáticos formulan de esta manera: Una persona es justificada solo por la fe, pero esta fe nunca está sola o sin obras.

Ciertas declaraciones en la Apología

La segunda pregunta es si la Apología de la Confesión de Augsburgo es poco clara y engañosa en su artículo sobre la justificación. La razón para plantear esta cuestión es, con frecuencia y de manera muy obvia, mostrar que la Apología, o las confesiones luteranas en general, son en sí mismas incompletas en este artículo principal y, por lo tanto, plantear serios problemas para la teología. Desde hace más de 20 años, la cuestión ha sido tratada, por ejemplo, por Loofs,⁸⁵⁵ Eichhorn,⁸⁵⁶ Warko,⁸⁵⁷ Thieme,⁸⁵⁸ Frank,⁸⁵⁹ Stange,⁸⁶⁰ e Ihmels.⁸⁶¹ El punto principal es particularmente el pasaje que Thieme⁸⁶² llama el *crux interpretum*: “Y ya que ‘ser justificados’ significa ‘ser transformados de injustos en justos’ o ‘ser regenerados’”.⁸⁶³ Pero Melanchthon continúa diciendo: “Significa también ‘ser declarados o considerados justos’”. ¿Por qué? Él dice la razón: “La Escritura usa tanto la una como la otra manera de expresarse”. Y luego concluye con estas palabras: “Por tanto, queremos dejar sentado en primer lugar que *la fe sola transforma al injusto en un justo*,” cuando hace la importante adición: “es decir, obtiene remisión de pecados”.

Primero, es claro que Melanchthon aquí identifica la justificación y la regeneración, y si esto no siempre ocurre, sin embargo, la Fórmula de Concordia declara:

Y otras veces, [la palabra regeneración] sólo significa el perdón de los pecados y la adopción como hijos. En este último sentido la palabra se utiliza mucho y con frecuencia en la Apología.⁸⁶⁴

En segundo lugar, es evidente que en el pasaje citado de la Apología “ser transformados... en justos” no debe ser entendido física o inherentemente, sino solo en el sentido de la imputación, como lo demuestran las expresiones equivalentes “obtiene la remisión de los pecados” y particularmente “ser declarados o considerados justos”.

⁸⁵⁵ *Studien u. Kritiken*, 1884, pp. 613s.

⁸⁵⁶ *Studien u. Kritiken*, 1887, pp. 615s.

⁸⁵⁷ *Studien u. Kritiken*, 1906, pp. 86s.

⁸⁵⁸ *Studien u. Kritiken*, 1907, p. 363.

⁸⁵⁹ *N. K. Zeitsch.*, 1892, pp. 846s.

⁸⁶⁰ *N. K. Zeitsch.*, 1899, pp. 169s., 543s.

⁸⁶¹ *Real-Encyclopädie*, 3ra ed. B. XVI, p. 504.

⁸⁶² *Studien u. Kritiken*, 1907, p. 364

⁸⁶³ Ap. IV:72, *Libro de Concordia*, p. 89.

⁸⁶⁴ FC DS III:19, *Libro de Concordia*, p. 585.

Así en el veredicto de Dios, “hecho justo” significa ser declarado justo. Asimismo, “adoptado” debe entenderse en el sentido de la imputación.

El hecho de que Melanchthon hable en la Apología de la “justicia ajena”⁸⁶⁵ también ha sido muy discutido. El punto aquí es solo dónde Melanchthon encontró este término. Tal vez lo tomó de Lutero, quien a menudo usaba este término en sus escritos.⁸⁶⁶ Este término es incluso sugerido por Filipenses 3:9: μή ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην.

⁸⁶⁵ Ap. III:183 (IV:305), *Libro de Concordia*, p. 134.

⁸⁶⁶ WA 1:120; WA 2:145 (LW 31:297); WA 2:491 (LW 27:223).

74.

La unión mística de los creyentes con Dios (*De unione mystica fidelium*)

Tesis

La unión mística de los creyentes con Dios consiste en que el Dios trino por medio del Espíritu Santo está presente esencialmente con su misericordia en los creyentes, a través del cual aquellos que se unen así a Dios no solo se regocijan dichosamente y se llenan de consuelo y paz, sino también se hacen constantemente más seguros en la gracia, fortalecidos en la santificación y preservados para la vida eterna.

También con referencia a este punto doctrinal se produjo un desarrollo en los últimos dogmáticos frente a los primeros. Calov, König, Quenstedt y Hollaz tratan la unión mística en detalle, mientras que los primeros dogmáticos (Gerhard) y también Baier entre los últimos dogmáticos la investigan solo de paso. Baier solo declara, y eso en su discusión de la justificación,⁸⁶⁷ que la unión mística con Cristo coincide con la morada del Espíritu en los cristianos; y en la doctrina de la iglesia él define la esencia de la iglesia como la unión de los creyentes con Cristo por medio de la fe.⁸⁶⁸ Calov habla primero de la unión mística en general y luego de la unión mística de los creyentes con Cristo en detalle.⁸⁶⁹

Los nombres habituales de esta unión entre los dogmáticos son la unión espiritual (1 Co 6:16,17), la unión mística (Ef 5:32), e incluso la unión sustancial, no como si fuera esencialmente una unión sustancial sino porque es la unión de dos sustancias, Dios y el hombre. Por cierto, Quenstedt declara que ese término fue mal elegido.⁸⁷⁰

La Escritura describe la unión mística de los creyentes con Dios como la morada de Dios con los seres humanos (Jn 14:23), la morada de Cristo en los corazones (Ef 3:17), los esposales de los creyentes con Cristo (Oseas 2:19,20), el matrimonio espiritual y místico (Ef 5:32), la implantación de las ramas en la vid (Jn 15:4ss.), la atadura de la cabeza con los miembros (Ef 1:22,23), y el templo de Dios (1 Co 3:16).

Varios pasajes son autoritativos para la unión mística (Ro 8:1; 16:11; Ef 2:13; Gal 2:20; Ro 8:9,14; Jn 14:23,26; 17:21,26; Ef 5:30; 2 Pe 1:4; 1 Co 6:15-17), pasajes que hablan de la unión de los justificados con Dios, de la morada de Dios en los creyentes, de la vida y el moverse de los creyentes en Dios y en Cristo. Estos nombres son más que términos figurativos, más que nombres de una unidad meramente moral de la voluntad humana con la voluntad divina o meramente de una influencia divina por medios externos. Estos pasajes enseñan una unión mística de los creyentes con Dios en el sentido de la tesis. Las palabras de Cristo (Jn 17:21) expresan una presencia real de Cristo y de Dios en los creyentes, porque Cristo compara el ser del Padre en él y su ser en el Padre, que es ciertamente real, con su ser y el del Padre en los creyentes. Cristo habla de la presencia de personas (Jn 14:23), no de operaciones, y la Escritura es pasada

⁸⁶⁷ Baier, *Compendium*, parte III, cap. V, § 14, c, p. 460.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, cap. XIII, § 9, p. 594.

⁸⁶⁹ Calov, *Theol. Pos.*, parte III, secc. IV, cap. VIII, IX, pp. 502s.; *Systema*, tom. X, art. V, cap. I, II, pp. 505s.

⁸⁷⁰ Quenstedt, *Theol. did. pol.*, parte III, cap. X, secc. I, tesis VI, p. 616.

por alto cuando tales pasajes que hablan de presencia sustancial son hechos meramente un término para la actividad.

Según estos pasajes, la esencia de la unión mística es que Dios, según su sustancia, de manera milagrosa está cerca de la sustancia del hombre y la penetra con su esencia (Jn 17:21-23), y morando en los creyentes, obra en ellos de tal manera que están llenos del conocimiento y de toda la plenitud de Dios (Ef 3:17-19). Cuando describimos la unión mística como la presencia de la sustancia divina con la sustancia de los seres humanos, expresamos su intimidad. Dos amigos íntimos no pueden estar tan estrechamente unidos. Con la sustancia de sus almas están cerca el uno del otro; pero Dios y los creyentes están el uno en el otro. La sustancia de ambos se toca más estrechamente; de hecho, lo divino impregna lo humano. Pero evidentemente, todo pensamiento de participación esencial de los creyentes en la sustancia de Dios, toda mezcla de Dios y del hombre, toda noción panteísta de la deificación está lejos de esto.

Así es también como nuestros dogmáticos entienden la unión mística. Quenstedt declara:

La unión mística no consiste solo en la armonía y mezcla de los sentimientos... sino en la unión verdadera, real, permanente y muy cercana. Esta unión no consiste solamente en la obra misericordiosa del Espíritu Santo en los creyentes. Esta unión tampoco consiste en la μεταουσία o transubstanciación o conversión de nuestra sustancia en la sustancia de Dios y Cristo, o viceversa. Tampoco consiste en συνουσία o consubstancialización, de modo que dos esencias se unen para formar una sola esencia.⁸⁷¹

Calov escribe:

La forma (de la unión mística) es la unión con Dios, no relativamente, sino verdaderamente; no meramente externamente, sino internamente; no por mera asistencia, sino por la inmanencia más íntima, no solo por la obra de la gracia, sino al mismo tiempo por la aproximación de la sustancia divina a los creyentes con el περιχώρησις místico; sin embargo, sin mezclar ni transformar la esencia del hombre.⁸⁷²

A eso él añade:

Por lo tanto, dos cosas pertenecen a su forma: (1) verdadera y real ἀδιαστασία o cercanía a través del acercamiento de la sustancia divina a los creyentes, por el cual el Dios trino viene a nosotros y hace su hogar con nosotros (Jn 14:23), que entonces no es solo gracia y obrar sin la aproximación de la esencia de Dios, sino que la sustancia divina se acerca más a nosotros para que esté en nosotros y Dios permanezca con su sustancia; (2) ἐνέργεια misericordiosa, porque viene a nosotros para habitar en nosotros y llenarnos de toda la plenitud de sabiduría, santidad, bondad, y poder espiritual (Ef 3:18), y de otros dones divinos κατὰ τὸ μέτρον τῆς

⁸⁷¹ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu., ecthesis II, p. 523.

⁸⁷² Calov, *Theol. pos.*, op. cit., cap. VIII, tesis III, p. 503.

δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (Ef 4:7). Esto también introduce el περιχώρησις místico, por el cual Dios permanece en nosotros por la gracia, estamos realmente en Dios de quien dependemos confiadamente, para que nada pueda separarnos de Dios a nosotros que estamos unidos a Dios (Ro 8:28,29).

Así también nuestras confesiones, que rechazan expresamente como falsa doctrina “que no es Dios mismo quien habita en los creyentes, sino solo los dones de Dios”.⁸⁷³

Críticas modernas a la enseñanza de los dogmáticos

En tiempos recientes la gente ha levantado varias acusaciones contra los dogmáticos ortodoxos con referencia a su presentación de la unión mística. Ottingen los acusa de exagerar una doctrina bíblica muy por encima de la medida de la Escritura. Él explica:

Al describir la unión mística, los antiguos dogmáticos se pierden completamente en regiones ininteligibles místico-metafísicas. Así que hablan de una “unión muy estrecha de la sustancia del creyente con la sustancia de la Santísima Trinidad”.⁸⁷⁴

Pero la principal acusación contra los antiguos dogmáticos con respecto a este punto es planteada por Ritschl y sus seguidores.⁸⁷⁵ Afirma que los dogmáticos ortodoxos se han apartado de las Escrituras, de las confesiones y de Lutero con su doctrina de la unión mística. Esta doctrina entró en la teología luterana del siglo XVII por medio de la falsa mística y la metafísica neoplatónica como una construcción insana y sin valor. No vino de Lutero. Aunque publicó la *Teología alemana* y aprobó a Tauler, más tarde habló en contra de todo misticismo. Los pensamientos místicos que uno encuentra en Lutero son los de antes de la Reforma, y todos los miembros de la iglesia luterana que se aferran a una unión mística de los creyentes con Dios por esa razón no pertenecen a los seguidores de Lutero, sino más bien a los seguidores de Zinzendorf.

Los puntos primero y segundo de la acusación de Ritschl, a saber, que lo que los dogmáticos ortodoxos dicen sobre la unión mística no es bíblico ni confesional, ya han sido refutados por los pasajes de las Escrituras y la cita de la Fórmula de Concordia. Tan injustificada como estas acusaciones es también la afirmación de Ritschl de que los antiguos dogmáticos se han apartado de Lutero en este punto⁸⁷⁶ e introducido de nuevo en la dogmática lo que Lutero rechazó. Ritschl apela aquí a algunas declaraciones de Lutero en escritos de los años 1519 a 1521,⁸⁷⁷ así como especialmente a una cita que Valentín E. Löscher produce en su *Timotheus Verinus*, y que Löscher dice que tomó de un registro manuscrito de una disputa celebrada en 1537. El pasaje en cuestión dice:

Dionisio, y los que le siguen, causaron especulaciones sobre la majestad desnuda de Dios con su *Mystica theologia*. Escribieron mucho sobre los matrimonios espirituales, en los que imaginaban que Dios mismo era el

⁸⁷³ FC, Ep III:18, *Libro de Concordia*, p. 510.

⁸⁷⁴ Ottingen, *Dogmatik*, B. II, 2, p. 622.

⁸⁷⁵ Vea Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, pp. 23s.; *Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. I, pp. 121s., 357s., vol. III, pp. 95s., 174s.

⁸⁷⁶ Vea Frank, *Geschichte u. Kritik der neueren Theologie*, 3ra ed., pp. 320s.

⁸⁷⁷ WA 5:162,163; WA 6:561-563 (LW 36:109-111).

Novio, y que el alma era la novia. Además, han enseñado que los hombres son capaces, sin medios y en la naturaleza corrupta de su carne mortal, de tratar con la inescrutable y eterna majestad de Dios. Su enseñanza ha sido ciertamente aceptada como la enseñanza más elevada y divina, por la que durante algún tiempo fui influenciado, para mi propio daño. Yo digo que la *Mystica theologia* de Dionisio, y otros libros similares, que contienen tales bagatelas, deben ser maldecidos como la peste. Porque temo a los futuros hombres fanáticos, que volverán a introducir en la iglesia cuentos tan extravagantes, y a través de ellos oscurecerán la sana doctrina y la destruirán completamente.⁸⁷⁸

Es evidente que, en este como en los otros pasajes, Lutero simplemente estuvo en contra del misticismo pervertido de la Edad Media y de ninguna manera quiere rechazar lo que los dogmáticos posteriores entenan por la unión mística. Ritschl presiona estos pasajes excesivamente para su objetivo y pasa por alto intencionalmente los pasajes de los escritos de Lutero después de 1520 en los que clara y llanamente enseña lo que de acuerdo con Ritschl los pasajes citados anteriormente deben rechazar. Así que, entre otros escritos, Lutero dice:

El tercer beneficio incomparable de la fe es que une el alma con Cristo, como una novia con su esposo. Por este misterio, como enseña el apóstol, Cristo y el alma se hacen una sola carne.⁸⁷⁹

Además, en su exposición del Salmo 51:10 de 1532, Lutero dice “Así, el verdadero Espíritu habita en los creyentes, no solo según sus dones, sino según su propia sustancia”.⁸⁸⁰ Luego, en su exposición más amplia de Gálatas de 1535, Lutero escribe:

La fe se apodera de Cristo y lo tiene presente, encerrándolo como el anillo que encierra la gema.⁸⁸¹

“No yo, sino Cristo vive en mí.” Cristo es mi “forma”, que adorna mi fe como el color o la luz adorna una pared. (Este hecho tiene que ser expuesto de esta manera cruda, porque no hay manera espiritual para nosotros de captar la idea de que Cristo se aferra y mora en nosotros tan estrecha e íntimamente como la luz o la blancura se aferra a una pared) . . . Este apego a él hace que me libere del terror de la ley y del pecado.⁸⁸²

Pero la fe debe ser enseñada correctamente, es decir, que por medio de ella ustedes están tan pegados a Cristo que él y ustedes son como una sola persona, la cual no puede ser separada sino que permanece unida a él para siempre... Así, Efesios 5:30 dice: “somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos”, de tal manera que esta fe nos une a Cristo y a mí más íntimamente que un esposo a su esposa.⁸⁸³

⁸⁷⁸ Valentin Ernst Löscher, *The Complete Timotheus Verinus* (1998), 1:13.

