

LA EXPIACIÓN

I.

La consumación de la redención tiene que ver con lo que generalmente ha recibido el nombre de expiación. No se puede orientar ningún tratamiento adecuado de la expiación que no remonte su fuente al amor libre y soberano de Dios. Es esta perspectiva la que nos da el texto más conocido de la Biblia: *"Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en él, no perezca, sino que tenga vida eterna"* (Jn. 3:16). Aquí tenemos un punto fundamental de la revelación divina y, por tanto, del pensamiento humano. Más allá de esto no podemos ni osamos ir.

Sin embargo, el hecho de que sea un punto fundamental del pensamiento humano no excluye una adicional caracterización de este amor de Dios. La Escritura nos informa que este amor de Dios del que brota la expiación y de la que es la expresión es un amor discriminante. Nadie se gloría más en este amor de Dios que el apóstol Pablo. «Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom. 5:8). «Qué, pues, diremos a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?» (Rom. 8:31, 32). Pero es el mismo apóstol quien delinea para nosotros el eterno consejo de Dios que da el trasfondo de tales declaraciones y que nos define el ámbito dentro del que tienen significado y validez. Escribe él: «Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser modelados conforme a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8:29). Y en otro lugar se vuelve quizá aún más explícito cuando dice: «Nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él en amor; habiéndonos predestinado para ser adoptados como hijos suyos por medio de Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Efe. 1:4, 5). El amor de Dios del que surge la expiación no es un amor indiscriminado; es un amor que escoge y predestina. Le plugo a Dios establecer su amor invencible y eterno sobre una incontable multitud y es el propósito determinado de este amor lo que logra la expiación.

Es necesario destacar este concepto de amor soberano. Verdaderamente Dios es amor. El amor no es algo accidental; no es algo que Dios puede decidir ser o no ser. El es amor, y ello de manera necesaria, inherente y eterna. Del mismo modo que Dios es espíritu, que es luz, también es amor. Pero pertenece a la misma esencia del amor electivo reconocer que no es inherentemente necesario para aquel amor que Dios es necesaria y eternamente el que establezca tal amor que resulta en redención y adopción sobre unos objetos absolutamente indeseables y merecedores del infierno. Fue del beneplácito de su voluntad libre y soberana, un beneplácito emanado de las profundidades de su propia bondad, que escogió a un pueblo para que fuese heredero de Dios y coheredero juntamente con Cristo. La razón de ello reside enteramente en él mismo y procede de las decisiones que son peculiarmente suyas como el «Yo soy el que soy». La expiación no gana ni constriñe el amor de Dios. El amor de Dios constriñe a la expiación como medio de llevar a cabo el determinado propósito del amor.

Por ello, se debe considerar como algo establecido que el amor de Dios es la causa o fuente de la expiación. Pero esto no responde a la pregunta acerca de la *razón* o de la *necesidad*. ¿Cuál es la *razón* de que el amor de Dios adoptase tal camino para llevar a cabo su fin y cumplir su propósito? Nos vemos obligados a preguntar: ¿por qué el sacrificio del Hijo de Dios, por qué la sangre del Señor de la gloria? Como pregunta Anselmo de Canterbury: «¿Por qué necesidad y por qué razón Dios, que es omnipotente, asumió sobre sí mismo la humillación y debilidad de la naturaleza humana para su restauración.» ¿Por qué no llevó Dios a cabo el propósito de su amor para la humanidad por la palabra de su poder y el *fiat* de su voluntad? Si decimos que no podía, ¿no impugnamos su poder? Si decimos que podía pero no quería, ¿no impugnamos su sabiduría? Estas preguntas no son sutilezas escolásticas ni vanas curiosidades. Evadirías significa perder algo que es fundamental en la interpretación de la obra redentora de Cristo y perder la visión de algo de su gloria esencial. ¿Por qué Dios se hizo hombre? ¿Por qué, habiéndose hecho hombre, murió? ¿Por qué, muriendo, fue su muerte la muerte maldita de la cruz? Ésta es la cuestión de la *necesidad* de la expiación.

Entre las respuestas dadas a esta pregunta hay dos de mayor importancia. Son, primero, la postura conocida como de la necesidad hipotética, y segundo, la postura que podemos llamar como la de necesidad absoluta consiguiente. La primera la mantuvieron hombres tan notables como Agustín y Tomás de Aquino. La segunda puede ser considerada como la más clásica postura protestante.

La postura conocida como la necesidad hipotética mantiene que Dios podría haber perdonado el pecado y salvado a sus escogidos sin expiación ni satisfacción -había otros medios abiertos para Dios, para quien todas las cosas son posibles. Pero el camino del sacrificio vicario del Hijo de Dios fue el que escogió

Dios en su gracia y sabiduría soberana, porque ésta es la manera en la que hay mayor número de ventajas y en la que se exhibe la gracia de manera más maravillosa. Así que, aunque Dios *pudo haber* salvado sin expiación, sin embargo, en conformidad a su decreto soberano, no lo hace así. Sin derramamiento de sangre no hay realmente remisión ni salvación. Pero nada hay inherente en la naturaleza de Dios ni en la naturaleza de la remisión del pecado que haga indispensable el derramamiento de sangre.

La otra postura es la que llamamos de necesidad absoluta consiguiente. La palabra «consiguiente» en esta designación señala al hecho de que la voluntad o decreto de Dios de salvar a cualquiera es de gracia libre y soberana. Salvar a los perdidos no era una necesidad absoluta, sino que pertenece al beneplácito soberano de Dios. Los términos «necesidad absoluta», sin embargo, indican que Dios, habiendo escogido a algunos para vida eterna por su mero beneplácito, se encontraba bajo la necesidad de llevar a cabo este propósito por medio del sacrificio de su propio Hijo, una necesidad surgiendo de las perfecciones de su propia naturaleza. En una palabra, aunque para Dios no era inherentemente necesario salvar, sin embargo, por cuanto se había hecho el propósito de la salvación, era necesario lograr esta salvación por medio de una satisfacción que podía ser alcanzada sólo por medio del sacrificio sustitutivo y de la redención adquirida con sangre.

Podría parecer una vana especulación y una presunción apremiar una indagación así e intentar decidir qué es inherentemente necesario para Dios. Además, podría parecer que se desprende de un texto como el que dice que «sin derramamiento de sangre no hay remisión de pecados», que el alcance de la revelación para nosotros es sencillamente que *de facto* no tenemos remisión sin derramamiento de sangre, y que estaríamos fuera de los límites escriturarios si dijéramos lo que es indispensable *de jure* para Dios.

Pero no es presuntuoso de nuestra parte decir que ciertas cosas sean necesarias o imposibles para Dios. Pertenece a nuestra fe en Dios reconocer que él no puede mentir y que no se puede negar a sí mismo. Estas divinas «imposibilidades» son su gloria, y que nos negásemos a contar con tales imposibilidades constituiría una negación de la gloria y perfección de Dios.

En realidad, de lo que se trata es: ¿Nos provee la Escritura con evidencia o consideraciones sobre cuya base podamos llegar a la conclusión de que ésta sea una de las cosas imposibles o necesarias para Dios, esto es, que le sea imposible salvar pecadores sin un sacrificio vicario, y por ello que es esencialmente necesario que la salvación decidida libre y soberanamente debiese ser lograda por el derramamiento de la sangre del Señor de la gloria? Las siguientes consideraciones escriturarias parecen demandar una respuesta afirmativa. Al aducir estas consideraciones se ha de recordar que deben ser contempladas de manera coordinada y en su efecto cumulativo.

1. Existen unos pasajes que crean una fuerte presunción en favor de esta inferencia. En Hebreos 2:10, 17, por ejemplo, se considera que fue divinamente apropiado que el Padre, al traer muchos hijos a la gloria, perfeccionase por medio de padecimientos al autor de la salvación de ellos, y que le convenía al mismo Salvador ser hecho en todo semejante a sus hermanos. El sentido de estas expresiones difícilmente queda satisfecho por el concepto de que era simplemente ajustado a la sabiduría y al amor de Dios conseguir la salvación de esta manera. Esto es cierto, naturalmente, y se mantiene en base a la postura conocida como de la necesidad hipotética. Pero parece que lo que se dice en este pasaje va más allá. La cosa parece ser más bien que las exigencias del propósito de la gracia eran tales que los dictados de lo que es divinamente apropiado exigían que la salvación se lograra por medio de un autor de salvación que fuese hecho perfecto por medio de padecimientos, y que esto involucraba que el autor de la salvación fuese hecho en todo como sus hermanos. En otras palabras, somos llevados más allá del pensamiento de lo que es consonante con el carácter divino al pensamiento de los atributos divinos que hacían necesario que los muchos hijos fuesen llevados a la gloria de esta manera concreta. Si éste es el caso, entonces somos conducidos al pensamiento de que hay unas demandas divinas que son satisfechas por los padecimientos del autor de la salvación.