⁸⁷⁹ WA 7:25 (LW 31:351).

⁸⁸⁰ WA 40^{II}:421 (LW 12:377); en la ed. de St. L., dice: “Así el verdadero Espíritu mora en los creyentes no solo por sus dones, sino también esencialmente”.

⁸⁸¹ WA 40^I:233 (LW 26:132).

⁸⁸² WA 40^I:283 (LW 26:167).

⁸⁸³ WA 40^I:286; (LW 26:168).

Aunque Lutero rechaza todo el falso misticismo, sin embargo, él enseña sobre la base de la Escritura, como lo hacen los dogmáticos ortodoxos, una unión con Cristo y Dios, aunque no es inmediata sino mediada por la fe.

El carácter distintivo de la unión mística

Los dogmáticos citan la prueba de la unión mística de la siguiente manera. (1) De la promesa de Cristo en Juan 14:23,26. La “venida” que aquí se declara establece la cercanía sustancial. (2) De la morada en los creyentes (Ef 3:17; 2 Co 6:16; Ro 8:9). Habitar no significa efectuar, sino también establece la presencia sustancial. El sol y la luna tienen un efecto en la tierra, pero nadie llama a eso habitación. (3) De la unidad de los creyentes con Dios (Jn 17:21,23). Aquí el Salvador distingue la unidad moral que tienen entre ellos (Jn 17:23) de la unidad en que él es uno con ellos. (4) De la participación en la naturaleza divina que se promete a los creyentes (2 Pe 1:4).⁸⁸⁴

Es bueno distinguir entre la unión mística de los creyentes con Dios y la unión de la cual hablan pasajes como Hechos 17:28: “En él vivimos, nos movemos y somos”. Este pasaje habla de todas las personas en común, pero, seguramente, también de una unión de la sustancia de Dios con la de los humanos. El pasaje se refiere a la omnipresencia de Dios, que, según la Escritura, debemos considerar no solo virtual sino sustancial. Los dogmáticos llaman a esto la unión general y distinguen entre la unión general y la unión especial que es en parte la unión de gracia, es decir, la unión de gracia con la iglesia militante (Jn 17:11,12) o incluso la unión mística, en parte la unión gloriosa con la iglesia glorificada (1 Co 15:28). Así, en contraste con la unión general, la unión mística es nueva.

La objeción obvia de que es inconcebible que la unión mística sea algo nuevo además de la unión general, ya que Dios, aunque en general está sustancialmente presente, no puede venir primero a los creyentes, y que el punto principal puede ser, a lo sumo, que el Dios ya presente trabaja de una manera nueva, principalmente debe ser descartado por el hecho de que la Escritura habla claramente de una venida de Dios al creyente y de hacer su morada con él además de esa omnipresencia general y sustancial. Consecuentemente, es una falacia decir que Dios no puede en absoluto venir a donde está presente según su sustancia. El *λόγος* está presente en la materia de su humanidad desde el principio según la presencia sustancial, así como lo es el Padre y el Espíritu, pero al mismo tiempo está también presente en la unión hipostática especial. Escribe Quenstedt:

No se deduce que dondequiera que Dios esté presente según su sustancia, no pueda de ninguna manera acercarse según su sustancia. Solo se deduce que Dios no puede, según su sustancia, acercarse de la misma manera en la que está presente. Sin embargo, esa clase de presencia única en Cristo demuestra que la esencia divina, como es esencia, puede acercarse de tal manera que no corre el peligro de perder su inmensidad, donde la naturaleza divina está unida a la naturaleza humana finita de tal manera que no desea estar en otra parte de esta manera ni lo está, cuya presencia está ciertamente limitada no por un nuevo método de trabajo, sino por la inmanencia íntima de la

⁸⁸⁴ Vea Quenstedt, op. cit., tesis beb., p. 626.

sustancia cercana a la sustancia. Y aunque esta presencia es singularmente única, sin embargo, no se puede negar que esta presencia puede provenir de la unión hipostática, que no resiste absolutamente a tal acercamiento de la esencia divina.⁸⁸⁵

El origen de la unión mística

¿Cómo se origina la unión mística, cuándo comienza, y cómo se relaciona con las otras partes del orden de la salvación? Se origina cuando el Espíritu Santo nos enseña el evangelio (Jn 14:26) y así nos enseña a creer en Cristo y a amarlo, lo cual ocurre simultáneamente; porque donde ocurre, somos las moradas de Dios (Jn 14:23ss.). Dondequiera que la fe está presente, la unión mística ocurre. Así coincide con la regeneración, la conversión y la justificación. Escribe Quenstedt:

El momento de esta unión es totalmente igual al momento de la regeneración, la justificación y la renovación. Porque todos estos ἀποτελέσματα ocurren al mismo tiempo.⁸⁸⁶

Luego añade el comentario necesario: “Sin embargo, según nuestra forma de pensar en el orden, la regeneración y la justificación son anteriores a esa unión mística”.

El objetivo final de la unión mística

La meta final de la unión mística es la misma que todas las demás acciones de Dios sobre nosotros. Sin embargo, la unión mística, ya que la meta de todas las acciones de Dios en nosotros los creyentes es el logro de la salvación, es también su propia meta. Precisamente en la unión mística la salvación alcanza su punto más alto aquí en la tierra. En esta unión Dios derrama la plenitud de sus dones misericordiosos sobre los creyentes, de modo que no les falta ni consuelo, ni paz, ni alegría.

Según Calov la meta es “que Dios nos llene de la plenitud de la gracia y nos preserve para el cumplimiento de la gloria”.⁸⁸⁷ Luego dice en sus notas:

Porque aquí en el reino de gracia obtenemos todo tipo de bien, incluso somos hechos partícipes de la divinidad (2 Pe 1:4), obtenemos más plenamente todas las cosas cuando llegamos a la meta de nuestra fe (1 Pe 1:9), y seremos como Dios (1 Jn 3:2), que será para nosotros todo en todos (1 Co 15:28). Por eso su gracia nos llena para que seamos especialmente confirmados cada vez más en la fe y sellados por el Espíritu Santo para la gloria de nuestra herencia celestial (2 Co 1:22; 1 Pe 1:3,4), para que nuestro gozo sea completo (1 Jn 1:4).

Quenstedt nombra como la meta bíblica que los creyentes estén debidamente seguros de la asistencia de la gracia (Sal 46:5), que sean preservados en el estado de gracia y de la certeza de su salvación presente y futura (Ro 8:10,11,16,26,35; Jn 6:54ss.).⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Quenstedt, op. cit., *obj. dial.* I, 3, p. 629.

⁸⁸⁶ Ibid., secc. I, tesis XVI, p. 621.

⁸⁸⁷ Calov, op. cit., cap. VIII, tesis V, p. 505.

⁸⁸⁸ Quenstedt, op. cit., tesis XVII.

Quenstedt dice que el efecto de la unión mística consiste en “la comunicación recíproca de los que están unidos”.⁸⁸⁹ Esto incluye particularmente la participación de los creyentes en la vida de Dios (Ro 6:8; Gál 2:20). Una vez más, Cristo se apropia a sí mismo lo que sucede a los creyentes (Zec 2:8; Mt 10:40; 25:35 ss.). Aquí vale lo que dice Mentzer sobre el misterio de la unión mística:

¿Qué es entonces? No puedo expresar sino creer firmemente en esa morada de Cristo en nosotros, por la cual somos hechos un solo cuerpo con él, tan ligados y conectados y unidos a su sustancia que nada es más dulce, nada más delicioso, nada más lleno de consuelo, ni se puede considerar en esta vida.⁸⁹⁰

Antítesis

Oponentes a la doctrina bíblica de la unión mística van a extremos en ambos lados. El extremo negativo está representado por los escolásticos, papistas, socinianos, racionalistas y teólogos modernos. Según ellos la unión mística consiste solo en el compartir bendiciones y efectos, a lo sumo en la unidad moral. Así también los calvinistas (Beza, Danäus, Piscator). Rechazan decididamente toda idea de que Dios esté cerca según su sustancia. Es evidente que rechazan la unión mística en interés del rechazo de la verdadera unidad de las dos naturalezas en Cristo. Como se ha visto, Ritschl también rechaza completamente cualquier unión mística; desde su punto de vista básico, no había que esperar otra cosa. Sus seguidores le siguen.

El extremo positivo está representado por todos los falsos místicos, es decir, los místicos panteístas (Schwenkfeld, Weigel y sus seguidores). Según ellos, hay en los seres humanos, ya por la creación, una tendencia natural hacia una unión sustancial con Dios, que es también su justicia, y que solo se despierta con el fin de producir una transformación de toda nuestra naturaleza en una nueva sustancia, también físicamente, y finalmente la transferencia al cielo. Schleiermacher enseña básicamente lo mismo.

Contra todo esto nos adherimos junto con nuestros dogmáticos a la idea de que la unión mística, no importa cuán interna sea, no es sustancial ni personal, por lo tanto, no es de ninguna manera similar a la unión hipostática en Cristo.

⁸⁸⁹ Ibid., tesis XVIII.

⁸⁹⁰ Mentzer, *Brevis consideratio*, cap. 2, cu. 2; vea Quenstedt, op. cit.

Santificación o Renovación

(De sanctificatione sive renovatione)

Tesis 1

La santificación es aquella actividad de la gracia apropiadora del Espíritu Santo, por la cual la persona justificada día a día descarta la naturaleza pecaminosa que aún se aferra a ella, y día a día se renueva de acuerdo a la imagen de Dios y vive para Dios en santidad y justicia.

Aquí estamos hablando de la santificación en el sentido estrecho. La Escritura a menudo incluye la justificación en ἀγιάζειν y ἁγιασμός, e incluso entiende estas palabras de la justificación solamente. Esto se basa en el doble concepto de “santo”, en la medida en que designa la santidad imputada de Cristo y también la santidad de la vida que procede de la justificación. Por lo tanto, cuando la Escritura dice: “Pero nosotros debemos dar siempre gracias a Dios... de que Dios os haya escogido desde el principio para salvación, mediante la santificación por el Espíritu y la fe en la verdad” (2 Ts 2:13) y “según el previo conocimiento de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Pe 1:2), la justificación debe ser incluida, ya que en ambos pasajes la elección se caracteriza por la adición de “santificación del Espíritu”. Cuando la Escritura dice que Cristo ha hecho santa a la iglesia y la ha limpiado con el lavamiento de agua por medio de la palabra (Ef 5:26), que hemos sido hechos santos por la voluntad misericordiosa de Dios, que Cristo vino a llevar a cabo (He 10:10), y que “fuisteis lavados, fuisteis santificados, fuisteis justificados” (1 Co 6:1), entonces en todos estos pasajes la santificación es obviamente justificación. Con más frecuencia ἁγιασμός es el despojarse del viejo hombre y vestirse del nuevo hombre, y así la santificación en el sentido estricto (1 Ts 4:3,4,7) “La voluntad de Dios es vuestra santificación”; 2 Co 7:1 donde, seguramente, no ἁγιασμός sino ἁγιωσύνη = ἁγιότης, que Lutero traduce como “santificación”; 1 Tes 3:13 igualmente ἁγιωσύνη, que Lutero traduce como “santidad”). Los dos últimos pasajes tratan claramente de la santificación, aunque no tienen la palabra ἁγιασμός. El adjetivo ἅγιος en el sentido estricto de santificación se encuentra en 2 Pedro 3:11 y otros pasajes.

Además de ἅγιος, ἀγιάζειν y ἁγιασμός, la Escritura utiliza muchos otros nombres para la santificación, como ἀνακαίνωσις, renovación (Tit 3:5; Ro 12:2), ἀνακαινόω (Col 3:10), despojarse del viejo hombre y revestirse del nuevo (Ef 4:24; Col 3:10), dejar de lado las obras de las tinieblas y revestirse de la armadura de la luz (Ro 13:12).

Los nombres usuales en las confesiones y con los dogmáticos son santificación y renovación. La renovación también se usa en las confesiones en el sentido más amplio, que incluye la justificación. Los dogmáticos más antiguos lo discutían sobre todo bajo las buenas obras, como explica Chemnitz: “Se ha convertido en un asunto de uso común que cuando deseamos discutir el resumen de la doctrina de este *locus*, usamos el término ‘buenas obras’”.⁸⁹¹

En el sentido estricto, la santificación es la obra del Espíritu Santo (2 Ts 2:13; 1 Pe 1:2; Gál 5:16 ss.), pero no con la exclusión del Padre (1 Ts 5:23; Heb 13:20,21; Jn 15:2) y

⁸⁹¹ Chemnitz, *LT*, 2:574.

del Hijo (Ef 5:25,26; 1 Co 1:30), porque la santificación se atribuye a Dios en general (1 Ts 4:3).

La esencia de la santificación

Las Escrituras enseñan la esencia de la santificación de esta manera: El hombre convertido y regenerado, a quien Dios considera santo por causa de Cristo, no está libre de pecado; el pecado no es purgado de él, sino que se aferra a él durante toda su vida (Ro 7:15-24; Heb 12:1); y en la medida en que todavía está corrompido por el pecado, se le llama carne (Jn 3:6; Ro 8:3). El hombre regenerado ciertamente no es carnal y no vive según la carne, es decir, no en la mente de la carne (Ro 8:5,9), pero tiene la carne en él. Si esto no fuera así, Pablo no podría decir a los cristianos que no deben vivir según la carne, sino que deben dar muerte a los tratos de la carne (Ro 8:12,13). La Escritura llama al hombre, en la medida en que todavía tiene la naturaleza pecaminosa en él (Ef 4:22), el viejo hombre (Ro 6:6; Ef 4:22; Col 3:9), mientras que llama al mismo hombre, en la medida en que cree y vive en la fe, el nuevo hombre (Ef 4:23; Col 3:10; 2 Co 5:17).

De todo esto ya está claro que, por una parte, la carne y el viejo hombre no son una sustancia o parte sustancial del hombre, ni cuerpo ni alma, sino el pecado inherente y activo. Por otro lado, el nuevo hombre, la nueva criatura, o incluso el espíritu, no es una sustancia o una parte sustancial del hombre, sino el hecho de que cree y vive en la fe. Dice Quenstedt:

Los términos viejo hombre y nuevo hombre se usan no físicamente en cuanto a la sustancia, sino místicamente en cuanto a las cualidades. El viejo hombre, tomado concretamente, es la naturaleza corrompida del hombre, el hombre nunca es el mismo, pero renovado en la sumisión a Dios. Pero en abstracto, el viejo hombre es la corrupción innata de la naturaleza y la inclinación de todas las habilidades hacia el mal, o el pecado original mismo; el nuevo hombre es el espíritu o conocimiento de Dios, la justicia y la verdadera santidad.⁸⁹²

Sin embargo, cuando describimos justamente la santificación según estos pasajes (vea también 1 Ts 4:3-7; Ro 6:19-22) esencialmente como despojarse del viejo hombre y vestirse del nuevo hombre, esto no significa despojarse de cualquier tipo de sustancia vieja y vestirse de alguna sustancia nueva hecha por Dios. Más bien, la Escritura (especialmente Ef 4:22-24; compare con 4:25) muestra, por un lado, la constante supresión del dominio del pecado innato (Ro 6:6,12), en todas las pasiones y deseos (Gál 5:24), en todos los tratos y obras: (Ro 8:13; Ef 4:22s.; Col 3:5-9), y, por otra parte, bajo el dominio del Espíritu, la renovación constante conforme a la imagen de Dios (Ef 4:2s.; Col 3:10) en una vida de justicia y de santidad, de modo que los miembros del cuerpo se convierten en instrumentos de justicia (Ro 6:1:13) y que el hombre vive en el Espíritu (Gál 5:25), en el amor (Ef 5:2), y agrada dignamente a Dios (Col 1:10) en todas las buenas obras (2 Co 9:8; Col 1:10; 1 Ti 6:18; 2 Ti 3:17; Col 3:12). Así, quien realmente se despoje del viejo hombre con su pecado y se vista del nuevo hombre con su virtud, está incluido en la santificación.

⁸⁹² Quenstedt, *Theol did. pol.*, parte III, cap. XI, secc. I, tesis IX, nota, p. 635.

Nuestros dogmáticos describen la esencia de la santificación de esta manera. Quenstedt escribe:

La forma de renovación en general consiste en la mortificación del viejo hombre y la vivificación del nuevo hombre, o en la crucifixión de la carne (Gál 5:24) y la renovación del espíritu. Pero específicamente se establece (1) en la eliminación de las tinieblas y los errores del intelecto y la iluminación de la mente,... (2) en la enmienda de la voluntad, la armonización y la renovación de la justicia y la verdadera santidad,... (3) en la restricción de las pasiones inclinadas a cosas perversas, o de la concupiscencia perversa, y de las emociones desordenadas, y en la pureza y castidad de los sentimientos, (4) en el empleo de los miembros del cuerpo para entrenarse en obras de justicia,... (5) en la disciplina sobre los pecados dominantes.⁸⁹³

Tesis 2

El Espíritu Santo obra la santificación en el regenerado por medio de la palabra y los sacramentos, pero de tal manera que el hombre coopera en virtud de los poderes que le han sido otorgados por medio de la fe.

Lo que Dios exige del hombre, y lo que es bueno y justo, se le dice al hombre (Miq 6:8), es decir, en la ley, que exige la justicia perfecta (Ro 8:4) y también muestra lo que es pecaminoso (Ro 3:20). Esto es la primera cosa que es necesaria para la santificación, es decir, que la persona sepa lo que debe evitar como obras de la carne y lo que debe hacer como buenas obras (Col 1:9,10; Dt 11:8,32), es decir, debe tener un verdadero entendimiento espiritual de la ley (Ro 7:14; Mt 5:21s.). Así el Espíritu Santo obra la santificación del hombre por medio de la predicación de la ley, pero no solo por eso. Cuando el Señor reprende al siervo infiel (Mt 18:33) porque no mostró misericordia a su consiervo como debía, aprendemos que por el conocimiento de la misericordia que él experimentó, es decir, por la enseñanza de esto, él debió haber tenido el incentivo y el deseo de mostrar misericordia. Pedro está de acuerdo con eso cuando dice: Debemos ser movidos a buenas obras, incluso a sufrir el mal, por el ejemplo de Jesús que soportó todo el mal por nosotros, y debemos hacer esto como ovejas descarriadas arrancadas de la miseria por medio de Cristo y convertidas al pastor, Cristo (1 Pe 2:21s.). El mismo apóstol enseña además que ver la gracia que hemos experimentado debe movernos a todas las cosas buenas (1 Pe 2:22,23). Pablo enseña que los cristianos deben ser movidos por su estado de gracia a la misericordia de corazón y a otras buenas obras (Col 3:12), y hace de la promesa misericordiosa de la salvación el motivo de la santificación (2 Co 7:1). Juan enseña lo mismo (1 Jn 3:2,3). La Escritura enseña que el deseo y el impulso a las buenas obras, es decir, a la santificación, proviene de la contemplación y la experiencia de la gracia de Dios y de la plenitud del consuelo en el evangelio. La Escritura lo expresa muy claramente: “Por el camino de tus mandamientos correré cuando alegres mi corazón” (Sal 119:32). Pablo implora que los colosenses se llenen del conocimiento de la voluntad de Dios, ciertamente de la voluntad misericordiosa de Dios, para que vivan en buenas obras (Col 1:9,10). Así que en un pasaje especialmente claro Pablo quiere que el evangelio de la gracia de Dios sea

⁸⁹³ Ibid. tesis X

predicado a los impíos para que los cristianos sean encontrados en el estado de buenas obras, es decir, en la santificación (Tit 3:8). Esta predicación es necesaria, porque Dios da y preserva la fe por medio del evangelio, y es la fe la que está activa por medio del amor (Gál 5:6), y el amor a su vez es el cumplimiento de la ley, es decir, la verdadera santificación (Ro 13:8-10). Así, según estos pasajes de la Escritura, el Espíritu Santo obra la santificación a través de toda la palabra de Dios (2 Ti 3:16,17), por un lado, a través de la ley como la enseñanza de lo que es la santificación y por otra parte a través del evangelio que efectúa el poder de la santificación y el amor y a través del cual solo el Espíritu Santo obra todo (Gál 5: 21) y viene a nosotros constantemente (Gal 3:2).

Esta es la enseñanza de nuestras confesiones⁸⁹⁴ y de nuestros dogmáticos. Quenstedt lo dice así:

La palabra de Dios es el medio de nuestra renovación (1) colectivamente, porque el Espíritu Santo, que es el Espíritu de santificación (Ro 1:4), emplea la palabra de Dios como medio (Gál 3:2); (2) efectiva y extensivamente, primero de la voluntad renovada, luego de la justicia inicial y de las buenas obras, y de toda la santificación (Stg 1:18,21; 1 Pe 1:23; Lc 8:15); (3) directa y normativamente porque no solo muestra divinamente los buenos mandamientos y acciones agradables a Dios, sino también dirige la voluntad renovada del hombre al celo por las buenas obras (Gál 6:16); (4) animadamente, en cuanto somos animados por su bondad a la vida nueva (1 Jn 3:9).⁸⁹⁵

En los puntos 1, 2 y 4 Quenstedt se refiere claramente al evangelio, y en el punto 3 se refiere a la ley. Baier distingue explícitamente ley y evangelio en relación a la santificación y amplía que la ley prescribe la santificación y el evangelio produce la fe, sin la cual la santificación es imposible.⁸⁹⁶ Al mismo tiempo también se refiere a los sacramentos como medios de santificación. Quenstedt dice respecto a los sacramentos como medios de santificación:

Que los sacramentos son una causa instrumental de renovación depende de Tito 3:5, donde se dice que el bautismo es un instrumento por el cual el Espíritu Santo nos renueva, porque por medio del bautismo el Espíritu Santo no solo nos regenera sino también nos renueva (Ro 6:4).⁸⁹⁷

Quenstedt no menciona la Cena del Señor como un medio de santificación, pero incluso esto tiene su base bíblica. Con referencia a la Cena del Señor, Pablo amonesta a la santificación (1 Co 10:14-21).

Según la Escritura, la santificación es el fruto de la justificación y de la regeneración. La justificación y la regeneración preceden a la santificación. A los cristianos se les exhortan a la santificación como aquellos que son convertidos y regenerados (1 Ped 1:22,23; 2:9-25; Jn 15:4,5). Pablo llama expresamente a la santificación el fruto de la

⁸⁹⁴ CM Art. III:53, *Libro de Concordia*, p. 445.

⁸⁹⁵ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. XI, secc. I, tesis V, p. 633.

⁸⁹⁶ Baier, *Compendium*, parte III, cap. VI, § 9, p. 468.

⁸⁹⁷ Quenstedt, op. cit.

justificación (Ro 6:20-22), y quiere que se predique la gracia de la justificación con el objetivo mismo de producir buenas obras (Tito 3:8).⁸⁹⁸

Por lo tanto, toda doctrina que, por el contrario, haga de la santificación la base de la justificación es falsa, como la de los papistas y la de los entusiastas y de muchos pietistas. Christian Hohburg enseña en un sermón sobre la purificación de María que el hombre debe primero caminar en el amor, y luego se une a Dios, y a ello sigue la purificación o la justificación.⁸⁹⁹ La sangre de Cristo purifica al hombre de esta manera: (1) el hombre se despoja de las obras de las tinieblas y camina en la luz, (2) por medio de tal caminar en la luz entra en comunión con Dios, (3) tal alma caminando en la luz y en comunión con Dios es continuamente purificada, es decir, justificada. Eso es el catolicismo puro.

El cristiano coopera con Dios en la santificación

El hombre coopera en la santificación, es decir, en virtud de los poderes de la gracia que le han sido otorgados. Así como Dios produce la conversión, así también da constantemente los poderes para la santificación. El hombre no fabrica por sí mismo los poderes por los que es santificado. Sin Cristo, el único en quien el Espíritu nos guarda, no podemos hacer nada, es decir, de Cristo fluyen todos los poderes de la santificación (Jn 15:4,5); de nosotros mismos, aun como personas convertidas, no somos competentes para nada (2 Co 3:5). Dios tiene que hacernos competentes y darnos la capacidad. Él da el corazón nuevo requerido para la santificación (Eze 36:26). Cuando Pablo nos insta como colaboradores de Dios a no recibir su gracia en vano (2 Co 6:1), enseña que Dios ofrece constantemente el poder para cada obra. Así el hombre no produce las fuerzas para santificarse a sí mismo, más bien, con las fuerzas concedidas por Dios coopera como uno que es renacido (2 Co 6:1; Flp 2:12). Así en esto, la santificación se distingue de la conversión. Para la conversión, Dios no solo da los poderes sino obra todos sus actos hasta su conclusión, de modo que el hombre en la conversión es meramente pasivo.⁹⁰⁰

Esta es también la enseñanza de nuestras confesiones:

Síguese de esto, pues, que tan pronto como el Espíritu Santo, como se ha dicho, mediante la palabra y los santos sacramentos, ha empezado en nosotros esta obra de la regeneración y la renovación, nosotros en efecto podemos y debemos cooperar, aunque todavía en forma débil, mediante el poder del Espíritu Santo. Pero esta cooperación no se verifica mediante nuestras virtudes carnales y naturales, sino gracias a las nuevas virtudes y los nuevos dones que el Espíritu Santo nos ha concedido en la conversión”.⁹⁰¹

Cuando se dice aquí que en la santificación cooperamos desde los... dones que el Espíritu Santo “ha comenzado”, este “comienzo” no significa que Dios de una vez por todas nos dio todas las fuerzas para la santificación sino, más bien, que él continuamente desde la conversión debe dar y da estos poderes y dones.

⁸⁹⁸ Vea Capítulo 73, Tesis 3, p. 284.

⁸⁹⁹ Christian Hohburg (1607-1675), un místico, escribió *Theologia mystica*.

⁹⁰⁰ Vea FC DS II:26, *Libro de Concordia*, p. 567.

⁹⁰¹ FC DS II:65, *Libro de Concordia*, p. 575.

Nuestros dogmáticos también enseñan una cooperación del hombre en virtud de los poderes dados por Dios. Quenstedt afirma:

Sin embargo, el Espíritu Santo obra nuestra renovación de tal manera que el hombre coopera con los poderes de la gracia para los que es capaz... Por lo tanto, el hombre regenerado es arreglado y movido por Dios para su renovación, de modo que se renueva día a día por medio de los poderes que ha recibido de lo alto. El Espíritu Santo produce en el hombre la capacidad de hacer el bien, el poder más cercano, y el primer acto de santificación sin el acuerdo del hombre; pero para el segundo acto de la santificación, o el ejercicio y la continuación de la santificación una vez comenzada, el hombre está de acuerdo por medio del Espíritu Santo, no por poderes naturales, sino sobrenaturales; y así, por medio de los poderes divinamente concedidos, el hombre llega a ser un *συνεργός* de Dios en su continua renovación.⁹⁰²

Gottfried Hoffmann escribe:

Para el primer acto de la santificación, o la capacidad de hacer el bien, el hombre no está de acuerdo más que para su regeneración o conversión, tanto que es meramente pasivo en lo que se refiere a la recepción de los poderes para vivir santamente, de donde se dice que solo Dios da un corazón nuevo (Eze 36:26). Pero para el segundo acto, o el ejercicio de estas facultades recogidas, y la continuación de la santificación iniciada en él, el hombre renacido está activamente de acuerdo, no por poderes naturales, sino por poderes sobrenaturales, y en la medida en que es nacido de Dios.⁹⁰³

Tesis 3

Dos medios importantes para promover la santificación son la cruz y la oración.

Al igual que la doctrina de los ángeles, los dogmáticos discuten la doctrina de la cruz y la oración en partes muy diversas de la dogmática. Quenstedt y Hollaz unen la doctrina de la oración (Quenstedt también la doctrina de la cruz de los cristianos) a la doctrina de las buenas obras, es decir, desde el punto de vista de que son medios que fomentan las buenas obras, es decir, la santificación. Hollaz discute la cruz incidentalmente en el material sobre el castigo. Hutter, Heerbrand y Hafenreffer discuten tanto la oración como la cruz una tras otra y en el mismo lugar, después de tratar la iglesia y los sacramentos. Friedlieb adjunta la doctrina de la cruz directamente a la doctrina de la iglesia, mientras que él discute la oración mucho antes en conexión con la doctrina de la providencia; Brochmand, por otro lado, tiene la doctrina de la oración en conexión con la doctrina de la iglesia y los sacramentos, mientras que sin ninguna razón coloca la doctrina de la cruz entre adiáfora y el oficio político. Calov, después de que él ha discutido todo con referencia a la iglesia—la iglesia, los enemigos de la iglesia, los oficios de la iglesia, la palabra y los sacramentos, todo el orden de la salvación, el pecado contra el Espíritu Santo, y de elección—trata “acerca de la cruz como la atalaya de los elegidos y fieles” con el razonamiento:

⁹⁰² Quenstedt, op. cit., tesis III.

⁹⁰³ Gottfried Hoffmann, *Synopsis theol.*, de sanctificatione, § II, p. 764.

Este material parece tener su lugar más apropiado aquí después de las doctrinas de la iglesia y los sacramentos, y no en las doctrinas de las leyes y méritos de los elegidos, o de la elección y la reprobación, porque esta aflicción es la condición y la gran ley de la iglesia, porque nos conforma a la imagen del Hijo de Dios a la cual estamos predestinados (Ro 8:29). ¿No es esto el mérito más alto de los fieles?⁹⁰⁴

Calov trata la oración más adelante en la discusión detallada de los Diez Mandamientos. Gerhard trata ambos puntos solo incidentalmente.

Los dogmáticos dan a estos dos puntos una posición tan variada en sus presentaciones porque la Escritura habla de la cruz y de la oración con referencias tan variadas, que incluso después de haberlos considerado en tal o cual contexto, uno puede darles una posición totalmente diferente en la dogmática. De acuerdo con la redacción de la tesis, las ponemos en la santificación, porque la Escritura establece ambas como medios para promover la santificación.

Punto 1

La cruz es un medio para promover la santificación en el sentido de que sirve tanto para despojarse del viejo Adán como para revestirse del nuevo hombre.

La Escritura dice que la cruz es provechosa para debilitar la carne y por lo tanto para debilitar el servicio del pecado (1 Pe 4:1), y la Escritura dice explícitamente que Dios nos aflige con la cruz para lograr la santificación (Heb 12:10). La cruz tiene el propósito de probarnos, y por lo tanto también de aclararnos nuestra condición espiritual, que de nuevo solo puede servir como un motivo para revestirse del nuevo hombre (1 Pe 4:12). El cristiano nunca puede dejar que su luz brille mejor que en la cruz (1 Pe 4:14; 2:19,20; Heb 10:3 7:59; 5:41,42). Por lo tanto, la cruz es un medio para promover la santificación.