2. Hay pasajes, como Juan 3:14-16, que sugieren de manera más bien decidida que la alternativa al don del Hijo unigénito de Dios y a que él fuese levantado sobre el árbol de maldición era la eterna condenación de los perdidos. El peligro eterno al que están expuestos los perdidos queda remediado por la dádiva del Hijo. Pero difícilmente podemos escapar al pensamiento adicional de que no hay otra alternativa.

3. Pasajes como Hebreos 1:1-3; 2:9-18; 9:9-14, 22-28 enseñan de manera muy llana que la eficacia de la obra de Cristo depende de la singular constitución de la persona de Cristo. Este

hecho no establece por sí mismo el punto que se trata aquí. Pero las consideraciones contextuales revelan implicaciones adicionales. El énfasis en estos pasajes descansa en la finalidad, perfección y eficacia trascendente del sacrificio de Cristo. Esta finalidad, perfección y eficacia son cosas demandadas por la gravedad del pecado, y si la salvación ha de ser lograda, el pecado ha de ser eficazmente quitado. Es esta consideración la que da tal fuerza a la necesidad, declarada en 9:23, en el sentido de que en tanto que las figuras de las cosas celestiales debían ser purificadas con la sangre de toros y machos cabríos, las cosas celestiales mismas debían ser purificadas con la sangre de no otro que el Hijo. En otras palabras, se declara que se trata de una necesidad que sólo puede quedar satisfecha con la sangre de Jesús. Pero la sangre de Jesús es una sangre que tiene la eficacia y virtud necesarias sólo por cuanto aquel que es el Hijo, el resplandor de la gloria del Padre y la misma imagen de su sustancia, participó también de carne y sangre, y que por ello pudo mediante un sacrificio hacer perfectos a los santificados. Desde luego, no es una inferencia injustificada llegar a la conclusión de que el pensamiento que aquí se presenta es que sólo una persona así, ofreciendo un sacrificio como éste, pudo confrontar el pecado quitándolo, y obrar tal purificación que asegurase que los muchos hijos fuesen traídos a la gloria, accediendo al lugar santísimo de la presencia divina. Y esto es sólo decir que el derramamiento de la sangre de Jesús era necesario para los fines contemplados y logrados.

Hay también otras consideraciones que se pueden derivar de estos pasajes, especialmente Hebreos 9:9-14, 22-28. Son las consideraciones que surgen del hecho de que el mismo sacrificio de Cristo es el gran ejemplo en conformidad al que se modelaron los sacrificios levíticos. A menudo pensamos en los sacrificios levíticos como proveyendo la pauta para el sacrificio de Cristo. Y no es impropia esta dirección de pensamiento -los sacrificios levíticos nos proveen de categorías en términos de las cuales debemos interpretar el sacrificio de Cristo, en particular las categorías de expiación, propiciación y reconciliación. Pero esta línea de pensamiento no es la que caracteriza a Hebreos 9. El pensamiento allí es específicamente que los sacrificios levíticos fueron modelados en base a realidades celestiales eran «figuras de las cosas celestiales» (He. 9:23). Por ello, la necesidad de las ofrendas cruentas de la economía levítica surgió del hecho de que la realidad según la que habían sido modeladas era una ofrenda cruenta, la trascendente ofrenda cruenta por medio de la que son purificadas las cosas celestiales. La necesidad de derramamiento de sangre en la ordenanza levítica es sencillamente una necesidad surgiendo de la necesidad del derramamiento de sangre en el reino más elevado de lo celestial.

Ahora nuestra pregunta es: ¿Qué clase de necesidad es la que había en el reino de lo celestial? ¿Era meramente hipotética, o absoluta? Las siguientes observaciones indicarán la respuesta.

a) El énfasis del contexto es que la eficacia trascendente del sacrificio de Cristo es demandada por las exigencias que surgen del pecado. Y estas exigencias no son hipotéticas -son absolutas. La lógica de este énfasis sobre la gravedad intrínseca del pecado y la necesidad de su remoción no armoniza con la idea de la necesidad hipotética -la realidad y gravedad del pecado hacen indispensable la expiación efectiva, y esto significa que es absolutamente necesaria.

b) La naturaleza precisa de la ofrenda sacerdotal de Cristo y la eficacia de su sacrificio van vinculadas a la constitución de su persona. Si hubo necesidad de un sacrificio así para quitar

el pecado, nadie más que él podía ofrecer tal sacrificio. Y esto lleva a la necesidad de que fuese esta persona la que ofreciese este sacrificio.

c) En este pasaje, el santuario celestial en relación con el que fue derramada la sangre de Cristo es llamado verdadero. El contraste que se implica no es el de verdadero en oposición a falso, o de real en oposición a ficticio. Es lo celestial en contraste con lo terrenal, lo eterno con lo temporal, lo completo con lo parcial, lo definitivo con lo provisional, lo permanente con lo pasajero. Cuando pensamos en el sacrificio de Cristo como ofrecido en relación con cosas que se corresponden con esta caracterización —celestial, eterna, completa, final, permanente—, ¿no es acaso imposible pensar en este sacrificio como sólo hipotéticamente necesario en el cumplimiento del designio de Dios de llevar a muchos hijos a la gloria? Si el sacrificio de Cristo es sólo hipotéticamente necesario, entonces las cosas celestiales en relación con las que tuvo relevancia y sentido fueron también sólo hipotéticamente necesarias. Y ésta es, desde luego, una hipótesis difícil.

El resumen de esta cuestión es que se propone aquí una necesidad (Heb. 9:23) para el derramamiento de la sangre de Cristo para remisión de pecados (vv. 14, 22, 26), y que se trata de una necesidad sin reservas ni mitigación.

4. La salvación que se involucra en la elección de gracia en base a cualquiera de las posturas acerca de la necesidad de la expiación es salvación del pecado y para santidad y comunión con Dios. Pero si debemos pensar en la salvación así concebida en términos que sean compatibles con la santidad y justicia de Dios, esta salvación debe abarcar no simplemente el perdón de los pecados, sino también la justificación. Y debe ser una justificación que tenga en cuenta nuestra situación como condenados y culpables. Esta justificación implica la necesidad de una justicia que sea adecuada para nuestra situación. Ciertamente, la gracia reina, pero una gracia que reinase aparte de la justicia no sólo no es real: es inconcebible. Ahora bien, ¿qué justicia es equivalente a la justificación de los pecadores? La única justicia concebible que dará satisfacción a las demandas de nuestra situación como pecadores y que cumplirá las exigencias de una justificación plena e irrevocable es la justicia de Cristo. Esto implica su obediencia, y por ello su encarnación, muerte y resurrección. En una palabra, la necesidad de la expiación es inherente en la justificación y esencial para ella. Una salvación del pecado separada de la justificación es algo imposible, y la justificación de los pecadores sin la justicia divina del Redentor es impensable. Difícilmente podremos esquivar la pertinencia de la palabra de Pablo: «Porque si se hubiese dado una ley que pudiera vivificar, la justicia dependería realmente de la ley» (Gál. 3:21). En lo que Pablo está insistiendo es que si la justificación hubiese podido ser lograda por cualquier otro método que el de la fe en Cristo, entonces habría sido por aquel método.

5. La cruz de Cristo es la suprema demostración del amor de Dios (Rom. 5:8; 1 Jn. 4:10). El carácter supremo de la demostración reside en el enorme precio del sacrificio ofrecido. Es este coste el que tiene Pablo a la vista cuando escribe: «*El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?*» (Ro. 8:32). El coste del sacrificio nos asegura la grandeza del amor y garantiza el otorgamiento de todos los otros dones de la gracia.

Con todo, hemos de preguntar: ¿sería la cruz de Cristo una exhibición suprema de amor si no hubiese necesidad de este coste? ¿Acaso no es cierto que la única inferencia sobre cuya base se nos pueda presentar la cruz de Cristo como la suprema exhibición del amor divino es que las exigencias que cubrió demandaban nada menos que el sacrificio del Hijo de Dios? En base a esto podemos comprender el pronunciamiento de Juan: «*En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados*» (1 Jn. 4:10). Sin esto, nos quedamos privados de los elementos necesarios para hacernos inteligible el significado del Calvario y la maravilla de su supremo amor para con nosotros los hombres.