Esto ya dice que por la cruz debe entenderse el sufrimiento y el dolor de los cristianos. Esto es correcto. La exigencia de Cristo de tomar la cruz (Mt 10:38; 16:24; Mc 8:34; Lc 9:23; 14:27) contiene una referencia segura a la costumbre de que los condenados tenían que llevar su cruz, el instrumento de su castigo, al lugar de la ejecución. Así retratan al hombre que asume su sufrimiento. Naturalmente, en los cristianos la disposición para ello se añade según el hombre interior (Ro 5:3; Stg 1:2).

¿Todos los sufrimientos y las penas de los cristianos deben llamarse cruz?

Ahora se pregunta si todo el sufrimiento y el dolor de los cristianos debe llamarse una cruz. Muchos teólogos, por ejemplo, Büchner, quieren designar como cruces solo aquellos sufrimientos soportados por causa de la confesión de Cristo.⁹⁰⁵ Esta es una restricción injustificada de este concepto bíblico y al mismo tiempo una invasión del estado cristiano. Ciertamente, debemos llevar por causa de Cristo todos los sufrimientos que se nos imponen y hacer todos los sacrificios que se nos exigen por causa de Cristo (Mt 10:37; 5:11), pero la Escritura no limita el nombre “cruz” al sufrimiento por causa de su nombre. Así, pues, no solo la deshonra, el insulto, y la persecución que nos

⁹⁰⁴ Calov, *Systema*, tom X, art. XI, cap. I, p. 703.

⁹⁰⁵ Büchner, *Konkordanz*, 2nda ed.

sobrevienen directamente por la confesión de Jesús son cruces, sino también los sufrimientos de los cristianos que no tienen ninguna conexión directa con esta confesión. Estamos de acuerdo con Brochmand, quien muy generalmente llama al sufrimiento de los cristianos cruces:

Las desgracias y aflicciones a las que el hombre está sujeto en esta vida son descritas por el Espíritu de Dios con varias palabras, y estas son muy claras. Se llaman cruz en alusión a la cruz de Cristo. Porque como fue propio que Cristo padeciera y muriera, y por ello entrara en su gloria (Lc 24:26), así también todos los que desean ser seguidores de Cristo deben llevar su cruz y por medio de diversas aflicciones entrar en el reino de Dios.⁹⁰⁶

También Quenstedt explica explícitamente que todos los sufrimientos del cristiano son cruces:

Todas, digo, las aflicciones de los piadosos vienen bajo el nombre de cruz, porque a través de ellas somos conformados a Cristo crucificado, y por su cruz Cristo santificó y consagró todos nuestros sufrimientos para que sean de nuestro beneficio.⁹⁰⁷

Hay ciertamente una analogía entre Cristo y nosotros los cristianos. Cristo, el Dios-hombre sin pecado, no tuvo que cargar con ningún sufrimiento, ni con el sufrimiento por la palabra de Dios y su cumplimiento ni con ningún otro; pero sí lo llevó en su estado de humillación. Como aquellos que somos justificados ante Dios, nosotros los creyentes no tenemos pecado, y no deberíamos tener que cargar con sufrimiento por causa de la palabra por otra causa, porque ya no nos pertenece; pero estamos en el estado de humillación y por lo tanto tenemos toda clase de sufrimiento. Por lo tanto, todo sufrimiento debe ser llamado una cruz, cuando no nos pertenece por la ley, sino nos es impuesto por la gracia paterna, para que nos conformemos a nuestro Señor. El gran consuelo para todo sufrimiento es que debe ser una cruz beneficiosa.

Los sinónimos de cruz en la Escritura son:

1. Tentación, *tentatio* (1 Co 10:13). “Y ciertamente no para mal, sino para bien (Stg 1:13)”.⁹⁰⁸
2. Disciplina, *παιδεία* (Heb 12:6-8).

La disciplina y la prueba de Dios se distinguen del castigo

La disciplina y las pruebas deben distinguirse ciertamente del castigo.⁹⁰⁹ El castigo se refiere a los pecados no perdonados; sin embargo, la disciplina y la prueba no tienen ninguna conexión con el pecado, sino que son impuestas a los creyentes por Dios por gracia paterna, ya que al disciplinar Dios actúa como un padre (Heb 12:7) y reconoce a los creyentes como hijos (Heb 12:8). La disciplina viene del amor (Heb 12:6), y la salvación de Dios se muestra a aquellos que la soportan (2 Co 1:6). Por lo tanto, las penas no son una razón para tener miedo, sino para la alegría y la celebración (1 Pe

⁹⁰⁶ Brochmand, *Systema theo.*, tom. II, car. XLI, cap. I, secc. I, p. 407.

⁹⁰⁷ Quenstedt, op. cit., parte IV, cap. X, tesis I, nota, p. 348.

⁹⁰⁸ Ibid., tesis II.

⁹⁰⁹ Vea vol. II, cap. 31, p. 369.

4:13; Stg 1:2; Ro 5:3). Esto resulta del hecho de que los dolores no son algo que contradice la gracia (1 Pe 4:12), sino más bien algo que fluye de la gracia (Ro 5:3; vea 5:2). Así escribe Heerbrand:

En general, en efecto, toda aflicción es un castigo por los pecados. Pero propiamente los impíos son castigados por Dios, ya sea para que al ser amonestados por los castigos puedan entrar en razón o, si no se convierten, perezcan. Pero los piadosos que creen en Cristo son al mismo tiempo perdonados de la culpa y del castigo eterno por el sufrimiento y el mérito de Cristo... Aunque Dios a menudo visita ciertas faltas en los piadosos con ciertos castigos, sin embargo, esto no debe ser tomado universalmente (no debe ser tomado sin restricción). Y por esa razón la cruz, las aflicciones y las desgracias no se consideran propiamente castigos de los piadosos, porque no hay razón para más castigos, es decir, el sentimiento de la ira divina.⁹¹⁰

Así escribe Calov:

La esencia (de la cruz) no es penal, sino la aflicción y el sufrimiento paternal, y el estímulo del amor paternal unido al δοκιμασία. Después de la remisión de las faltas, la culpa del castigo temporal no debe ser expiada por los creyentes... Por lo tanto, no hay incertidumbre sobre la falsedad de la plena doctrina de la desesperación, que los creyentes son mantenidos ... para sostener el castigo, y consecuentemente que la aflicción que les incumbe viene de Dios, el juez enojado, pero no del padre bondadoso; porque esta doctrina de la desesperación no es enseñada por el apóstol (Heb 12:5s.), ni por Santiago (Stg 1:12), ni por aquel antiguo modelo de verdadera paciencia, Job (Job 5:17), ni siquiera por el mismo Cristo (Hch 3:19), donde hay que distinguir entre la τιμωρία, el castigo, y δοκιμασία, la prueba y la disciplina de los probados (Stg 1:12,13; Mt 6:13). El castigo viene por el pecado; la prueba solo viene para probar la fe genuina (1 Pe 1:6,7; Sal 66:10).⁹¹¹

Precisamente eso es la esencia de la cruz: Es ciertamente sufrimiento, pero no sufrimiento en relación con el castigo del pecado. No aquel con quien Dios está enojado, sino aquel a quien ama como a un hijo, es disciplinado por él (Heb 12:6; Apo 3:19).

Los dogmáticos no siempre enfatizan suficientemente este punto. Así, por ejemplo, Quenstedt no lo hace cuando describe la esencia de la cruz: “Su esencia es el sufrimiento doloroso, temporal y beneficioso”.⁹¹² Sin embargo, más tarde, cuando cita la definición de Brochmand (quien usó las palabras: “o como si expiara los justos castigos del pecado”), dice:

Pero parece que Brochmand confunde τιμωρία, o el castigo propiamente dicho, con δοκιμασία, o la cruz de los piadosos. Porque la esencia de la cruz de los piadosos no es penal, sino corrección paternal, tampoco después de la

⁹¹⁰ Heerbrand, *Compendium theol*, de cruce, p. 443.

⁹¹¹ Calov, op. cit., pp. 704s.

⁹¹² Quenstedt, op. cit., tesis VII, p. 350.

remisión de las faltas queda una culpa temporal de castigo que debe ser expiada por los creyentes.⁹¹³

Toda cruz viene de Dios; él es la principal causa eficiente de la cruz (Isa 45:7; Heb 12:6), por eso hay que mirarlo a él (Heb 12:6s). Sin embargo, Dios usa como herramientas para disciplinar (*causa ministerialis crucis*) a Satanás (Lc 22:31; 1 Pe 5:8; 2 Co 12:7), al mundo (Jn 15:19; Gál 4:29) y a la carne (Ro 7:23; Stg 1:14; 1 Pe 2:11). Heerbrand escribe:

Dios es la principal causa eficiente, sin cuya voluntad ni siquiera un cabello cae de nuestra cabeza. Pero el diablo y el mundo son instrumentos y herramientas de Dios a quienes Dios permite desanimar a los piadosos.⁹¹⁴

Friedlieb dice: “Dios es la causa eficiente de la cruz... Las causas ministeriales son el diablo, el mundo y la carne”.⁹¹⁵

Con la cruz Dios pretende (*finis crucis*) (1) mantener a los creyentes en el conocimiento de sus pecados (Jer 30:11; 1 Pe 4:17). Los creyentes son guardados de pensar ligeramente acerca del pecado, ya que Dios les recuerda de una manera paternal la ofensa del pecado al disciplinarlos. Conectada con esto como una meta más amplia es (2) la crucifixión de la carne y el aumento de buenos frutos, así el fomento de la santificación (1 Pe 4:1,2; Jn 15:2). Pablo llama el efecto de su cruz (2 Co 4:8) la matanza de su hombre exterior (2 Co 4:16). Pero como la carne debe ser mortificada por medio de la cruz, así la renovación del cristiano debe ser fomentada, porque (3) la cruz trae la prueba y la demostración de la fe (1 Pe 1:6,7; Stg 1:12; 2 Co 4:17).

Este triple objetivo es solo una meta intermedia (*finis intermedius*), porque la meta final de la cruz es la salvación (1 Co 11:32; Hch 12:11; Hch 14:22; 2 Co 4:17,18). Sin embargo, esta es la meta final solo relativamente, en un sentido limitado, porque la meta final de la cruz es absolutamente la gloria de Dios (Jn 9:1-3).⁹¹⁶

Punto 2

La oración es un medio para promover la santificación, principalmente porque es el camino indicado por Dios para obtener los poderes para la santificación.

Para la santificación se necesitan poderes que solo Dios puede dar y que quiere dar por los medios de gracia; pero quiere que se le pidan esos dones según su propia declaración. Así como Pablo intercedió y pidió para los creyentes los poderes para la santificación (Col 1:9,10; 4:12), así también ellos mismos deben pedir (Stg 1:5; Flp 4:6), especialmente el apoyo y la necesaria asistencia de Dios bajo la cruz (Sal 50:15). El que ora, pero no busca las promesas de Dios sobre la oración en su palabra es como un hombre que deja su cubo en un pozo, pero no lo vuelve a subir con el agua. Los pasajes anteriores dan testimonio de que es la voluntad de Dios que oremos. Otros pasajes testifican ampliamente sobre esto (Mt 6:9; 7:7; 1 Ts 5:17; 1 Ti 2:1; et al.).

⁹¹³ Ibid., tesis IX, nota, p. 351.

⁹¹⁴ Heerbrand, op. cit., p. 437.

⁹¹⁵ Friedlieb, *Medullae theol.*, de cruce, theorem. 3,4, p. 1073.

⁹¹⁶ Vea Quenstedt, op. cit., tesis VIII, p. 350.

Hay varios motivos para que sigamos con gusto este mandamiento de Dios que oremos. Tenemos suficiente necesidad (Isa 26:16), nuestra pobreza en todas las cosas es grande (Stg 1:15; 2 Co 3:5; 12:5), todos los dones buenos y perfectos vienen solo de Dios (Stg 1:17), él los dará con gusto a los que le piden debidamente (Lc 11:10; Mc 11:24; Jn 16:23; 1 Jn 3:22; Sal 50:15; 120:1). Quenstedt habla bellamente sobre el cumplimiento prometido de la oración:

La oración del hombre creyente es la llave del cielo; como la oración asciende, así desciende la compasión de Dios, dice oportunamente Agustín (Sermón 226). Es otra escalera de Jacob y una cierta puerta real por la que es llevado al corazón de Dios. La oración es el apoyo del orador, un sacrificio a Dios, un azote para el diablo, de hecho, una protección muy firme contra el diablo, la fuente y la raíz de todo bien.

Indefensos, luchamos con la oración, no con otras armas,
Quien se defiende con la oración será un vencedor con la oración.⁹¹⁷

Los dogmáticos también especifican los motivos de la oración. Hafenreffer enumera los siguientes motivos por los que debemos ser motivados a orar:

(1) El mandato de Dios, (2) nuestras necesidades y las de los demás, (3) las muy deliciosas promesas y la certeza de ser escuchados, (4) el mérito y la eficacia de la oración, (5) la fidelidad de nuestro Mediador y Abogado, nuestro Señor Jesucristo.⁹¹⁸

Solo la oración sincera encuentra una audiencia favorable (Stg 5:16), es decir, la oración hecha en la certeza de la fe (Stg 5,15; 1:6,7; Mt 21:22; Mc 11:24), particularmente la fe en Cristo (Jn 15:7; Mt 21:22; Jn 14:13; 15:16; 16:24), porque solo así la persona que ora y su oración es agradable a Dios (Heb 11:6,7), y solo entonces la oración se basa en la base verdadera de ser escuchada, es decir, el mérito y la intercesión de Cristo (Jn 14:6,7; Ro 3:25; 8:34; 1 Ti 2:5; Jn 16:26,27). Por lo tanto, solo el Espíritu Santo puede hacer que una persona sea capaz de una verdadera oración (Ro 8:15; Gal 4:6), por lo que se le llama explícitamente el Espíritu de oración (Zec 12:10). Como es el caso con todas las demás obras espirituales, no somos capaces de orar por nosotros mismos.

Toda oración debe dirigirse únicamente a Dios (Mt 4:10), al Dios trino o a una de las tres personas en Dios. Pero con ello no se excluye la naturaleza humana de Cristo de la invocación. “La naturaleza humana de Cristo no está excluida (de la oración), en la medida en que continúa en la ὑποστάσει λόγου (Flp 2:9,10)”.⁹¹⁹

Error calvinista en relación con la oración

Aquellos que se oponen a la doctrina bíblica de la oración son:

Los calvinistas, que excluyen la naturaleza humana de Cristo de la invocación. Beza declara: “Decir que la carne de Cristo debe ser invocada es un crimen de idolatría

⁹¹⁷ Quenstedt, op. cit., parte IV, cap. XI, tesis I, p. 351.

⁹¹⁸ Hafenreffer, *Loci theol.*, lib. III, stat. III, loc. IX, III, pp. 717s.

⁹¹⁹ Quenstedt, op. cit., tesis V, nota III, p. 353.

horrible”.⁹²⁰ Los calvinistas frecuentemente buscan apoyo para su posición en las palabras: “Maldito aquel que confía en el hombre, que depende de la carne para su fuerza” (Jer 17:5). Dice Danäus:

“Maldito”, dice el profeta hablando en lugar de Dios, “es el que confía en el hombre, que depende de la carne para su fuerza” (Jer 17:5). Pero la carne de Cristo es verdadera carne, y el hombre Cristo es verdadero hombre. Pero cualquiera que suplica o invoca a cualquier hombre con reverencia religiosa, confía en aquel a quien él invoca y suplica así. Por lo tanto, quienquiera que dirija su adoración e invocación a esa carne de Cristo es maldito por la boca de Dios mismo.⁹²¹

Quenstedt da la tesis bíblica:

La naturaleza humana de Cristo en la unión personal, o permaneciendo en la persona del Hijo de Dios... debe ser adorada y se le adora con la misma adoración como la naturaleza divina τοῦ λόγου.⁹²²

Un pasaje de la Escritura establece como un hecho que esta tesis es bíblica y que la antítesis calvinista es objetable—Filipenses 2:9-11. El Salvador es llamado aquí según su naturaleza humana “Jesús”, y sin embargo se le atribuye la invocación. Cristo no recibió primero el nombre que es sobre todo nombre según su naturaleza divina, porque lo tiene desde la eternidad, sino según su naturaleza humana. Así recibir el nombre que es sobre todo nombre, es decir, recibir el nombre divino, debe referirse a la naturaleza humana, como lo es la invocación. Cristo fue humillado según la naturaleza humana y también exaltado según la misma naturaleza. Ahora la Escritura dice que como tal debemos invocarlo. Así debemos deducir de ello que la invocación debe extenderse también a la naturaleza humana.