6. Finalmente, tenemos el argumento en base a la justicia vindicadora de Dios. El pecado es la contradicción de Dios, y él tiene que reaccionar contra ello con santa indignación. Esto significa que el pecado tiene que encontrarse con el juicio divino (*cf* Dt. 27:26; Neh. 1:2; Hab. 1:13; Rom. 1:17; 3:21-26; Gál. 3:10, 13). Es esta santidad inviolable de la ley de Dios, el dictado inmutable de la santidad y la inamovible exigencia de la justicia, lo que hace obligatoria la conclusión de que es inconcebible la salvación del pecado sin expiación ni propiciación. Es este principio el que explica el sacrificio del Señor de la gloria, la agonía de Getsemaní y el desamparo cuando en el madero de maldición. Es este principio el que subyace en la gran verdad de que Dios es justo y el justificador de aquel que cree en Jesús. Porque en la obra de Cristo han quedado plenamente vindicados los dictados de la santidad y las exigencias de la justicia. Dios lo puso como propiciación para mostrar su justicia.

Por estas razones, quedamos constreñidos a concluir que la clase de necesidad que sustentan las consideraciones escriturarias es la que se puede describir como absoluta o indispensable. Los proponentes de la necesidad hipotética no tienen suficientemente en cuenta las exigencias involucradas en la salvación del pecado y para vida eterna; no tienen apropiadamente en cuenta los aspectos de la obra de Cristo con respecto a Dios. Si tenemos en mente la gravedad del pecado y las exigencias que surgen de la santidad de Dios y que han de ser satisfechas en la salvación del pecado, entonces la doctrina de la necesidad indispensable nos hace inteligible el Calvario y destaca la incomprensible maravilla tanto del Calvario mismo como del propósito soberano de amor que se logró mediante el Calvario. Cuanto más destacamos las inflexibles demandas de la justicia y de la santidad, tanto más maravilloso se nos aparece el amor de Dios y sus provisiones.

II.

A tratar acerca de la naturaleza de la expiación, es bueno, incluso, tratar de descubrir alguna categoría bajo la que se puedan comprender los varios aspectos de la enseñanza bíblica. Las categorías más específicas en cuyos términos la Escritura expone la obra expiatoria de Cristo son sacrificio, propiciación, reconciliación y redención. Pero podemos preguntar con propiedad si no hay algún título más inclusivo bajo el que se puedan agrupar estas categorías más específicas.

La Escritura contempla la obra de Cristo como una obra de obediencia y emplea con suficiente frecuencia este término, o el concepto designado por el mismo, para justificar la conclusión de que la obediencia es genérica y por ello lo suficientemente inclusiva como para ser considerada el principio unificador o integrador. Deberíamos apreciar con presteza la propiedad de esta conclusión cuando recordamos que el pasaje del Antiguo Testamento que por encima de todos delinea la imagen de la expiación de Cristo es Isaías 53. Pero preguntamos: ¿en calidad de qué se contempla al personaje sufriente de Isaías 53? En ninguna otra que la de siervo. Es con esta calidad que se le introduce: «He aquí que mi siervo será prosperado» (Is. 52:13). Y es en esta calidad que cosecha el fruto justificador: «Por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos» (Is. 53:11). Nuestro mismo Señor despeja todas las dudas acerca de la validez de esta interpretación cuando nos define el propósito de su venida al mundo en unos términos que comunican precisamente esta connotación:

«Porque he descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn. 6:38). E incluso con referencia al acontecimiento culminante y central en el cumplimiento de la redención, su muerte, él dice: «Por eso me ama el Padre, porque yo pongo mi vida, para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo la pongo de mí mismo. Tengo potestad para ponerla, y tengo potestad para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre» (Jn. 10:17, 18). Y nada podría ser, a este efecto, más explícito que las palabras del apóstol: «Porque así como por la desobediencia de un hombre, los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos» (Ro. 5:19). «Se despojó así mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres, y hallado en su porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, al hacerse obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Fil. 2:7, 8; cf también Gá. 4:4). Y la epístola a los Hebreos tiene también su peculiar giro de expresión cuando dice que el Hijo «aprendió la obediencia por lo que padeció; y habiendo sido perfeccionado, vino a ser fuente de eterna salvación para todos los que le obedecen» (5:8, 9; cf 2:10).

Esta obediencia ha sido frecuentemente designada como la obediencia activa y pasiva. Esta fórmula, cuando se interpreta de manera apropiada, sirve al buen propósito de establecer los dos aspectos distintos de la obra de obediencia de Cristo. Pero es necesario ya de entrada descargar la fórmula de algunos malentendidos y malas aplicaciones a las que se la somete.

a) El término «obediencia pasiva» no significa que Cristo fuese pasivo en nada de lo que hizo, la víctima involuntaria de una obediencia que le fuese impuesta. Es evidente que cualquier concepto de esta clase contradiría el concepto mismo de *obediencia*. Y se debe mantener celosamente que incluso en sus sufrimientos y muerte nuestro Señor no fue el receptor pasivo de aquello a lo que fue sujetado. En sus sufrimientos él fue supremamente activo, y la muerte misma no le sobrevino como sobreviene a los otros hombres. Sus propias palabras fueron: «Nadie me la quita, sino que yo la pongo de mí mismo.» Fue obediente hasta la muerte, como nos dice Pablo. Y esto no significa que su obediencia se extendiera hasta el umbral de la muerte, sino más bien que fue obediente hasta el punto de entregar su espíritu en muerte y de poner su vida. En el ejercicio de su volición consciente y soberana, sabiendo que todas las cosas habían quedado cumplidas y que había llegado el mismo momento en el tiempo para el cumplimiento de este acontecimiento, llevó a cabo la separación de cuerpo y espíritu, y entregó su espíritu al Padre. Despidió su espíritu y dio su vida. Así, la palabra «pasiva» no debería interpretarse como

significando una pura pasividad en nada de lo que entrase en el campo de su obediencia. Los padecimientos que soportó, padecimientos que alcanzaron su punto culminante en su muerte en el madero maldito, constituyeron una parte integral de su obediencia y fueron sufridos en prosecución de la obra que le había sido dada para que la cumpliera.

b) Tampoco debemos suponer que podemos asignar ciertas fases o acciones de la vida de nuestro Señor en la tierra a la obediencia activa, y ciertas fases y acciones a la obediencia pasiva. La distinción entre obediencia activa y pasiva no es una distinción de períodos. Es la obra íntegra de obediencia del Señor, en todas sus fases y períodos, la que se describe como activa y pasiva, y debemos evitar el error de pensar que la obediencia activa tiene que ver con la obediencia de su vida, y la pasiva con la obediencia de su padecimiento final y muerte.

El verdadero uso y propósito de la fórmula es enfatizar los dos distintos aspectos de la obediencia vicaria de nuestro Señor. La verdad expresada reposa sobre el reconocimiento de que la ley de Dios tiene a la vez sanciones penales y demandas positivas. Exige no sólo el pleno cumplimiento de sus preceptos, sino también la imposición de la pena por todas las infracciones e incumplimientos. Es esta doble exigencia de la ley de Dios la que se tiene en cuenta cuando se habla de la obediencia activa y pasiva de Cristo. Cristo como vicario de su pueblo quedó bajo la maldición y condena debida al pecado, y también cumplió la ley de Dios en todas sus demandas positivas. En otras palabras, afrontó la culpa del pecado y cumplió a la perfección las demandas de la justicia. Dio plena satisfacción tanto a las demandas penales como preceptivas de la ley de Dios. La obediencia pasiva se refiere a lo primero, y la obediencia activa a lo último. La obediencia de Cristo fue vicaria en llevar todo el juicio de Dios sobre el pecado, y fue vicaria en el pleno cumplimiento de las demandas de la justicia. Su obediencia viene a ser la base de la remisión del pecado y de la justificación presente.

No debemos contemplar esta obediencia en ningún sentido artificial ni mecánico. Al hablar de la obediencia de Cristo no hemos de pensar que consistiese en un simple cumplimiento formal de los mandamientos de Dios. Lo que la obediencia de Cristo involucró para él es quizá expresado de la forma más notable en el pasaje de Hebreos 2:10-18; 5:8-10, donde se nos dice que Jesús «aprendió la obediencia por lo que padeció», que fue hecho perfeccionado, y que «habiendo sido perfeccionado, vino a ser fuente de eterna salvación para todos los que le obedecen».

Cuando examinamos estos pasajes, se hacen evidentes las siguientes lecciones: 1) No fue por la mera encarnación que Cristo obró nuestra salvación y aseguró nuestra redención. 2) No fue por la mera muerte que se logró la salvación. 3) No fue simplemente por la muerte en la cruz que Jesús vino a ser el autor de la salvación. 4) La muerte en la cruz, como exigencia culminante del precio de la redención, fue *llevada a cabo* como el supremo acto de obediencia; no fue una muerte infligida sin remedio, sino muerte sobre la cruz, obrada voluntariamente y en obediencia.

Cuando hablamos de obediencia estamos pensando no sólo en actos formales de ejecución, sino también en la disposición, voluntad, determinación y volición que subyacen en ellos y se registran en estos actos formales. Y cuando hablamos de la muerte de nuestro Señor en la cruz como acto supremo de su obediencia, pensamos no meramente en la acción patente de morir en el madero, sino también en la disposición, voluntad y volición determinada que

subyacía en aquel hecho patente. Y además nos vemos precisados a hacer esta pregunta: ¿de dónde derivó nuestro Señor la disposición y santa determinación para entregar su vida en muerte como el acto supremo de sacrificio de sí mismo y obediencia? Nos vemos obligados a hacer esta pregunta porque fue en *naturaleza humana* que él dio esta obediencia y entregó su vida en muerte.

Y estos textos en la epístola a los Hebreos confirman no sólo la idoneidad sino también la necesidad de esta pregunta. Porque en estos textos se nos informa de manera clara que él *aprendió* la obediencia, y que aprendió esta obediencia por lo que padeció. Era necesario que fuese hecho perfeccionado por medio de padecimientos y que viniese a ser autor de la salvación por medio de este perfeccionamiento. No se trataba, naturalmente, de un perfeccionamiento que demandase la santificación apartándose del pecado y hacia la santidad. Él fue siempre santo, inocente, sin mancha y separado de pecadores. Pero había el perfeccionamiento del desarrollo y crecimiento en el curso y camino de su obediencia. El *aprendió* la obediencia. El corazón, la mente y la voluntad de nuestro Señor fueron amoldados -¿o diremos que forjados? -en el horno de la tentación y del padecimiento. Y fue en virtud de lo que había aprendido en esta experiencia de tentación y sufrimiento que pudo, en el punto culminante fijado por las disposiciones de la infalible sabiduría y eterno amor, ser obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Fue sólo como habiendo aprendido la obediencia en el camino de un cumplimiento sin error y sin pecado de la voluntad del Padre que su corazón y mente y voluntad fueron llevados hasta el punto de poder poner su vida en muerte, libre y voluntariamente, sobre el madero maldito.

Fue por medio de este curso de obediencia y de aprender la obediencia que fue perfeccionado como Salvador, es decir, fue plenamente equipado para ser constituido en perfecto Salvador. Fue el equipamiento forjado a través de todas las experiencias de pruebas, tentaciones y padecimientos que proveyeron los recursos necesarios para la demanda culminante de su comisión. Fue esta obediencia, llevada a su total consumación en la cruz, lo que le constituyó como un Salvador todo suficiente y perfecto. Y esto significa sencillamente que fue la obediencia aprendida y dada a lo largo de todo el curso de la humillación lo que le hizo perfecto como fuente de la salvación.

Es obediencia aprendida por medio del padecimiento, perfeccionada por medio de padecimientos y consumada en el padecimiento de muerte en la cruz lo que define su obra y logro como el autor de la salvación. Fue por la obediencia que consiguió nuestra salvación, porque fue por obediencia que llevó a cabo la obra que la consiguió.

Por ello, la obediencia no es algo que pueda ser concebido de manera artificial o abstracta. Es la obediencia que acudió a todos los recursos de su perfecta humanidad, la obediencia que residía en su persona, y la obediencia de la que es siempre la perfecta manifestación. Es la obediencia que encuentra su eficacia y virtud permanentes en él. Y nosotros llegamos a ser los beneficiarios de la misma por nuestra unión con él. Es esto que sirve para anunciar la significación de aquello que es la verdad central de toda soteriología, esto es, la unión y comunión con Cristo.

Mientras que el concepto de obediencia nos suple una categoría inclusiva en términos de la cual se puede contemplar la obra expiatoria de Cristo y que establece de entrada la agencia

activa de Cristo en el cumplimiento de la redención, debemos pasar ahora a analizar aquellas categorías específicas por medio de las cuales la Escritura establece la naturaleza de la expiación.

1. *Sacrificio*. Se ve a primera vista en el Nuevo Testamento que la obra de Cristo es presentada como un sacrificio. Y la única pregunta que se suscita es: ¿Qué concepto de sacrificio rige este uso constante del término sacrificio en su aplicación a la obra de Cristo? Esta pregunta puede ser contestada sólo determinando cuál era el concepto de sacrificio que tenían los oradores y escritores del Nuevo Testamento. Imbuidos como lo estaban del lenguaje y las ideas del Antiguo Testamento, sólo hay una dirección en la que buscar su interpretación del significado y efecto del sacrificio. ¿Cuál es el concepto de sacrificio en el Antiguo Testamento? Es mucho el debate que se ha suscitado en tomo a esta cuestión. Pero podemos contentarnos con decir confiados que los sacrificios del Antiguo Testamento eran básicamente expiatorios. Esto significa que tenían que ver con el pecado y con la culpa. El pecado involucra una cierta responsabilidad, una responsabilidad que brota, por una parte, de la santidad de Dios, y, por otra, de la gravedad del pecado como contradicción de esta santidad. El sacrificio era la provisión divinamente instituida mediante la que el pecado podía ser cubierto y quitada la susceptibilidad a la ira y maldición divinas.

El adorador del Antiguo Testamento, cuando llevaba su oblación al altar, ponía una víctima animal en su puesto. Al imponer las manos sobre la cabeza de la ofrenda, se transfería *simbólicamente* a la ofrenda el pecado y la responsabilidad del oferente. Éste es el punto sobre el que giraba la transacción. En esencia, el concepto era que el pecado del oferente era imputado a la ofrenda, y que la ofrenda llevaba, como resultado, la pena de muerte. Soportaba como sustituto la pena o responsabilidad debida al pecado.

Evidentemente, había una gran desproporción entre el oferente y la ofrenda y una correspondiente desproporción entre la responsabilidad del oferente y la pena ejecutada sobre la ofrenda. Estas ofrendas eran sólo sombras e imágenes. Sin embargo, es evidente el concepto de expiación, y es este significado expiatorio el que da el trasfondo para la interpretación del sacrificio de Cristo. La obra de Cristo es de expiación, ciertamente expiatoria, con una virtud, eficacia y perfección trascendentes, que no se podía aplicar a toros o machos cabríos, y sin embargo expiatoria en términos de la pauta dada por el ritual del Antiguo Testamento. El significado de esto es que a él, como el gran sacrificio ofrecido sin mancha a Dios, le fueron transferidos los pecados y culpas de aquellos en cuyo favor se ofreció a sí mismo en sacrificio. A causa de la imputación sufrió y murió el justo por los injustos para llevamos a Dios. Por un sacrificio él ha perfeccionado por siempre a los santificados.

En tanto que los escritores del Nuevo Testamento no encuentran un cumplimiento literal de todas las prescripciones de la ley levítica en la ofrenda que Cristo hizo de sí mismo, en cuanto a su aplicación a las ofrendas de animales, sin embargo es bien evidente que tienen ante sus mentes ciertas transacciones específicas del ritual mosaico. Por ejemplo, en Hebreos 9:6-15 se mencionan de manera específica las transacciones del gran día de la expiación, y es evidentemente con estas transacciones en mente y sobre la base del sentido simbólico y típico de este ritual que el escritor expone la eficacia y perfección del sacrificio de Cristo, y lo definitivo del mismo. «Pero estando ya presente Cristo, como sumo sacerdote de los bienes venideros, entró por otro más amplio y más perfecto tabernáculo, no hecho de manos, es decir, no de esta

creación, y no por medio de la sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por medio de su propia sangre, entró una vez para siempre en el santuario, habiendo obtenido eterna redención» (vv. 11, 12; cf vv. 23, 24).

Asimismo, en Hebreos 13:10-13 no podemos dejar de ver que el escritor exhibe la obra de Cristo y su sacrificio bajo la forma de aquellas ofrendas por el pecado -la ofrenda por el pecado por el sacerdote y la ofrenda por el pecado por toda la congregación -cuya sangre era introducida en el santuario, y la carne y piel y patas eran quemadas fuera del campamento. Por cuanto ninguna parte de la carne de estas ofrendas por el pecado podía ser consumida por los sacerdotes, el escritor lo aplica a Cristo, no, desde luego, con el cumplimiento literal de todos los detalles, pero con el aprecio de su significación parabólica y típica. «Por lo cual también Jesús, para santificar al pueblo mediante su propia sangre, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, adonde él, fuera del campamento, llevando su vituperio» (vv. 12, 13).

Jesús, por tanto, se ofreció a sí mismo en sacrificio, y ello de una manera muy particular bajo la forma o figura dada por la ofrenda por el pecado de la economía levítica. Al ofrecerse de esta manera, expió la culpa y purificó el pecado para que podamos acercarnos a Dios en plena certidumbre de fe y podamos entrar en el lugar santísimo mediante la sangre de Jesús, teniendo nuestros corazones limpiados de mala conciencia y nuestros cuerpos lavados con agua limpia.