Los calvinistas argumentan sacando a relucir su error fundamental, nestoriano, a saber, que las naturalezas en Cristo permanecen constantemente separadas. Dicho sea de paso, los calvinistas no solo buscaban una antítesis sino también establecer una tesis contra los luteranos. Ellos distinguen entre “absoluta y puramente divina reverencia”, que se debe solo a Dios, “reverencia puramente humana”, que ellos, por supuesto, no se atreven a referir a Cristo, y “reverencia al Mediador”, que pertenece a Cristo como mediador y θεάνθρωπος.

Los papistas hacen una distinción similar a la de los calvinistas. Los escolásticos distinguen λατρεία, δουλεία y ὑπερδουλεία, la primera de las cuales pertenece a Dios, la segunda a los ángeles y la tercera a la naturaleza humana de Cristo. Por lo tanto, tampoco afirman una verdadera invocación de la naturaleza humana de Cristo. Los socinianos son similares. Dicen que se pueden encontrar ejemplos en la Escritura de la adoración de la naturaleza humana de Cristo, pero no se puede encontrar ningún ejemplo de la invocación de su naturaleza humana. Incluso si la invocación pudiera ocurrir, no es ni ordenada ni necesaria. Según su doctrina, la adoración no se basa en la

⁹²⁰ Beza, *Apolog. ad Selneckerum*, III; en Quenstedt, op. cit., parte III, cap. III, memb. I, secc. II, cu. XV, antithesis I, p. 200.

⁹²¹ Danäus, *Examen lib. Chemnitii de duabus in Christo naturis*, p. 417; en Hafenreffer, op. cit., p. 733.

⁹²² Quenstedt, op. cit., cu. XV, tesis, p. 199.

persona de Cristo, sino en su obediencia, por la cual el Padre concede la adoración al Hijo. La posición de los arminianos es similar.

Invocación de María y los santos

También se oponen a la doctrina bíblica de la oración los papistas, ya que afirman la invocación de los santos. El Concilio de Trento dice:

Manda el santo Concilio a todos los Obispos ... que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica... enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador.⁹²³

De los que dicen que no se debe invocar a los santos, que no interceden por las personas con oración, o que una oración a ellos es idolatría, el concilio dice que estos “piensan impiamente”. De esto se deduce que el concilio exige que se invoque a los santos y los representa como dadores de cosas necesarias, pues los obispos romanos deben instruir a sus penitentes para que huyan a los santos “para obtener beneficios”.

Los papistas ciertamente toman precauciones en contra de considerar a los santos como “dadores de beneficios”. Solo deben ser “obtentores”. Pero los papistas se muestran mentirosos por las numerosas oraciones que se encuentran en los libros de oraciones, catecismos, etc., aprobados por las autoridades eclesiásticas romanas.⁹²⁴ En el himno de la Anunciación de María dice:

Salve estrella del mar, bondadosa madre de Dios,
Y también siempre una virgen, feliz puerta del cielo,
Virgen única, gentil entre todos,
Haznos libres de culpa, suaves y puros.
Garantiza la vida pura, concede el viaje seguro,
Que al ver a Jesús podamos siempre regocijarnos juntos.

En la oración de Sixto a María, a la que se unió una indulgencia milenaria, dice: “Salve, Santísima Madre de Dios, Reina del Cielo, portal del paraíso, Señora del mundo. Líbrame de todo mal”.⁹²⁵ Y en el Salterio de la virgen María, compuesto por Buenaventura, el comienzo del primer salmo dice: “Bienaventurado el hombre que ama tu nombre, Virgen María; tu gracia consolará su alma”.⁹²⁶

El Concilio de Trento describe a los santos como intercesores con Dios. Incluso recomienda recurrir a su intercesión. De ahí el constante “Ora por nosotros”.

⁹²³ Chemnitz, *ECT*, 3:355;

<https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento13.htm#LA%20INVOCACI%C3%93N,%20VENERACI%C3%93N%20Y%20RELIQUIASDE%20LOS%20SANTOS.Y%20DE%20LAS%20SAGRADAS%20IM%C3%81GENES>

⁹²⁴ *Ibid.*, 3:370-405.

⁹²⁵ *Ibid.*, 3:390.

⁹²⁶ *Ibid.*, 3:393.

Ciertamente, el concilio no dice que los santos son intercesores por mérito propio; pero los más respetados dogmáticos de la iglesia romana no han dudado en declarar que los santos son mediadores, que no solo intervienen ante Dios por sus peticiones sino también por sus méritos. Por eso Belarmino declara, cuando está a punto de refutar los argumentos luteranos contra la adoración de los santos, “Los santos, por sus méritos precedentes, son capaces de obtener lo que buscan orando tanto por ellos mismos como por los demás”.⁹²⁷ También en las oraciones a los santos se les acerca en base a su mérito para intercesión y ayuda. En el “Cursus Horarum de la Santísima Virgen María según el Ordinarium de la Iglesia de Hildesheim”, dice:

Que el Señor todopoderoso y misericordioso nos salve y proteja por medio de las oraciones y los méritos de la santísima madre de Dios, la Virgen María, y de todos los santos.⁹²⁸

En las oraciones a Bartolomé, Judas y Andrés, dice

San Bartolomé, te suplico que me liberes de todas las artimañas del diablo por tus preciosos méritos. San Judas, apóstol, ... te ruego que me libres de los hábitos de mis pecados por tus méritos. San Andrés, apóstol de Dios, te suplico que me rescates de toda idea de Satanás por tus méritos.⁹²⁹

La explicación papista de que los méritos de los santos se basan en el mérito de Cristo es débil, ya que atribuyen a los méritos de los santos un poder intercesor independiente (incluso con Cristo). Los dogmáticos romanos entonces incluso han llamado sin vacilar a los santos “mediadores secundarios”.

Pruebas contra la invocación de los santos:

1. La Escritura no recomienda esto, ni sabe nada al respecto, lo que incluso los papistas (Eck en su *Enchiridion* y otros) admiten. No se puede producir un solo pasaje bíblico para ello. Esta prueba tiene un gran peso, como también declara Chemnitz:

Este no es un argumento ligero, sino de gran actualidad. Porque ningún dogma debe ser puesto ante la iglesia o aceptado sobre el cual no se encuentren testimonios seguros, firmes y claros en la Escritura canónica.⁹³⁰

2. La adoración de los santos está en desacuerdo con la única y verdadera adoración de Dios ordenada en la Escritura, el gran dador de todos los dones por medio de Jesucristo, el único mediador. Según la doctrina papista los santos son “dadores” así como “intercesores”; por lo tanto, se les atribuye algo que la Escritura solo atribuye a Dios y al Señor Cristo (1 Ti 2:5)

⁹²⁷ Belarmino, *Disputationes*, tom. II, de sanct. beatit., lib. I, cap. XX, 64, p. 421.

⁹²⁸ Chemnitz, *ECT* 3:379.

⁹²⁹ Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* (edición de Ed. Preuss), 1861); vea *ECT*, 3:387; la versión en inglés omite estas oraciones.

⁹³⁰ *Ibid.*, *ECT*, 3:408.

3. La invocación de los santos no está de acuerdo con varios pasajes claros de la Escritura (Dt 6:13; Mt 4:10). La distinción improvisada que los papistas construyen aquí entre λατρεία, que pertenece solo a Dios, y δουλεία, que se debe a los santos, no ayuda, ya que la Escritura no sabe nada de tal distinción.

Los argumentos papistas para la adoración de los santos son:

1. Argumentos racionales. Con una persona eminente, un príncipe o un rey, un hombre sencillo debe tener un mediador; ahora bien, Cristo es tan eminente por encima de nosotros que necesitamos un mediador ante él, y ese son los santos, a quienes se debe acercar para su intercesión. O dicen que los cristianos deben orar los unos por los otros; así los santos también pueden ser intercesores.
2. Falsa exégesis de pasajes de la Escritura canónica, como Génesis 48:16. Traducen el pasaje “Que mi nombre sea invocado sobre ellos” y explican que se debe invocar a Jacob por su descendencia, mientras que las palabras de Jacob solo dicen que los nacidos de José deben ser llamados con su nombre, Jacob, es decir, contarse entre su descendencia (vea Is 4:1).
3. Pasajes de prueba inválidos, a saber, los de los libros apócrifos, por ejemplo, 2 Macabeos 15:14, donde dice: “Éste es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por su pueblo y por la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios” (BJL). Estas palabras no prueban nada para nosotros, ya que están tomadas de un libro apócrifo. Y más aún, aunque fueran de un libro canónico, no probarían nada para los papistas, porque hay una gran diferencia entre los santos en el cielo intercediendo por nosotros y nuestra invocación a los santos. Pero aun esto, que los santos en el cielo interceden por las personas en la tierra, no se puede demostrar de la Escritura. Así, mucho menos hay que invocar a los santos para procurar su intercesión.

Veneración de imágenes

Los papistas también se oponen a la doctrina de las Escrituras, ya que aprueban el culto a las imágenes. El Concilio de Trento dice explícitamente:

Además de esto, [el santo sínodo] declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración.⁹³¹

Ciertamente, el concilio dice que este culto debe darse “no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna”, o porque se deba confiar en ellas, sino que deben ser invocados

porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las

⁹³¹ Ibid., 4:53;

<https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento13.htm#LA%20INVOCACI%C3%93N,%20VENERACI%C3%93N%20Y%20RELIQUIASDE%20LOS%20SANTOS,Y%20DE%20LAS%20SAGRADAS%20IM%C3%81GENES>

imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos.⁹³²

Estas distinciones no sirven de nada, y el concilio establece realmente una adoración confiada y eficaz de las imágenes mismas. Esto se muestra cuando el concilio declara que las imágenes se refieren a Cristo y a los santos como sus prototipos. Las palabras del concilio colocan el culto de las imágenes en una relación definida con el culto de los prototipos.⁹³³

La inutilidad de las protestas anteriores se hace obvia a través de la tolerancia de la iglesia papista hacia todo lo que completamente contradice esto en la vida eclesiástica. La iglesia papista no solo tolera las oraciones ante las imágenes, sino que incluso declara que las oraciones ante imágenes especiales son especialmente eficaces. En 1494 Alejandro VI publicó una oración que cuando se rezaba ante la imagen de Santa Ana, la madre de María, e incluso a María, debía rendir 10,000 años de indulgencia por los pecados mortales y 20,000 años de indulgencia por los pecados veniales. En una oración ante la imagen de la Verónica se dice:

Santa imagen impresa en una panoja, sálvanos de toda mancha, límpianos de faltas y únete a nosotros en asociación con los santos; llévanos a nuestra patria, oh afortunada figura, pura para ver el rostro, es decir, de Cristo.

De un crucifijo se dice: “La señal de la santa cruz me defiende de todo mal”.

Las pruebas papistas para la adoración de imágenes son tan tontas que uno duda de que tengan una intención seria. Algunos de los pasajes de prueba citados por los papistas para la adoración de imágenes son:

1. Éxodo 25:19. En el arca del pacto, dicen, había querubines, y cuando los sacerdotes invocaban ante el arca, necesariamente tenían que invocar también a los querubines del arca. Sin embargo, como los papistas deben admitir, los querubines no fueron puestos allí para ser invocados.
2. Salmo 99:5. Belarmino traduce el pasaje: “Adora el estrado de sus pies, pues es santo”. La traducción es incorrecta. Está correctamente traducida, “postraos ante el estrado de sus pies”. El estrado de Dios es la tierra. ¿Debería, según la doctrina papista, invocarse a la tierra?
3. Hebreos 11:21. La prueba aquí también depende de una traducción falsa. Belarmino traduce: “Adoraba a la cima de su bastón”. El pasaje solo dice que Jacob se apoyó en su bastón para adorar.

Las Escrituras prohíben la adoración de imágenes. Condena la idolatría de los paganos (Dt 7:25); condena la idolatría cuando encuentra aceptación en Israel (Dt 5:8,9; Is 40:18 ss.); simplemente la prohíbe (Ex 20:5). El Nuevo Testamento confirma la prohibición en el Éxodo 20 (1 Jn 5:21), porque εἰδωλον es ante todo un término para un ídolo.⁹³⁴

Oraciones por los muertos

⁹³² Ibid.

⁹³³ Vea Ibid., 4:55s.

⁹³⁴ Vea Ibid., 4:19s.

Los papistas también aprueban la práctica no bíblica de ofrecer oraciones por los muertos. Al igual que los papistas son Hugo Grocio, Calixtus, Horneius, etc. Los papistas declaran que la oración por los muertos les ayuda. Belarmino declara:

La oración ayuda a las almas de los difuntos de dos maneras; la primera manera es como un cierto trabajo laborioso y penal, y esto se puede tomar como una obra satisfactoria; la segunda manera que ayuda es obteniendo, que es el trabajo propio de la oración.⁹³⁵

Calixtus explica que, si la oración por los muertos tiene algún fruto, puede mejorar la suerte de los muertos.⁹³⁶

Los argumentos de los papistas a favor de la oración por los muertos son:

1. 2 Macabeos 12:44s., donde Judas Macabeo supuestamente ora por los muertos. Se puede decir en contra de eso: Primero, el pasaje en cuestión proviene de un libro apócrifo; segundo, hay que distinguir entre el hecho y la falsa exégesis de ello por parte del comentarista; tercero, no se puede llegar a una conclusión sin más a partir de un hecho y basar una doctrina en él; finalmente, si se quiere citar el pasaje como prueba, se demuestra mucho más de lo que los papistas quieren demostrar, ya que aquellos por los que el papa quiere que se hagan oraciones son solo los miembros ortodoxos de la iglesia romana en el llamado purgatorio; pero 2 Macabeos 12 trata de aquellos que murieron en pecados graves (idolatría), por lo tanto con aquellos que según la doctrina católica no están en el purgatorio y por los que los papistas no quieren que se hagan oraciones.

2. 1 Corintios 15:29. La expresión “son bautizados”, según los exégetas papistas, debe significar “estar apenado” (el bautismo de sufrimiento), y luego tanto como “los que voluntariamente se flagelan y ayunan” y mientras lo hacen “oran por los muertos”. Este argumento es en sí mismo la refutación más fuerte de la doctrina papista, ya que muestra a qué medidas desesperadas y qué tonterías deben aferrarse los papistas para apoyar su falsa doctrina.

Grocio produce el argumento de que Cristo critica muchas cosas, pero no la oración por los muertos. No la criticó simplemente porque no estaba en boga en ese momento.

Quenstedt muestra cómo las oraciones por los muertos pueden ser permitidas:

Con la Apología de la Confesión de Augsburgo no prohibimos las oraciones votivas, elogiosas, de felicitación y de agradecimiento por los muertos. Pero desaprobamos y rechazamos totalmente las oraciones en nombre de los méritos, satisfacciones y obtención de los muertos, por medio de las cuales y a causa de las cuales Dios dejó el castigo después de la culpa en la otra vida.⁹³⁷

Compañerismo unionista en la oración

⁹³⁵ Belarmino, op. cit., tom. II, de purgatorio, lib. II, cap. XVI, 1, p. 374.

⁹³⁶ Calixtus, *De extremo juicio*, p. 122, en Quenstedt, op. cit., cu. VII, antítesis, II, p. 378.

⁹³⁷ Quenstedt, op. cit., cu. VII, tesis, p. 377.

También se oponen a la doctrina bíblica de la oración todos aquellos que fomentan la comunión con los heterodoxos en la oración. Quenstedt dice que Adriano VI y los políticos modernos están incluidos aquí. Adriano incluso dijo: “Se permite a los creyentes orar con los incrédulos en sus templos, ocultar su fe y fingir en palabras y acciones tener otra religión”. Lo que permitieron, en circunstancias especiales, el enjambre de unionistas de cerca y de lejos, se convierte en lo único que corresponde a la fe correcta y sobre todo al amor verdadero, en aquello que ordena la fe viva y el amor cristiano. Por lo tanto, debe ser agradable a Dios participar en los cultos religiosos de los herejes. Esta mentalidad unionista, en la que las personas quieren unirse incluso renunciando a la verdad, se extiende como una gangrena en nuestros días, también en la iglesia luterana de nuestra tierra.

Quenstedt expresa lo contrario bíblico de todo el unionismo cuando dice:

El ortodoxo o bien debe mantenerse totalmente alejado del culto de los incrédulos y herejes (especialmente de los papistas), o bien, si desea estar presente entre ellos alguna vez, o se mantiene entre ellos por obligación, que se cuide de no parecer estar en connivencia con ellos... sino más bien, de alguna manera, ya sea de palabra o con acciones, que declare su desacuerdo con ellos.⁹³⁸

La única cosa que está de acuerdo con la palabra de Dios es abstenerse totalmente de la comunión de oración y la comunión de adoración con los herejes. Porque primero, debemos confesar a Cristo (Mt 10:32,33), y esta confesión incluye todo lo que la Escritura enseña sobre él, su persona, su oficio y su obra; y segundo, no debemos avergonzarnos de él y de su palabra (Lc 9:26; Mc 8:38). El compañerismo de oración y adoración con los heterodoxos contradice este deber. Además, debemos evitar todo tipo de mal (1 Ts 5:22), y así también el mal de que consideremos la comunión entre la luz y las tinieblas, la verdad y la mentira como correcta (contra 2 Co 6:14). Sin embargo, el que fomenta la comunión de la adoración con los herejes por lo menos da la apariencia de maldad.

Los defensores de la Unión prusiana alegan que todavía puede haber adhesión confesional en una comunidad unionista, y por lo tanto el unionismo no es sinónimo de indiferentismo. Pero eso es una total ilusión, ya que también la experiencia testifica suficientemente que con la Unión, la puerta y el portón se abrieron al indiferentismo. ¿Y cómo podría ser de otra manera? El presupuesto de toda unión es que la verdad de la Escritura, particularmente en la medida en que condena todo error, incluso el más pequeño, y advierte contra él como veneno para el alma, no fue seriamente afirmada. Tan pronto como esto sucede dentro de la unión, la verdad de la Escritura se termina.

Tesis 4

La santificación es necesaria en la medida en que pertenece a la naturaleza del verdadero cristiano; no es necesaria en el sentido de que la salvación dependa de ella, lo cual puede ser aún menos cierto, ya que incluso la verdadera santificación permanece imperfecta.

⁹³⁸ Ibid., tesis, p. 383.

Aquí tratamos las características de la santificación o de las buenas obras. Estas características son principalmente la necesidad, la veracidad, y la imperfección de la santificación. En el tratamiento de la renovación, Quenstedt enumera las siguientes características de la santificación: “Imperfección del sujeto responsable, continuación, aumento, disminución”;⁹³⁹ y en el tratamiento de las buenas obras especifica como “las condiciones de necesidad, imperfección y valor de las buenas obras que provienen de la fe”.⁹⁴⁰

En qué sentido son necesarias las buenas obras

La necesidad de la santificación y de las buenas obras se enseña clara y llanamente en la Escritura. Dios las quiere (1 Pe 1:16; 1 Ts 4:3), ha llamado con ese propósito (1 Ts 4:7), ya ha elegido para ese propósito (2 Ts 2:13; 1 Pe 1:2). La santificación pertenece al orden en que Dios lleva a la salvación (Heb 12:14). Por consiguiente, en la Escritura, Dios exige buenas obras como fruto necesario de la fe y de la comunión de fe con Cristo (Jn 15:5), y declara que estas no están ausentes donde gobierna el Espíritu (Gál 5:22), ya que son también la intención de Dios con la recreación espiritual del hombre (Ef 2:10; Tito 2:14). Finalmente, las buenas obras deben estar presentes aquí, según la Escritura, como la prueba necesaria de la fe (Stg 2:17), como algún día en la eternidad (Mt 25:31-46). Por lo tanto, las buenas obras son necesarias más allá de toda duda.

Sin embargo, la pregunta importante aquí es esta: ¿En qué sentido son necesarias las buenas obras? Esta pregunta se debe responder con nuestros antiguos dogmáticos que son necesarias:

1. Por la necesidad del mandato. Dios las ordena y las exige (Mt 5:16). Según esto, las buenas obras o la santificación no son adiafóricas, que se pueden hacer o dejar de hacer. Tampoco hay que pensar en ellas como algo extorsionado, pues el mandato de Dios no es coacción. Lo que Dios quiere no se obtiene de los cristianos por la fuerza, sino que se hace voluntariamente en deleite sobre el mandamiento por medio del amor (Sal 1:2,3; Ro 12:13; 2 Co 2:7). Quenstedt escribe:

Las buenas obras no son adiafóricas ni arbitrarias, sino que son enteramente necesarias para toda persona que es regenerada, no por la necesidad de la coacción. Porque las buenas obras deben ser espontáneas y voluntarias, no constreñidas.⁹⁴¹

2. Por la necesidad de la deuda. Lo que Dios exige, el hombre está obligado a hacer. Heerbrand escribe:

Sin embargo, se dice con razón que las buenas obras son necesarias, porque no somos libres para hacerlas u omitirlas, sino somos deudores, y por eso es necesario que las hagamos.⁹⁴²

⁹³⁹ Ibid., parte III, cap. XI, secc. I, tesis XIV, p. 636,

⁹⁴⁰ Ibid., parte IV, cap. IX, secc. I, tesis X, p. 308.

⁹⁴¹ Ibid., tesis X, nota

⁹⁴² Heerbrand, op. cit., *de bonis operibus*, p. 250.

3. Por la necesidad de orden y sucesión. Si se produce la regeneración, no puede faltar la santificación. Ambos son arreglos de Dios (Jn 15:5; Ro 6:22). Es la necesidad de la conexión natural que de la justificación y la regeneración siguen la santificación y las buenas obras, que una persona que alcanza la salvación también hace buenas obras. Gottfried Hoffmann expresa esto muy bien:

De las palabras del apóstol: “la santidad, sin la cual nadie verá al Señor” (Heb 12:14), no se deduce más que la necesidad de la santidad de vida por medio de un atributo de la persona que se salva, pero no por un medio causal menos principal.⁹⁴³

4. Por la necesidad de la presencia. Donde faltan la santificación y las buenas obras, también debe faltar la fe (Mt 7:17).

Puesto que la necesidad de santificación no se refiere ni al logro, ni a la conservación del estado de gracia, ni al logro de la salvación, porque entramos en el estado de la gracia por la gracia (Ef 2:5; 1 Ti 1:16; 2 Ti 1:9; Flp 1:6; 1 Pe 2:24), somos mantenidos en el estado de gracia por la fuerza de la gracia (Flp 1:6; 2 Tes 3:3), y alcanzamos la justicia y la vida no por obras sino por la fe en la gracia (Mc 16:16; Jn 3:16; 5:24; Hch 15:11; Tit 3:5), por lo tanto esta frase es falsa: “Las buenas obras son necesarias para la salvación”.

Nuestras confesiones enseñan eso,⁹⁴⁴ al igual que nuestros dogmáticos. Calov escribe:

Aunque las buenas obras no son arbitrarias sino necesarias por mandato de Dios, sin embargo, de ninguna manera puede decirse que sean necesarias para la salvación, ni como mérito, ni como causa, ni como medio, ni como condición o como causa *sine qua non*, ni en ningún otro aspecto. Esto se comprueba en Efesios 2:8, donde la causa eficiente es *χρηστότης, ἔλεος, χάρις*, y en Tito 3:5 donde se excluyen explícitamente las buenas obras. Pero las cosas que están excluidas no son necesarias.⁹⁴⁵

Heerbrand escribe:

¿Qué piensas de la proposición: Las buenas obras son necesarias para la salvación? Si se entiende como la causa eficiente o el mérito, y por lo tanto para obtener la salvación, es simplemente impía y condenable.⁹⁴⁶

Antítesis

Los oponentes a la doctrina bíblica de la necesidad de la santificación y las buenas obras incluyen:

1. Los antinomianos que niegan la necesidad del mandato. Ellos alegan que solo niegan la necesidad de la coacción y afirman que es voluntaria. Sin embargo, ya que ellos han querido expulsar la ley de la iglesia, ellos niegan la necesidad del

⁹⁴³ Gottfried Hoffmann, *Synopsis, theol.*, de sanctificatione, p. 771.

⁹⁴⁴ FC DS IV:21-36, *Libro de Concordia*, pp. 598-601.

⁹⁴⁵ Calov, *Apodixis*, art. fidei, de bonis operibus, § XXXIV, pp. 319s.

⁹⁴⁶ Heerbrand, op. cit., p. 249.

mandato, porque si la ley es abolida, entonces el mandamiento es abolido, y así se suprime la necesidad, sobre la base del mandato de hacer buenas obras”.⁹⁴⁷

2. Los papistas que declaran que las obras son necesarias para la salvación. Con ellos es el resultado necesario de la identificación de la justificación y la santificación.

Los papistas toman su prueba primero de Mateo 5:20. De acuerdo con esto dicen que “en esa clase de justicia de la que habla Cristo, una justicia más abundante” es necesaria para la salvación; por lo tanto, lo que se necesita es solamente una mejor justicia legal que la de los fariseos. Respuesta: De la declaración de que con la justicia farisaica fingida nadie entra al cielo, no se deduce que las buenas obras son necesarias para la salvación. Los papistas además buscan cubrirse con Mateo 19:17: “Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos”. Respuesta: Al Señor se le preguntó aquí según la ley (“¿Qué debo hacer?”), y por eso también responde según la ley. Belarmino construye este argumento a partir de Romanos 10:10:

Aquello sin lo cual la fe no es suficiente para la salvación es necesario para la salvación; pero en los adultos sin confesión la fe no es suficiente; por lo tanto, en los adultos la confesión es necesaria para la salvación.⁹⁴⁸

Nuestros dogmáticos tratan de debilitar este argumento, el cual parece bastante justificado según el pasaje, al tomar ὁμολογεῖν no sobre la confesión de fe sino sobre la predicación del evangelio. Quenstedt escribe:

Si el apóstol, al hablar de la confesión, entendió el acto de fe que se cree, o esa doctrina celestial, es decir, la predicación y la profesión de la palabra del evangelio tanto en público como en privado, entonces hay una refutación inadecuada en el argumento papista, porque la ὁμολογία no es considerada como el resultado de la fe y de nuestra obra, sino como el medio y el órgano divinamente dispuesto para producir, promover y aumentar la fe.⁹⁴⁹

Después quiere demostrar que “las palabras ὁμολογία y ὁμολογεῖσθαι se toman de la proclamación y contemplación del evangelio, ya sea que se enseñe públicamente o se recuerde en privado”. Chemnitz, Weller, Mentzer, Feuerborn, y Gerhard buscan refutar el argumento papista de una manera similar.

Esta exégesis es difícilmente aceptable. Quenstedt concede que uno no hace justicia al pasaje tomando ὁμολογεῖν como “predicación” cuando añade a la “proclamación” “y a la contemplación” y a “enseñó” “recordó”. Incluye en ὁμολογεῖν el uso apropiado, de modo que se convierte en sinónimo de πιστεῦειν. Tomar ὁμολογεῖν puramente como predicación (lo cual Quenstedt sabiamente no hace) le daría el significado inadmisibles, especialmente en Romanos 10:9: “Si alguien predica con su boca que Cristo es el Señor, y cree que Dios lo resucitó, será salvo”. Esto haría que el trabajo de la predicación fuera necesario para la salvación junto con la fe. La solución de toda la dificultad radica en tomar correctamente los εἰς en ambas partes de 10:10. Los εἰς no deben ser tomados como finales sino como consecutivos. Lo que se cree con el corazón resulta en justicia; lo que se confiesa con la boca resulta en salvación. Las Escrituras enseñan que creer y

⁹⁴⁷ Vea FC DS IV:38-40, *Libro de Concordia*, p. 602.

⁹⁴⁸ Belarmino, op. cit., tom. IV, de justific., i, lib. IV, cap. VII, 12, p. 529.

⁹⁴⁹ Quenstedt, op. cit., parte IV cap. IX, secc. II, cu. V, *obj. dial.*, 8. 336.

confesar realmente tienen tal resultado, como Pablo amplía en 10:11-13. Ahora bien, no se puede deducir del pasaje si la fe y la confesión son necesarias y de qué manera, ya que solo dice que creer y confesar tienen como resultado la salvación. Sin embargo, todo el resto de la Escritura dice que la fe y la confesión son necesarias y de qué manera. La Escritura dice que la fe es necesaria como el ὄργανον ληπτικόν de la justicia, sin la cual no se puede tener la justicia que vale ante Dios y así la salvación. Consecuentemente, es bíblico que la fe es necesaria para la salvación. Sin embargo, la Escritura dice que la confesión es necesaria para un cristiano solo por razón de ser un atributo, no que sea necesaria para la salvación. Por lo tanto, es contrario a la Escritura decir que la confesión es necesaria para la salvación. Chemnitz habla en esta línea cuando dice sobre la frase “La confesión se hace para la salvación”:

Así la expresión “para salvación” no siempre indica la causa por la cual una persona recibe esta salvación, sino puede referirse a la ordenanza de Dios [así está tomando εἰς consecutivamente como arriba] por la cual él logra nuestra salvación en ciertos pasos y puede referirse a cómo procedemos de un paso al siguiente.⁹⁵⁰

Además de Romanos 8:13 y 1 Corintios 9:24 los papistas alegan especialmente Hebreos 10:36 para probar su declaración, “Las buenas obras son necesarias para la salvación”. Aquí heredar la promesa se hace dependiente del cumplimiento de la voluntad de Dios, que, según toda la exposición (10:19-34), es que no tiremos nuestra παρηρησία, nuestra confianza creyente en Cristo (10:35). Para eso, es necesaria la paciencia, mejor la perseverancia (10:36), porque el Señor todavía no está presente, aunque vendrá pronto (10:37). Por lo tanto, la paciencia, ὑπομονή, aquí no es soportar la aflicción (así dicen los papistas) sino persistir con referencia a algo muy definido, a saber, la fe.

Además de los papistas, también los calvinistas han defendido esta frase: Las buenas obras son necesarias para la salvación. Así, Piscator dice en Lucas 2:28: “Las buenas obras son necesarias para la salvación por la necesidad de medios y condiciones sin los cuales no hay justicia ni salvación,”⁹⁵¹ y Zanchius dice: “Las buenas obras son la causa instrumental de la salvación y del goce de la vida eterna.”⁹⁵²

Los socinianos y arminianos abogan muy decididamente por esta doctrina no bíblica, al igual que el luterano Georg Major y sus seguidores.