En relación con esto, debemos tener también presente lo que ya hemos tocado: que los sacrificios levíticos fueron dados en conformidad al modelo celestial, según lo que la epístola a los Hebreos llama «las cosas celestiales». Las ofrendas cruentas del ritual mosaico eran figuras de la magna ofrenda de Cristo mismo, por medio de la que fueron purificadas las cosas celestiales (He. 9:23). Esto sirve para confirmar la tesis de que lo que era constitutivo en los sacrificios levíticos tiene que haber sido también constitutivo en el sacrificio de Cristo. Si los sacrificios levíticos eran expiatorios, cuánto más debió ser expiatoria la ofrenda arquetípica, y expiatoria, recordemos, no sobre el plano de lo temporal, provisional, preparatorio y parcial, sino sobre el plano de lo eterno, de lo permanentemente real, de lo definitivo y completo. La ofrenda arquetípica fue, por ello, eficaz de una manera en que aquella que era su mera figura no podía serlo. Es este pensamiento el que se hace evidente cuando leemos: «¿Cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, purificará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo?» (He. 9:14). Debemos interpretar el sacrificio de Cristo en términos de las pautas levíticas porque ellas mismas habían sido modeladas según la ofrenda de Cristo. Pero se debe a que los sacrificios levíticos eran sólo figuras que debemos también reconocer las limitaciones de que están rodeadas en contraste con el carácter perfecto de la propia ofrenda de Cristo. Y se debe a que estas limitaciones eran inherentes en las ofrendas levíticas que no encontramos y no podríamos esperar encontrar en el sacrificio de Cristo un cumplimiento literal de los detalles de los sacrificios levíticos. Era la desproporción entre el oferente y la ofrenda y entre la culpa del oferente y el derramamiento de sangre de la ofrenda bajo el ritual del Antiguo Testamento lo que hacía necesaria la eliminación de tal desproporción en el caso del sacrificio de Cristo. La ausencia de esta desproporción en el sacrificio del Hijo de Dios se correlaciona con la ausencia en su caso de todos los detalles de las prescripciones levíticas que hubieran sido incompatibles con el carácter trascendente y singular de su sacrificio de sí mismo.

No obstante, que la obra de Cristo fuera ofrecerse en sacrificio por el pecado, implica una verdad complementaria que se pasa demasiadas veces por alto. Es que, si Cristo se ofreció en sacrificio, fue también un sacerdote.⁸ Y fue un sacerdote que se ofreció a sí mismo. No fue ofrecido por otro. A sí mismo se ofreció. Esto es algo que no podía ser ejemplificado en el ritual del Antiguo Testamento. El sacerdote no se ofrecía a sí mismo, y tampoco podía la víctima ofrecerse a sí misma. Pero en Cristo tenemos esta singular combinación que sirve para exhibir la singularidad de su sacrificio, el carácter trascendente de su oficio sacerdotal y la perfección inherente en su sacrificio sacerdotal. Es en virtud de su oficio sacerdotal y en prosecución de su función sacerdotal que hace expiación por el pecado. Ciertamente fue el cordero inmolado, pero fue también el sacerdote que se ofreció a sí mismo como el cordero de Dios para quitar el pecado del mundo. Es esta asombrosa yuxtaposición que patentiza la unión que se da en él de oficio sacerdotal y de ofrenda expiatoria. Todo ello queda implicado en la sencilla expresión que tan a menudo citamos pero que pocas veces apreciamos: «Se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios». Y verifica de la manera más plena lo que ya hemos visto con anterioridad: que en el acontecimiento culminante que registró y llevó a su consumación su acto sacrificador él estuvo intensamente activo, y activo, recuérdese, en ofrecer a Dios la ofrenda que expió toda la carga de condenación divina contra una multitud que nadie puede contar de toda nación y raza y pueblo y lengua.

Además, y por último, es el reconocimiento de la función sacerdotal de Cristo que vincula el sacrificio ofrecido una vez con la permanente función sacerdotal del Redentor. Él es sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. El es sacerdote ahora, no para ofrecer sacrificio, sino como la manifestación permanente y personal de toda la eficacia y virtud que resultó del sacrificio ofrecido una vez por todas. Y es como tal que sigue haciendo intercesión por su pueblo. Su intercesión siempre continuada y prevalecedora está por completo vinculada al sacrificio ofrecido una vez. Pero está así vinculada porque es en su condición como el gran sumo sacerdote de nuestra profesión que él perfeccionó lo uno y continúa lo otro.

2. *Propiciación.* El término griego que tiene el sentido de nuestro término castellano «propiciación» no aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento. Esto puede parecer sorprendente cuando consideramos que aparece con tal frecuencia en la versión griega del Antiguo Testamento, la palabra tan frecuentemente traducida por nuestro término castellano «expiación». Podríamos pensar que una palabra tan común en el Antiguo Testamento griego en relación con el ritual de la expiación habría sido empleada abundantemente por los escritores del Nuevo Testamento. Pero no es así.

Sin embargo, este hecho no quiere decir que la obra expiatoria de Cristo no tenga que ser interpretada en términos de propiciación. Hay pasajes en los que se aplica de manera expresa el lenguaje de la propiciación a la obra de Cristo (Ro. 3:25; He. 2:17; 1 Jn. 2:2; 4:10). Y esto significa, sin duda de ningún género, que la obra de Cristo debe ser considerada como propiciación. Pero hay también otra consideración. La frecuencia con la que el concepto aparece en el Antiguo Testamento en relación con el ritual de sacrificios, el hecho de que el Nuevo Testamento aplica a la obra de Cristo el mismo término que denotaba este concepto en el Antiguo Testamento griego, y el hecho de que el Nuevo Testamento contempla el ritual levítico como proveyendo la pauta para el sacrificio de Cristo, lleva todo ello a la conclusión de que ésta es una categoría en términos de la cual no sólo se interpreta apropiadamente el sacrificio de

Cristo, sino en términos de la cual se debe interpretar necesariamente. En otras palabras, la idea de la propiciación está tan entrelazada en la fábrica del ritual del Antiguo Testamento que sería imposible considerar este ritual como pauta del sacrificio de Cristo si la propiciación no ocupase un lugar similar en el gran sacrificio ofrecido una vez por todas. Esta es otra manera de decir que el sacrificio y la propiciación están en la más estrecha relación. La aplicación expresa del término «propiciación» a la obra de Cristo por parte de los escritores del Nuevo Testamento es la confirmación de esta conclusión.

Pero ¿qué significa propiciación? En el hebreo del Antiguo Testamento se expresa mediante una palabra que significa «cubrir». En relación con este cubrimiento hay, en particular, tres cosas que observar: 1) El cubrimiento tiene lugar en referencia con el pecado; 2) el efecto de este cubrimiento es purificación y perdón; 3) tanto el cubrimiento como sus efectos tienen lugar delante del Señor (*cf* especialmente Lv. 4:35; 10:17; 16:30). Esto significa que el pecado crea una situación *en relación con el Señor*; una situación que hace necesario el cubrimiento. Es esta referencia a este aspecto para con Dios tanto del pecado como del cubrimiento la que se debe apreciar plenamente. Se puede decir que se cubre el pecado, o quizá la persona que ha pecado, delante de la mirada del Señor. En el pensamiento del Antiguo Testamento sólo podemos dar una interpretación a esta provisión del ritual de sacrificios. Es que el pecado suscita el santo desagrado, la ira de Dios. La venganza es la reacción de la santidad de Dios frente al pecado, y la cubierta es lo que provee para la remoción del santo desagrado que suscita el pecado. Es evidente que somos llevados al umbral de aquello que queda claramente denotado por la traducción griega tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, esto es, el de la propiciación. Propiciar significa «apacuar», «pacificar», «apaciguar», «conciliar». Y ésta es la idea que se aplica a la expiación obrada por Cristo.

La propiciación presupone la ira y el desagrado de Dios, y el propósito de la propiciación es quitar este desagrado. Enunciada de forma muy sencilla, la doctrina de la propiciación significa que Cristo propició la ira de Dios e hizo a Dios propicio para con su pueblo. Quizá no haya artículo acerca de la expiación que haya recibido más violentas críticas que éste. Ha sido atacado como si involucrase un conflicto interno en la mente de Dios y entre las personas de la Deidad. Se ha aducido que esta doctrina presenta al Hijo como llevando a un Padre indignado hacia la clemencia y el amor, suposición totalmente enfrentada al hecho de que el amor de Dios es la misma fuente de la que brota la expiación.

Cuando se presenta la doctrina de la propiciación bajo esta luz se puede criticar de manera muy efectiva y puede ser denunciada como una repelente caricatura del evangelio cristiano. Pero la doctrina de la propiciación no envuelve esta caricatura con la que ha sido mal concebida y falsamente presentada. Por decir algo, esta clase de crítica ha descuidado comprender o apreciar algunas distinciones elementales y capitales.