La Escritura no apoya la doctrina de la necesidad de las buenas obras para la salvación, sino la rechaza decididamente, no solo estableciendo la fe como la única cosa necesaria por parte del hombre (Mc 16:16; Jn 3:15; Hch 16:31 y otros), sino también excluyendo explícitamente las obras en esta conexión (Ro 3,4; Gál 2; Ef 2).

La santificación es genuina pero imperfecta en esta vida

La necesidad de la santificación y de las buenas obras para la salvación se puede considerar tanto menos porque la santificación y las buenas obras siempre permanecen imperfectas en los cristianos. La santificación debe ser siempre genuina (*vera*), y la es. El cristiano es realmente santificado cuando constantemente se despoja del viejo Adán y

⁹⁵⁰ Chemnitz, *LT*, 2:592.

⁹⁵¹ Vea Quenstedt, op. cit., antítesis III, p. 331.

⁹⁵² Zanchius, *De natura Dei*, lib. V, cap. 2, cu. 3, en Quenstedt, op. cit.

se viste del nuevo hombre, porque esa es la esencia de la santificación. Y cuando el cristiano como creyente hace sus obras según la norma de Dios, entonces son genuinamente buenas, específicamente por la constante cobertura de todas las deficiencias por el perfecto mérito de Cristo (*forma relata bonorum operum*).

Sin embargo, esta genuina santificación ciertamente debe distinguirse de la perfección de la santificación, así como las obras verdaderamente buenas deben distinguirse de las obras perfectamente buenas. Mientras que la Escritura concede al creyente la realidad de la santificación y las obras verdaderamente buenas, lo priva de la perfección en ambas partes (Sal 19:12; Stg 3:2; 2 Co 4:16). Por consiguiente, el progreso constante en la santificación es la forma de una verdadera vida cristiana. Siempre tienen que confesar con Pablo (Flp 3:12,13) que no han llegado a la perfección y tampoco lo harán hasta el fin, por el pecado que se aferra a ellos, que excluye toda perfección (Ro 8:3; 7:21; Heb 12:1).

Que ningún cristiano puede llegar a la santificación perfecta y al cumplimiento de los mandamientos y así a la justicia ya se declara en la doctrina bíblica de la fe en el sufrimiento y mérito de Cristo como el único camino para la justicia válida (Ro 3:28) en virtud de la imputación de esta fe para justicia (Ro 4:3,5). Si alguien pudiera alcanzar la santidad perfecta por medio de la santificación, y por lo tanto por medio del cumplimiento de la ley, entonces Romanos 3:20,28; Gálatas 2:16; y el Salmo 143:2 se derrumbarían. Todo esto también atestigua que las obras genuinamente buenas nunca son obras perfectamente buenas.

Antítesis

Los que se oponen a este punto son los papistas, socinianos, arminianos, weigelianos, schwenkfeldianos, anabaptistas y sectas modernas como los bautistas, metodistas, etc.

Los papistas abogan sobre todo por la proposición de que un cristiano puede ser perfectamente santo. El Concilio de Trento condena a todos los que declaran que el cumplimiento perfecto de la ley es imposible para los creyentes:

De aquí consta que se oponen a la doctrina de la religión católica los que dicen que el justo peca en toda obra buena, a lo menos venialmente.⁹⁵³

CAN. XVIII. Si alguno dijere, que es imposible al hombre aun justificado y constituido en gracia, observar los mandamientos de Dios; sea excomulgado.⁹⁵⁴

CAN. XXV. Si alguno dijere, que el justo peca en cualquiera obra buena por lo menos venialmente... sea excomulgado.⁹⁵⁵

Belarmino declara:

En segundo lugar (los católicos confiesan) que las obras de los justos son simple y absolutamente [por lo tanto no solo *forma relata*] justas y de esa

⁹⁵³ Chemnitz, *ECT*, 1:615; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁹⁵⁴ *Ibid.*, 1:617. <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁹⁵⁵ *Ibid.*, 1:617,618; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

manera también perfectas, aunque no en esa perfección que no puede aumentar y que a veces no tiene algunas obras malas mezcladas con las buenas obras.⁹⁵⁶

Belarmino⁹⁵⁷ cita varios pasajes de la Escritura para demostrar la posición papista:

1. Job 1:22 y 2:3. Respuesta: El primer pasaje solo dice que Job en su primera aflicción no pecó por murmurar contra Dios; ni este versículo ni el veredicto de Dios (2:3) dice que Job estaba completamente sin pecado ni siquiera que su paciencia y sumisión estaban sin ninguna deficiencia, ni que él mismo estuviera perfectamente santificado. Que las acciones correctas de Job fueron totalmente intachables no está en absoluto ahí.
2. Salmo 7:8. David ciertamente apela aquí a su justicia e integridad, pero estas consistían en su confianza en la fe en la gracia de Dios (vea 7:1), mientras que los impíos desprecian a Dios y su gracia. El mismo David se confiesa como un pobre pecador (Sal 19:12; 32:5; 51:3-6; 38:4), al igual que el “santo” Job (Job 42:3,6).

Otros argumentos papistas son:

1. Hebreos 12:14. Este pasaje solo dice que los cristianos deben aplicarse seriamente a la obra y a la actividad de la santificación; no dice que deben haber llegado a ser y ser perfectos en esta obra.
2. 1 Juan 3:9. Es verdad que el hombre nacido de Dios, es decir, el nuevo hombre, no peca, pero el nuevo hombre no está solo en el hombre, porque también el viejo Adán está allí. El hecho de que Juan no hable de la total impecabilidad del cristiano se desprende del contexto (vea 1:8-2:2).
3. 1 Juan 4:12. Solo el terrible engaño de que el amor perfecto, es decir, el amor de todo corazón, etc., sea realmente posible en un cristiano, y la miserable exégesis de las sectas, que no reconoce que el ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη | (4:11) no es nuestro amor por Dios sino el amor de Dios por nosotros, podrían tomar este pasaje como prueba.

Más que en la Escritura, las sectas modernas como los bautistas y los metodistas encuentran su apoyo en argumentos racionales, tales como se desarrollan en sus periódicos (Apologet-Botschafter). Entre otras cosas, dicen: Si alguien niega la santificación perfecta, entonces debe admitir que Dios no puede efectuarla, o declarar que Dios no quiere efectuarla. Respuesta: Con la misma validez, uno podría afirmar que Dios debe destruir al diablo, porque si no lo hace, entonces no puede o no quiere. Sin embargo, no es autoritativo nuestro veredicto aquí sobre lo que Dios puede y quiere hacer sino simplemente la revelación de Dios, Debemos someternos a la revelación de Dios y considerar lo que Dios ha establecido como absolutamente correcto y como algo que sirve a la gloria de Dios. Nos basta con saber que nuestra santificación permanece imperfecta, no por alguna deficiencia de parte de Dios sino por parte del hombre. Escribe Hoffmann:

⁹⁵⁶ Belarmino, op. cit., cap. X, 7, p. 533.

⁹⁵⁷ Ibid., cap. XV, p. 539.

Hülsemann⁹⁵⁸ discute vigorosamente la imperfección de la renovación en esta vida: Sin embargo, cuando Dios está de acuerdo con el hombre para la santificación como causa principal, Dios no produce nada imperfectamente o no falla en la producción de la perfección; porque su poder absoluto para realizar la santificación del hombre no disminuye, y lo único que disminuye es que el poder de Dios está limitado por la receptividad del hombre que sufre en esta vida, por lo que sucede que la santificación en esta vida nunca es perfecta, no por una falla en la causa principal (Dios), sino en la causa próxima (el hombre).⁹⁵⁹

Además, establecer la santificación perfecta aboliría la expiación vicaria de Cristo y la justificación por medio de la imputación, porque la salvación sería debida a los que son perfectamente santificados por su propio mérito (Ro 4:4). El mérito de Cristo puede ser necesario para que una persona alcance la santificación perfecta (de hecho, así lo enseñan los papistas y las sectas), pero no sería necesario para él para el logro final de la salvación. ¿Qué necesidad habría en la corte de una justicia imputada si el hombre tuviera una justicia perfecta e inherente? Ante tales objeciones, los papistas y las sectas inmediatamente se ponen de acuerdo y explican que por santificación perfecta ellos entienden solo una absoluta impecabilidad. Así, por ejemplo, el sociniano Schmalz escribe:

Hay una doble consideración de la perfección en la piedad; la primera es la perfección absoluta cuando alguien nunca peca, ni siquiera una vez; la segunda es la perfección comparativa cuando alguien no ha contraído el hábito de pecar, o no ha persistido nunca en ningún pecado ni persiste. La primera perfección, ya que no es absolutamente necesaria para la salvación, tampoco es necesaria y absolutamente exigida a las personas ahora bajo el Nuevo Testamento... Pero la segunda perfección, ya que es totalmente necesaria para la salvación, es absolutamente requerida de todos.⁹⁶⁰

A través de tales declaraciones los papistas, socinianos y sectas revelan que no entienden correctamente ni el pecado ni la santidad.

Cuando la gente convierte el pecado en un defecto muy insignificante, como lo hacen los papistas, los socinianos, las sectas y muchos teólogos modernos después de Schleiermacher, o solo consideran como pecado los vicios groseros y la aceptación de los placeres carnales o consideran como asiento del pecado solo la sensualidad o incluso la corporeidad, en lugar de reconocer como asiento del pecado el corazón y toda la vida espiritual del hombre; cuando la gente considera la santidad exigida por Dios como honorabilidad externa, abstinencia de toda clase de cosas no prohibidas (como hoy en día las sectas ven con frecuencia el epítome de la santidad en la abstinencia de licor, tabaco y cosas similares), y el bullicio externo sobre las horas de oración, los ejercicios devocionales, etc., entonces, es cierto, el logro de la santificación perfecta no es una obra especialmente difícil. Pero según la palabra de Dios, la santificación significa sobre todo que ya no está activo en nosotros ni el más mínimo deseo carnal (Ex 20:17; Ro 7:7; 1 Pe 1:15,16; Mt 5:48).

⁹⁵⁸ Hülsemann, *Prael. ad. F. C.*, p. 590.

⁹⁵⁹ Hoffmann, *op. cit.*, § V. p. 769.

⁹⁶⁰ Schmalz, *Contra Franz.*, p. 176, en Quenstedt, *op. cit.*, cu. III, antítesis II, p. 323.

“Recompensas” por hacer buenas obras

El Señor concede una recompensa (1 Ti 4:8; Mt 25:34s.) por la santificación y las buenas obras, aunque son imperfectas, así que Dios las valora; por eso los dogmáticos ponen justamente el mérito como condición de las buenas obras; Quenstedt lo hace, como ya se ha visto. Como es evidente que las obras solo tienen tal mérito por el mérito de Jesucristo, que cubre todas sus imperfecciones, el premio no es uno en sentido estricto, sino un premio de gracia asignado sin mérito. Además, puesto que el cristiano ya tiene la salvación por medio de un don por medio de la fe en el que hace buenas obras, la salvación misma no puede ser la recompensa de gracia sino solo una medida definida de la gloria relacionada con la salvación. Quenstedt dice sobre 1 Timoteo 4:8:

Así como esta vida presente no se conoce por medio de la vida venidera, que ciertamente no sucede por la piedad sino solo por la gracia absoluta de Dios, y como la recompensa de esta vida, así esta vida eterna no se conoce por medio de la vida venidera, sino solo por las recompensas accidentales de la vida eterna.⁹⁶¹

Antítesis-justicia por las obras papista

Los papistas se oponen a esta doctrina bíblica con su doctrina del mérito de las obras. El Concilio de Trento expresa esta doctrina antibíblica de manera clara y sencilla:

CAN. XXXII. Si alguno dijere, que las buenas obras del hombre justificado de tal modo son dones de Dios, que no son también méritos buenos del mismo justo; o que este mismo justificado por las buenas obras que hace con la gracia de Dios, ...no merece en realidad aumento de gracia, la vida eterna, ni la consecución de la gloria si muere en gracia, como ni tampoco el aumento de la gloria; sea excomulgado.⁹⁶²

Esta falsa doctrina ya ha sido refutada en la discusión de la necesidad de las buenas obras (vea Ro 4:4,5; 11:6; Ef 2:8; 2 Ti 1:9).

Los argumentos de los papistas de que las buenas obras son meritorias, aparte de los argumentos de la razón, son:

1. Mateo 5:12. El pasaje ciertamente habla de recompensas, pero no de méritos.
2. Mateo 16:27: “Entonces pagará a cada uno conforme a sus obras” (κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ = según sus obras). Sin embargo, hay una gran diferencia entre “según las obras” y “a causa de las obras”. Que es una falsa exégesis tomar κατὰ τὴν πρᾶξιν en el sentido de “por causa de las obras” se muestra en 2 Timoteo 1:9 (οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν). Y cuando Dios, por un lado, reparte a los incrédulos la condenación que proviene de la incredulidad según la medida de sus obras, y, por otro lado, por gracia da a los creyentes varias recompensas por buenas obras para la salvación heredada

⁹⁶¹ Quenstedt, op. cit., parte IV, cap. IX, secc. I, tesis X, nota, p. 309.

⁹⁶² Chemnitz, ECT, 1:618; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

por la fe, eso no prueba la doctrina papista de que la salvación se merece por medio de las obras.

3. Mateo 20:8: “Págalos el jornal”. Respuesta: El denario no puede ser la vida eterna, porque hasta los murmuradores que el Señor rechaza lo reciben. Toda la parábola enseña precisamente por la distribución del mismo denario a todos, que son tan diferentes según las obras, que en el reino de los cielos ningún mérito tiene valor.

4. Mateo 25:34 ss.: “Tomad vuestra herencia... Porque tuve hambre y me disteis de comer”. Friedlieb responde a este argumento: “La partícula 'porque' no es causal sino silogística, por la cual se describe no la causa de la vida eterna sino la naturaleza de los elegidos”.⁹⁶³ Así como regla general dicen todos los dogmáticos. El γάρ es capaz de diferentes explicaciones, y la correcta debe determinarse a partir de todo el contexto del pasaje. Este muestra que no se habla de mérito verdadero. Hay que tomar el γάρ aquí exegéticamente como explicativo, como en tantos otros pasajes. Tal vez podría ser parafraseado: Os he puesto a mi derecha como ovejas, como los bendecidos por el Padre y herederos del reino, y esto es correcto, porque vuestras obras han hecho evidente que sois mis ovejas.

5. Belarmino apela además a los pasajes que hablan de la justicia compensatoria de Dios (2 Tes 1:6,7; 2 Ti 4:8; Heb 6:10) y concluye: “Porque es dada de la justicia, es dada del mérito”. En la refutación Quenstedt dice:

Es recompensado por la justicia, ciertamente por la justicia de Dios, porque Dios es justo, no los creyentes, porque los creyentes son justos, pero no por su propio mérito.⁹⁶⁴

En todos esos pasajes la justicia de Dios es como su fidelidad. Él ha prometido misericordiosamente dar vida eterna a aquellos que perseveren en la aflicción hasta el final. Ahora es justo y actúa según su promesa a los que perseveran hasta el final (cf. 1 Jn 1:9).

6. Además, se citan como pruebas Mateo 19:17 y 1 Timoteo 4:8. Los pasajes no son del mismo tipo. En Mateo 19:17 el Señor simplemente habla según la ley, mientras que 1 Timoteo 4:8 habla de los creyentes. Cuando en el primer pasaje el punto es lo que en sentido estricto debe hacerse para ser salvo, entonces esto es ciertamente cumplir los mandamientos, lo cual nadie puede hacer. Por otro lado, lo que se promete a la piedad es pura gracia.

7. Un argumento racional muy habitual de los papistas es que las buenas obras deben merecer la salvación si las malas obras merecen la condenación, “de causas opuestas hay consecuencias opuestas”. Respuesta: Se acostumbra a responder que este principio no siempre es válido; el calor del verano endurece (ladrillos), pero el frío del invierno no los ablanda. Entonces también se responde que las obras malas son perfectamente malas, pero las buenas obras no

⁹⁶³ Friedlieb, op. cit., de bonis operibus, cu. 8, 8, p. 738.