En primer lugar, amar y ser propicio no son términos equivalentes. Es falso suponer que la doctrina de la propiciación contempla la propiciación como aquello que es causa o que constriñe al amor divino. Es un pensamiento irreflexivo de lo más deplorable pretender que la propiciación de la ira divina perjudica o es incompatible con el total reconocimiento de que la expiación es la provisión del amor divino.

En segundo lugar, la propiciación no es una conversión de la ira de Dios en amor. La propiciación de la ira divina, efectuada en la obra expiatoria de Cristo, es la provisión del amor eterno e inmutable de Dios, de manera que por medio de la propiciación de su propia ira aquel amor puede alcanzar su propósito de una manera que es conforme con su santidad y con la gloria de los dictados de la misma. Una cosa es decir que el Dios lleno de ira es transformado en amante. Esto sería absolutamente falso. Otra cosa es decir que el Dios lleno de ira es amante. Esto es profundamente verdadero. Pero también es cierto que la ira por la que él está lleno de ira queda propiciada por medio de la cruz. Esta propiciación es el fruto del amor divino que la proveyó. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn. 4:10). La propiciación es la base sobre la que opera el divino amor y el canal por medio del que fluye para alcanzar su fin.

En tercer lugar, la propiciación no detrae del amor y de la misericordia de Dios; más bien destaca lo maravilloso de su amor, porque muestra el precio que implica el amor redentor. Dios es amor. Pero el supremo objeto de este amor es él mismo. Y por cuanto se ama a sí mismo supremamente no puede sufrir que lo que pertenece a la integridad de su carácter y gloria sea comprometido o mutilado. Esta es la razón de la propiciación. Dios aplaca su propia santa ira en la cruz de Cristo con el fin de que el propósito de su amor para con los perdidos pueda ser cumplido en conformidad con (y para vindicación de todas las perfecciones que constituyen su gloria). «A quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre..., a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús» (Ro. 3:25, 26).

La antipatía contra la doctrina de la propiciación como propiciadora de la ira divina descansa, sin embargo, en la falta de apreciación de qué es la expiación. La expiación es aquello que satisface las exigencias de la santidad y de la justicia. La ira de Dios es la reacción inevitable de la santidad divina contra el pecado. El pecado es la contradicción de la perfección de Dios y Dios no puede menos que sentir rechazo contra aquello que es la contradicción de él mismo. Este rechazo constituye su santa indignación. «La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad» (Ro. 1:18). El juicio de Dios contra el pecado es esencialmente su ira. Si hemos de creer que la expiación es el trato vicario de Dios con el juicio sobre el pecado, es absolutamente necesario mantener que es el padecimiento vicario de aquello en lo que queda resumido este juicio. Negar la propiciación es minar la naturaleza de la expiación como el padecimiento vicario de la pena del pecado. En una palabra, es negar la expiación vicaria. Gloriarse en la cruz de Cristo es gloriarse en Cristo como el sacrificio propiciatorio ofrecido una vez, como el propiciatorio permanente y como aquel que incorpora en sí mismo para siempre toda la eficacia propiciadora de la propiciación cumplida una vez por todas. «Y si alguno peca, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo. Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por todo el mundo» (1 Jn. 2:1, 2).

3. *Reconciliación.* La propiciación centra la atención en la ira de Dios y en la provisión divina para la remoción de aquella ira. La reconciliación la centra en nuestra alienación de Dios y en el método divino de restaurarnos a su favor. Evidentemente, estos dos aspectos de la obra de Cristo están estrechamente relacionados. Pero la distinción es importante. Sólo observando esta

distinción podemos descubrir las riquezas de la provisión divina para suplir las necesidades de nuestra multiforme miseria.

La reconciliación presupone unas relaciones perturbadas entre Dios y los hombres. Implica enemistad y alienación. Esta alienación es doble, nuestra alienación de Dios, y la alienación de Dios de nosotros. La causa de la alienación es, naturalmente, nuestro pecado, pero la alienación consiste no sólo en nuestra impía enemistad contra Dios, sino también en la santa alienación de Dios respecto a nosotros. Nuestros pecados han hecho separación entre nosotros y nuestro Dios, y nuestros pecados han hecho ocultar su rostro (*cf* Is. 59:2). Si disociamos de la palabra «enemistad» en su aplicación a Dios todo lo que pertenezca a la naturaleza de malicia y de malignidad, podemos hablar de manera apropiada de esta alienación por parte de Dios como su santa enemistad hacia nosotros. Es esta alienación la que contempla y quita la reconciliación.

Podríamos pensar en consecuencia que la reconciliación pone fin no sólo a la santa enemistad de Dios contra nosotros, sino también nuestra impía enemistad contra él. Nuestro término castellano podría crear esta impresión de manera muy natural. Además, este concepto podría parecer sustentado por el uso del mismo Nuevo Testamento. Nunca se dice de manera expresa que Dios fuese reconciliado con nosotros, sino más bien que somos reconciliados con Dios (Ro. 5:10, 11; 2 Co. 5:20). Y cuando se emplea la voz activa, se dice que Dios nos reconcilia para sí (2 Co. 5:18, 19; Ef. 2:16; Col. 1:20, 21).

Esto parece apoyar el argumento de que la reconciliación termina nuestra enemistad con Dios, y no su santa alienación de nosotros. Y, así, se ha mantenido que cuando se concibe la reconciliación por parte de Dios, es aquello que Dios ha hecho para tomar nuestra enemistad en amor, y que cuando se concibe como resultado, es la eliminación de nuestra enemistad contra Dios. Consiguientemente, se ha presentado la reconciliación como consistiendo en aquello que Dios ha hecho para que nuestra enemistad sea eliminada. En una palabra, el pensamiento se centra en nuestra enemistad, y la doctrina de la reconciliación se presenta en estos términos.

Cuando examinamos la Escritura más de cerca, descubriremos que lo cierto es lo contrario. No es la enemistad nuestra contra Dios lo que está en primer plano en la reconciliación, sino la alienación de Dios respecto a nosotros. Esta alienación de parte de Dios surge, desde luego, de nuestro pecado; es nuestro pecado lo que suscita esta reacción de su santidad. Pero es la alienación de Dios respecto a nosotros lo que queda en primer plano cuando la reconciliación es contemplada como acción o como resultado.

A este respecto, es instructivo examinar unos cuantos casos del uso de la palabra «reconciliar» en el Nuevo Testamento. Estos ejemplos se aplican al uso de la palabra en relaciones humanas. El primero es Mateo 5:23, 24.12 «Por tanto, si estás presentando tu ofrenda sobre el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, y anda, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda». Aquí tenemos el significado del imperativo «reconcíliate con tu hermano» que nos interesa por ahora. Es preciso hacer las siguientes observaciones.

a) No se supone ni sugiere que el adorador que acude a ofrecer su don en el altar siente ninguna malicia ni enemistad en su corazón contra el hermano con quien debe reconciliarse. Esto

podría ser cierto o al contrario. Pero este factor no se cuenta en esta situación. El factor que se da como la razón para la interrupción en el acto de adoración es sencillamente que hay alienación. Algo se ha introducido en las relaciones de las dos personas que la persona llamada el hermano considera un agravio de parte de la persona que lleva el don al altar, algo que el primero considera un quebrantamiento doloso de relaciones de armonía por parte del último.

b) Probablemente se supone en este caso que el adorador ha hecho algo para agraviar al otro hermano, que es culpable de alguna mala conducta o quebrantamiento del afecto. Sin embargo, esto no es absolutamente necesario, y, sea cierto o no, debemos tener en cuenta el hecho de que se le ordena al adorador que haga lo que ha de hacer, sin tener en cuenta la justicia o la injusticia del pensamiento o juicio del hermano.

c) Lo que se le ordena al adorador es que se reconcilie con el hermano. El mandamiento «reconcílate» no significa «quita tu enemistad o malicia». No se le supone ninguna malicia. Además, si esto fuese lo que se le ordena, no tendría necesidad de dejar el altar para hacerlo. Lo que se le manda al adorador es algo bien diferente. Se le manda que deje el altar, que se dirija a su ofendido hermano, y luego que haga algo. ¿Qué es este algo? Es quitar la razón de la enajenación o alienación de parte del hermano. Pon las cosas derechas con el hermano para que no tenga razón alguna para sentirse agraviado; haz lo que sea necesario para que haya una reanudación de relaciones armoniosas. La reconciliación como acción consiste en la eliminación de la razón para la discordia; la reconciliación como resultado es la reanudación de las relaciones de armonía, entendimiento y paz.

Por tanto, es sumamente importante reconocer que lo que el adorador toma en cuenta en el acto de la reconciliación es el agravio que el hermano siente; es la actitud mental de la persona con la que se reconcilia que debe considerar, y no ninguna enemistad que sienta él mismo. Y si empleamos la palabra «enemistad», es la enemistad de parte del hermano agraviado la que queda en primer plano del pensamiento y de la consideración. En otras palabras, es la «contrariedad» mantenida por el hermano ofendido la que considera la reconciliación; la reconciliación lleva a cabo la eliminación de esta «contrariedad».

Así, este pasaje nos provee con una lección sumamente instructiva respecto al significado de «ser reconciliado»; nos muestra que esta expresión, al menos en este caso, centra el pensamiento y la consideración no en la enemistad de la persona de la que se dice que es reconciliada, sino sobre la alienación en la mente de la persona con quien se hace la reconciliación. Y si el sentido que tiene este pasaje es el que aparece en relación con nuestra reconciliación con Dios por medio de la muerte de Cristo, entonces lo que aparece en primer plano cuando se dice que somos reconciliados con Dios es la alienación de Dios respecto a nosotros, la santa enemistad de parte de Dios por la cual estamos alienados de él. La reconciliación como resultado sería la relación armónica y pacífica establecida debido a que se ha eliminado la base para la alienación de Dios con respecto a nosotros. En esta etapa no podríamos afirmar que éste sea el sentido preciso de la palabra «reconciliación» con referencia a nuestra reconciliación con Dios. Debemos derivar nuestra doctrina de la reconciliación de los pasajes que tratan de manera específica con este tema. Pero Mateo 5:23, 24 nos muestra que en el uso del Nuevo Testamento, la palabra «reconciliar» se emplea en un sentido muy distinto del que podría ser sugerido de entrada por nuestro término castellano. Por ello, cuando el Nuevo

Testamento habla de que somos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, o de que Dios nos reconcilia consigo mismo, no debemos presuponer que el concepto debe presentarse en términos de la eliminación de nuestra enemistad contra Dios. Por hablar prudentemente, Mateo 5:23,24 sugiere una dirección de pensamiento muy distinta.

Otro caso del uso de la palabra «reconciliar» que evidencia la misma línea de pensamiento es 1 Corintios 7:11. Con referencia a la mujer separada de su marido, dice Pablo: «Quédese sin casar, o reconcíliase con su marido.» En este caso, sea cual sea el grado en el que la enemistad subjetiva de parte de la mujer pueda haber tenido parte en la causa de la separación contemplada, es evidente que el mandamiento «reconcíliase con su marido» no puede consistir en que deje su enemistad u hostilidad subjetiva. Esto no cumpliría el propósito de la exhortación. Más bien, lo que contempla la reconciliación es el final de la separación y la reanudación de unas relaciones matrimoniales idóneas y armoniosas.

La reconciliación, vista como acción, es causar el cese de la separación, y, como efecto, la reanudación de unas pacíficas relaciones matrimoniales.

Una vez más en Romanos 11:15 tenemos un ejemplo de la «reconciliación» efectiva. «Porque si su exclusión es la reconciliación del mundo, ¿qué será su admisión, sino vida de entre los muertos?» Es evidente que la reconciliación es contrastada con la exclusión, y que la exclusión es contrastada con la admisión. La admisión no es otra cosa que la recepción de Israel otra vez al favor divino y a la bendición del evangelio. La exclusión es el rechazamiento de Israel del favor divino y de la gracia del evangelio. La reconciliación de los gentiles, que es en base de la exclusión de Israel, es, de manera semejante, la recepción a los gentiles al favor divino.

Por ello, la reconciliación de los gentiles no puede ser presentada en términos de quitar la enemistad de parte de los gentiles, sino en términos del cambio en la economía de gracia de Dios cuando llegó a su fin la alienación de los gentiles y fueron hechos conciudadanos con los santos y de la familia de Dios (*cf* Ef. 2:11-22). Por mucho que se tenga en cuenta el cambio de enemistad a fe y amor en los corazones de los gentiles como efecto del cambio en la economía de gracia y juicio de Dios, gracia para los gentiles y juicio sobre Israel, hemos de considerar la «reconciliación del mundo» como consistente en el cambio de *relación* que Dios hizo con el mundo gentil, cambio de la alienación al favor y a la bendición del evangelio. Es la relación de Dios con los gentiles lo que queda en primer plano en este empleo de la palabra «reconciliación».

Cuando pasamos a considerar los pasajes que tratan de forma directa con la obra de la reconciliación obrada por Cristo, hay que tener en cuenta que la reconciliación en estos otros casos no se refiere a la eliminación de la enemistad subjetiva de la persona de la que se dice que ha sido reconciliada, sino la alienación de parte de la persona a la que se dice que somos reconciliados.

Veremos cómo es este concepto el que es de aplicación a la reconciliación obrada por Cristo. La reconciliación hace frente a la alienación de Dios respecto a nosotros por causa del pecado; al quitar el pecado, la reconciliación elimina la base de esta alienación, y el efecto es la paz con Dios. Los dos pasajes que consideraremos son Romanos 5:8-11; 2 Corintios 5:18-21.

Romanos 5:8-11. Ya de entrada, la manera en que se introduce aquí el tema de la reconciliación nos señala en la dirección en la que hemos de descubrir el significado de la reconciliación. «Mas Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (v. 8). La muerte de Cristo, como aquello que obró la reconciliación, es expuesta como la suprema manifestación del amor de Dios para con los hombres. Lo que es destacado es el amor de Dios tal como se expresa en una acción tan bien definida como la muerte de Cristo. Por tanto, nuestra atención es atraída no al reino subjetivo de la actitud del hombre para con Dios, sino a la actitud divina tal como queda exhibida en un acontecimiento histórico. Interpretar la reconciliación en términos de lo que ocurre en nuestra disposición subjetiva interferiría con esta orientación. Pero hay también unas razones confirmadoras más directas para pensar así.

a) Pablo nos dice de manera expresa que fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo. El tiempo indica que es un hecho consumado, obrado una vez por todas cuando murió Cristo. Podemos ver cuán imposible es interpretar la reconciliación como la eliminación por parte de Dios de nuestra enemistad o como la deposición de la enemistad por nuestra parte. Es cierto que Dios hizo algo una vez por todas para asegurar que nuestra enemistad fuese quitada y que fuésemos inducidos a echar a un lado nuestra enemistad. Pero aquello que Dios hizo una vez por todos no *constituiría* la eliminación de nuestra enemistad ni el quitar nuestra enemistad. Además, el argumento *a fortiori* que emplea Pablo en este pasaje nos daría una construcción no congruente si debiésemos contemplar la reconciliación como la eliminación por parte de Dios de nuestra enemistad, o la deposición de la misma por nuestra parte. El argumento habría de presentarse de alguna manera similar a lo que sigue: «Porque si siendo enemigos, echamos a un lado nuestra enemistad contra Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, habiendo echado a un lado nuestra enemistad, seremos salvos por su vida» (*cf* v. 10). La incongruencia es evidente, y sólo puede remediarse dando al término «reconciliar» un sentido muy diferente.

b) Las palabras «reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (v. 10) son paralelas con las palabras «habiendo sido ya justificados en su sangre» (v. 9). Este paralelismo se presupone en la secuencia del argumento. Pero la justificación es siempre un concepto legal y no se refiere a ningún cambio subjetivo en la disposición del hombre. Por cuanto eso es así, la expresión paralela a la misma, esto es, «reconciliados con Dios», debe recibir un sentido judicial similar, y sólo puede significar aquello que sucedió en la esfera objetiva de la acción y del juicio divinos.

c) La reconciliación es algo que se recibe: «hemos recibido ahora la reconciliación» (v. 11). Por decir poco, es de lo más irrazonable intentar ajustar o acomodar este concepto a la idea de la eliminación o de la deposición de nuestra enemistad. El concepto, aquí, es aquel en el que se presenta algo como habiéndonos sido dado como un libre don. Naturalmente, es cierto que es por la obra de la gracia de Dios en nosotros que somos capacitados para volvernos de la enemistad contra Dios a la fe, el arrepentimiento y el amor. Pero en el lenguaje de la Escritura esta obra posterior de la gracia no se describe en términos como los empleados aquí. Podemos detectar lo inapropiado de esta traducción si intentamos parafrasear con este concepto en mente: «hemos recibido ahora la eliminación de nuestra enemistad», o «hemos recibido ahora la deposición de nuestra enemistad». Por otra parte, si consideramos la reconciliación como la libre gracia de Dios en la eliminación de la alienación con respecto a Dios y el recibirla a su favor,

entonces todo ello se vuelve coherente y lleno de significado. Lo que hemos recibido es la rehabilitación al favor de Dios. Cuán coherente es con los términos del pasaje y con el regocijo del apóstol decir: «Nos gloriamos en Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, por quien ya no sufrimos alienación de Dios, sino que hemos sido recibidos a su favor y paz.»

d) Pablo dice que fuimos reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo cuando éramos todavía enemigos (v. 10). Es totalmente factible contemplar la palabra «enemigos» como expresando aquí, no nuestra enemistad contra Dios, sino como refiriéndose a la alienación de Dios a la que habíamos quedado sujetos. Esta misma palabra es empleada en sentido pasivo en Romanos 11:28. Si se adopta este sentido, la antítesis instituida entre la enemistad y la reconciliación es exactamente la misma que hay entre alienación y recepción al favor divino. Esto corroboraría el argumento anterior en cuanto al significado de la reconciliación. Pero aunque la palabra «enemigos» se comprenda en el sentido activo de nuestra hostilidad hacia Dios, se habría de mantener el mismo significado para reconciliación. ¿Cómo podría ninguna otra interpretación coordinar con el argumento del apóstol? Difícilmente se podría decir: «Si, siendo enemigos activos de Dios, nuestra enemistad fue eliminada por la muerte de su Hijo, cuánto más, habiendo sido eliminada nuestra enemistad, seremos salvos por su vida.»