⁹⁶⁴ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. VI, *obj. dial.* IX, p. 347.

son perfectamente buenas, por lo tanto, uno no está tratando con opuestos puros. Pero este tipo de sacar conclusiones es malo, y ha llevado a mucho pecado en la dogmática. Se debe contestar simplemente al argumento papista que la Escritura hace declaraciones acerca de las causas de la salvación y de la condenación, las cuales no son de ninguna manera como las conclusiones normales de un lado al otro. Aquí no se debe sacar ninguna conclusión sino solo aceptar la palabra de Dios.

Tesis 5

La meta de la santificación es la gloria de Dios; el fruto de la santificación son las buenas obras.

Es cierto, la Escritura no dice en tantas palabras que la meta de la santificación es la gloria de Dios; pero sí dice que la meta de toda la obra de la gracia es la gloria de Dios (Ef 1:6,12,14), que nosotros los cristianos debemos hacer todo para la gloria de Dios (1 Co 10:31; Col 3:17), y que nuestras buenas obras deben resultar para su gloria (Mt 5:16).

Las buenas obras ya fueron expuestas por Chemnitz como el fruto de la santificación. Cuando clasifica los diversos pasajes que tratan de la santificación, dice: “Algunos [pasajes de la Escritura] se refieren a los efectos de la renovación tales como ‘buenas obras’, ‘culto a Dios’, ‘los frutos del Espíritu’”.⁹⁶⁵ Nuestras confesiones también hablan así:

Luego una vez que la persona es justificada, es también renovada y santificada por el Espíritu Santo, y de esa renovación y santificación surgen después los frutos en forma de buenas obras.⁹⁶⁶

Así se ha convertido en la forma doctrinal habitual de los dogmáticos especificar las buenas obras como el fruto de la santificación. Quenstedt las enumera tanto como meta y como fruto de la santificación. Él dice:

La meta (de la renovación) de parte de Dios es su gloria (Mt 5:16; 1 Pe 2:12), por nuestra parte son las buenas obras (Ro 4:2,4,6; Ef 2:10; 4:22; Gál 5:22)... El resultado inmediato de la renovación es la restauración de la imagen divina, o la santidad inherente; el resultado mediato son las buenas obras, que por razón de la intención son la meta de la renovación, por razón de la ejecución son su resultado.⁹⁶⁷

Ahora bien, no hay ningún pasaje de la Escritura (con la posible excepción de Jn 15:5) que hable de santificación y de buenas obras en tal conexión, que las obras se establezcan como el efecto pretendido. La Escritura llama a las obras los frutos (1) de todo el hombre, tanto en referencia a los impíos como a los justos, e incluso a la totalidad de las personas (Os 10:1; Mt 7:16-19; Is 27:6; Jer 17:8; Sal 1:3; Eze 47:12; Mt 21:43; Mc 4:20; Lc 8:15; 13:6,7,9; Jn 15:2,4,5,8; Ro 7:4), (2) de los creyentes (Ro 7:4), (3) del evangelio (Stg 3:17), (4) del Espíritu (Gál 5:22; Ef 5:9), (5) de la justicia (Flp

⁹⁶⁵ Chemnitz, *LT*; 2:574.

⁹⁶⁶ FC DS III:41, *Libro de Concordia*, p. 590.

⁹⁶⁷ Quenstedt, op. cit., parte III, cap. XI, secc. I, tesis XLXII, p. 635.

1:11), (6) del castigo, por tanto de la cruz (Heb 12:11), pero no de la santificación. Incluso los pasajes citados por Quenstedt hablan poco de las buenas obras como la meta de la santificación, ni tampoco produce un pasaje que describa las buenas obras como el fruto de la santificación. Más bien, la santificación y las buenas obras se equiparan como frutos (compare Flp 1:11 con Ro 6:22).

Sin embargo, el hecho de que el hombre es santificado por el Espíritu Santo, es decir, hecho capaz de despojarse del viejo Adán y revestirse del nuevo hombre, puede ser considerado como una condición interna, y entonces las buenas obras individuales pueden ser consideradas como frutos o resultados de esta condición. (Por cierto, uno nunca se quita el viejo Adán de manera abstracta, sino siempre solo en la forma de un pecado definido, y lo contrario es cierto con el nuevo hombre). Gottfried Hoffmann establece en estas palabras la presentación dogmática de las buenas obras como el fruto de la santificación: “Los frutos de la santificación (considerados como una cualidad inherente) son las buenas obras que han venido de la fe”.⁹⁶⁸

También hay que decir, según los abundantes pasajes de la Escritura sobre las buenas obras, que por el nombre “obras” deben entenderse no solo las obras en el sentido estricto, es decir, las acciones agradables externamente, sino también las emociones internas. Friedlieb escribe: “Por lo tanto, las buenas obras son acciones del hombre regenerado, tanto internas como externas, definidas por Dios en la ley”.⁹⁶⁹ Esto se muestra en Gálatas 5:22, donde incluso las emociones puramente internas se enumeran como frutos, es decir, como obras.

Lo que son verdaderamente buenas obras

Además, las buenas obras son solo aquellas obras que Dios prescribe, no las que son inventadas por los hombres (Dt 12:8,32). Con estas obras autoinventadas uno sirve a Dios en vano (Mt 15:9; Isa 1:11,12; Col 2:23). No se pueden hallar mejores obras que las prescritas por Dios. Dios no solo prescribe las buenas obras, sino que también las produce, y solo cuando son producidas por él son buenas.

Dios es nombrado en general como el que efectúa las obras (2 Co 9:8; Ef 2:10; 2 Ts 2:16,17; Heb 13:21), también especialmente Cristo (2 Ts 2:16,17; Heb 13:21), y el Espíritu Santo (Gál 5:22) que nos llena de conocimiento, sabiduría y entendimiento, y así nos hace fructíferos para buenas obras (Col 1:9,10). El último pasaje también señala los medios usados por el Espíritu, es decir, la palabra, porque el Espíritu nos da sabiduría y entendimiento por medio de la palabra. Sin embargo, también hay testimonios explícitos de que la palabra es el medio para producir buenas obras (Tit 3:1; vea 2:11-15; 3:8; especialmente 2 Ti 3:16,17).

No en todo hombre, sino solo en el regenerado, el Espíritu produce buenas obras por medio de la palabra (Ef 4:24; 2:10; Gál 5:6). El hombre natural es un árbol malo y solo produce frutos malos (Mt 7:17), y antes de su regeneración no puede hacer nada bueno (Jn 15:5) sino solo el mal (Heb 11:6; Ro 14:23; Tit 1:15). Ahora bien, puesto que ni siquiera el hombre regenerado es completamente tal, sino que el viejo hombre se adhiere a todo hombre regenerado, ningún cristiano produce obras absolutamente

⁹⁶⁸ Gottfried Hoffmann, op. cit., de bonis operibus, § VII, p. 773.

⁹⁶⁹ Friedlieb, op. cit., de bonis operibus, p. 727.

buenas. Toda buena obra está manchada. Esa es la experiencia de todos los cristianos (Ro 7:21). Por eso las obras de los regenerados según la ley no se llaman simplemente buenas obras, como si fueran eso en sí mismas, sino que son llamadas buenas obras por la conexión de todo el hombre cristiano con Cristo y por la imputación de los méritos de Cristo que se extienden a las obras. Escribe Quenstedt:

Se llaman buenas [obras], no absolutamente, sino de su clase, no por el valor interior de quien las hace, sino por la perfección del mérito infinito de Cristo que cubre perfectamente todas las imperfecciones de nuestras obras. Nota: Las obras del regenerado consideradas en sí mismas no son perfectamente buenas, sino que están contaminadas con la sucia mancha del pecado; pero en Cristo son perfectamente buenas.⁹⁷⁰

En sí mismas y aparte de las personas (así consideradas absolutamente), la esencia de las buenas obras es el acuerdo total con la ley de Dios. Friedlieb escribe: “La forma de las buenas obras consideradas absolutamente es la más exacta conformidad con la ley de Dios”.⁹⁷¹ Si estas obras se consideran en forma absoluta, entonces ninguna obra es buena; solo son buenas por la relación del cristiano con Cristo, en la medida en que todas las imperfecciones están cubiertas por el mérito de Cristo. La relación con Cristo, que el cristiano es justificado y vive en Cristo, en otras palabras, la fe es lo que hace que las buenas obras de los cristianos sean buenas obras, o la fe es la esencia de las buenas obras (Heb 11:6). Los dogmáticos lo expresan en el sentido de que atribuyen a las buenas obras una forma relacionada, que ellos llaman fe. Friedlieb escribe:

Por lo tanto, hemos querido decir, cuando hemos establecido que la fe es la esencia (*forma*) de las buenas obras, que Cristo el Mediador apprehendido por la fe restauró tanto al hombre como a sus obras como aceptables para Dios.⁹⁷²

Quenstedt escribe:

La esencia (*forma*) de las buenas obras es por un lado absoluta, por otro lado, relacionada. La esencia absoluta o contenido esencial es ἐννομία, o su armonía y conformidad con la ley de Dios, así como el contenido esencial de lo opuesto a las buenas obras, el pecado, es ἀνομία, o ausencia de conformidad con la ley... Pero la esencia relacionada con el placer divino es la fe justificante (Ro 14:23; Heb 11:6).⁹⁷³

Por lo tanto, en el mundo antiguo seguía siendo una doctrina ofensiva el hecho de que una persona no regenerada no puede hacer buenas obras, ya que carece tanto de la forma absoluta como de la forma relacionada de las buenas obras (Heb 11:6; Ro 14:23). Esta es la enseñanza de nuestras confesiones⁹⁷⁴ y de nuestros dogmáticos. Quenstedt dice: “Las obras de los no regenerados, hechas sin fe y sin la gracia de Dios, no son verdaderamente buenas ni agradables a Dios”.⁹⁷⁵

⁹⁷⁰ Quenstedt, op. cit., parte IV, cap. IX, secc. I, tesis III, p. 306

⁹⁷¹ Friedlieb, op. cit., p. 729.

⁹⁷² Ibid., p. 729.

⁹⁷³ Quenstedt, op. cit., tesis VII, p. 307.

⁹⁷⁴ FC DS IV:8, *Libro de Concordia*, p. 596.

⁹⁷⁵ Quenstedt, op. cit., secc. II, cu. I, tesis, p. 312.

Antítesis romanas— obras de los no regenerados

En oposición a esto, una vez más, están los papistas con su doctrina de que los no regenerados pueden hacer buenas obras que tienen un *méritum de congruo*. El Concilio de Trento dice:

CAN. VII. Si alguno dijere, que todas las obras ejecutadas antes de la justificación, de cualquier modo que se hagan, son verdaderamente pecados, o merecen el odio de Dios; o que con cuanto mayor ahinco procura alguno disponerse a recibir la gracia, tanto más gravemente peca; sea excomulgado.⁹⁷⁶

Según la doctrina romana, el hombre puede y debe disponer de sus poderes naturales para la justificación.⁹⁷⁷

La argumentación de los papistas se reduce a esto, que ellos identifican la buena obra (como ayudar, hacer el bien), que es en sí misma conforme a la ley, aparte de la persona, con la obra hecha por una persona. Por lo tanto, argumentan, una buena obra no puede ser considerada como un pecado; de lo contrario, lo que dijo Erasmo tendría que ser cierto: “Cuando Sócrates dirigió su conducta por medio de un entrenamiento honrado, no importó si violó a su hermana o presentó veneno a su madre”. Quenstedt responde de manera contundente:

Hay que distinguir entre las obras virtuosas de los gentiles consideradas según la sustancia de la obra, que otros llaman según la ley, internamente, en sí misma y por razón de lo que es, según la cual están en conformidad con la ley divina, y por eso no son pecados; y las obras de los gentiles consideradas según el evangelio, y por eso no son llamadas inmerecidamente pecados (1) porque falta la fe (Heb 11:6), (2) por la meta, porque no se hacen para Dios, sino para la propia gloria, (3) por el sujeto, porque la persona no está todavía reconciliada con Dios.⁹⁷⁸

Con esta distinción de la sustancia o material de las llamadas buenas obras de los paganos, en la medida en que éstas, como meras acciones, son conformes a la ley y en ese sentido no son pecaminosas, y la esencia (esto es, o el amor perfecto según la ley o el perdón integral según el evangelio), que con respecto al tema hace que las buenas obras hechas según la ley y en abstracto sean obras hechas por la persona, el argumento papista queda suficientemente refutado. Porque cuando se mira y se considera la esencia de las buenas obras, es decir, que falta entre los paganos en uno u otro sentido, entonces todas las así llamadas buenas obras de los paganos son justamente llamadas pecados. Todo lo que no es moralmente bueno es malo, porque no puede ser neutral. Ofrecemos un ejemplo para ilustrar esto. Se ordena dar limosna. Esto ocurre externamente cuando se ofrece el regalo; sin embargo, no solo por esta acción, sino que, para tener realmente la esencia de una buena obra y ser genuinamente bueno, el regalo debe ser ofrecido completamente en perfecto amor. A causa de la deficiencia del amor perfecto, la

⁹⁷⁶ Quenstedt, *ECT*, 1:550; <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento03.htm>

⁹⁷⁷ Vea capítulo 73, p. 269, sobre la distinción entre *meritum de congruo* y *meritum de condigno*.

⁹⁷⁸ Quenstedt, op. cit., cu I, *obj. dial.* II, p. 314.

limosna de los inconversos no es buena, porque el don no se da en amor perfecto, lo cual es no hacer lo que se ordena en el mandamiento, por lo tanto omitirlo, por lo tanto pecar. Y porque esta deficiencia de falta de conformidad con la ley en el inconverso no es compensada por la expiación de Cristo aprehendida en la fe, permanece como una omisión y no cumplimiento del mandamiento, por lo que sigue siendo algo malo, es decir, pecado. Sin embargo, no se deduce de esto que sea un asunto indiferente si los incrédulos actúan según la ley o no. Dios exige a todos los hombres que actúen según sus mandamientos, y esta exigencia no se queda en nada porque el hombre no puede cumplirlos, sino que solo puede transgredirlos.

Tiene cierta apariencia de prueba cuando Belarmino cita en defensa de la sentencia que las buenas obras de los paganos tienen mérito Éxodo 1:21 (la recompensa de las parteras egipcias) y Ezequiel 29:18-20 (la fidelidad de Nabucodonosor recompensada). Además, Belarmino cita las palabras de Jerónimo:

Del hecho de que Nabucodonosor recibió recompensa por su buena obra, percibimos que aun los paganos, si hacen algo bueno, no son privados de la recompensa de Dios en el juicio.⁹⁷⁹

Sin embargo, la conclusión que hace Belarmino de estos pasajes es insostenible. Dios hace que llueva sobre el malo y el bueno y da bendiciones abundantes a todos los injustos. Los injustos todavía no son por eso buenos. Por lo tanto, cuando Dios recompensa la obra de un incrédulo con bendiciones, no se deduce que Dios esté declarando que esta obra es genuinamente buena.

Los papistas también apelan al centurión Cornelio (Hch 10:1s), pero injustamente. Un hombre al que el mismo Pedro atribuye el conocimiento de la predicación del evangelio (10:36) no debe ser considerado como un pagano sin fe.

Al igual que los papistas en este punto, son también los socinianos, los arminianos, Zwinglio, los racionalistas, y los teólogos modernos como Tholuck (sobre Jn 3:21) y otros.

⁹⁷⁹ Belarmino, op. cit., IV, de grat. et lib. arb., lib. V, cap. IX, 4,5,6, p. 337.