2 Corintios 5:18-21. Servirá para confirmar lo que hemos encontrado en Romanos 5:8-11 para establecer los rasgos destacados de la enseñanza de este pasaje.

a) La reconciliación es descrita como una obra de Dios. Comienza con Dios y es llevada a cabo por él. «Y todo proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo» (v. 18). «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (v. 19). Este énfasis en el monergismo divino nos indica que la reconciliación es una obra que, como tal, no incluye en su alcance ninguna acción humana. Como logro, no enrola la actividad de los hombres ni depende de ella.

b) La reconciliación es una obra consumada. Los tiempos en los vv. 18, 19, 21 ponen esto fuera de toda duda. No es una obra que esté siendo llevada a cabo de continuo por Dios; es algo consumado en el pasado. Dios no sólo es el único agente, sino que es el agente de una acción ya perfeccionada.

c) En este pasaje se nos expone en qué consiste la reconciliación. «Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» (v. 21). Esto nos indica claramente la vicaria acción de Cristo de llevar el pecado como aquello que logró la reconciliación. Este carácter legal de la reconciliación también está expuesto en el versículo 19, donde «no tomádoles en cuenta sus transgresiones» se relaciona con la reconciliación del mundo como explicación de qué es la reconciliación, o como la consecuencia que tiene como resultado. En cualquiera de ambos casos la reconciliación tiene su afinidad con la no imputación de transgresiones más que con cualquier cooperación subjetiva.

d) Esta obra consumada de reconciliación es el mensaje encomendado a los mensajeros del evangelio (v. 19). Constituye el contenido del mensaje. Pero el mensaje es aquello que es declarado como un hecho. Se debe recordar que la conversión no es el evangelio. Es la demanda del mensaje del evangelio y la respuesta apropiada al mismo. Cualquier transformación que

tenga lugar en nosotros mismos es el efecto en nosotros de aquello que se proclama que ha sido cumplido por Dios. El cambio en nuestros corazones y mentes presupone la reconciliación.

e) La exhortación «Reconciliaos con Dios» (v. 20) debería ser interpretada en términos de lo que hemos descubierto que es el concepto maestro en la reconciliación. Significa: no estéis más en un estado de alienación de Dios, sino más bien entrar en la relación de favor y paz establecida por la obra reconciliadora de Cristo. Aprovechad la gracia de Dios y entrad en esta posición de paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo.

Así, la reconciliación de la que habla la Escritura como cumplida por la muerte de Cristo contempla la relación de Dios para con nosotros. Presupone una relación de alienación y lleva a cabo una relación de favor y de paz. Esta nueva relación queda constituida mediante la eliminación de la causa de la alienación. Esta causa es el pecado y la culpa. La eliminación es llevada a cabo en la obra vicaria de Cristo, cuando él fue hecho pecado por nosotros para que nosotros llegásemos a ser justicia de Dios en él. Cristo tomó sobre sí mismo el pecado y la culpa, la condenación y la maldición de aquellos en favor de los que murió. Este es el epítome de la gracia y amor divinos. Es la propia provisión de Dios y es el cumplimiento de la misma. Dios mismo en su propio Hijo ha eliminado la causa de ofensa y recibimos la reconciliación. Es el mensaje de esta obra divina, perfeccionada y completa, que se nos dirige en el evangelio, y la demanda de la fe está cristalizada en el ruego que se pronuncia en nombre de Cristo y como de parte de Dios: «reconciliaos con Dios». Creed que el mensaje es factual y entrad en el gozo y la bendición de lo que Dios ha obrado. Recibid la reconciliación.

4. Redención. La idea de redención no debe ser reducida al concepto general de liberación. El lenguaje de la redención es el lenguaje de la compra, y, más específicamente, del rescate. Y rescate es lograr una liberación mediante el pago de un precio. La evidencia que establece este concepto de redención es muy abundante, e indudablemente debe mantenerse que la redención lograda por Cristo ha de ser interpretada en tales términos. La palabra de nuestro mismo Señor (Mt. 20:28; Mr. 10:45) debería poner fuera de toda duda tres hechos: 1) que la obra que vino a cumplir al mundo es una obra de rescate, 2) que la dádiva de su vida fue el precio del rescate, y 3) que su rescate fue de naturaleza sustitutiva.

La redención presupone alguna clase de esclavitud o de cautiverio, y, por ello, la redención implica aquello de lo que nos libera el rescate. Así como el sacrificio se dirige a la necesidad suscitada por nuestra culpa, la propiciación a la necesidad que surge de la ira de Dios, y la reconciliación a la necesidad que brota de nuestra alienación de Dios, así la redención se dirige a la esclavitud a la que nos ha consignado nuestro pecado. Esta esclavitud es, naturalmente, multiforme. Consiguientemente, la redención como compra o rescate recibe una gran variedad de referencias y aplicaciones. La redención se aplica a cada aspecto de nuestra esclavitud, y nos abre las puertas a una libertad que no es nada menos que la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

Naturalmente, no hemos de apremiar de manera indebida el lenguaje de compra o redención. Como T. J. Crawford nos recuerda, no debemos intentar «delinear la obra de Cristo como una conformidad exacta con todo lo que se hace en actos humanos de redención.» Nuestras presentaciones se volverían de esta manera artificial y fantástica. Pero la realidad de que

«nuestra salvación es conseguida por *un proceso de conmutación* análogo al pago de un rescate» (*ibid.*, pág. 63) aparece claramente en el mensaje del Nuevo Testamento. ¿En qué aspectos contempla, entonces, la Escritura la redención obrada por Cristo? Los más evidentes de ellos se pueden incluir bajo las dos siguientes divisiones:

1) *La ley*. Cuando la Escritura relaciona la redención con la ley de Dios, los términos que emplea deben ser observados de manera cuidadosa. No dice que seamos redimidos de la ley. Esto no sería una descripción precisa, y la Escritura se abstiene de tal expresión. No somos redimidos de la obligación de amar al Señor nuestro Dios con todo nuestro corazón y alma y fuerza y mente y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. La ley queda resumida en estos dos mandamientos (Mt. 22:40) y el amor es el cumplimiento de la ley (Ro 13:10). La suposición de que seamos liberados de la ley en el sentido de esta obligación introduciría una contradicción en el designio de la obra de Cristo. Sería una contradicción a la misma naturaleza de Dios pensar que nadie pueda ser exonerado de la necesidad de amar a Dios con todo el corazón y de obedecer sus mandamientos. Cuando la Escritura relaciona la redención con la ley de Dios, emplea términos más específicos.

a) *La maldición de la ley*. «Cristo nos redimió de la maldición de la ley, habiéndose hecho maldición por nosotros» (Gá. 3:13). La maldición de la ley es su sanción penal. Esto es de manera esencial la ira o maldición de Dios, el desagrado que se encuentra sobre cada infracción de las demandas de la ley. «Maldito todo aquel que no permanezca en todas las cosas escritas en el libro de la ley, para hacerlas» (Gá. 3:10). Sin liberación de esta maldición no podría haber salvación. Es de esta maldición que ha rescatado Cristo a su pueblo, y el precio del rescate es que él mismo fue hecho maldición. Se identificó hasta tal punto con la maldición que yacía sobre su pueblo que toda ella, en toda su intensidad no mitigada, vino a ser suya. Esta maldición la llevó sobre sí mismo, agotándola. Éste fue el precio pagado por esta redención y la libertad lograda para los beneficiarios es que no hay más maldición.

b) *La ley ceremonial*. «Cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (Gá. 4:4, 5). Lo que está aquí a la vista es la redención de la servidumbre tutelar bajo la economía mosaica. El pueblo de Dios bajo el Antiguo Testamento eran hijos de Dios por la adopción divina de la gracia. Pero eran como hijos en minoría de edad, bajo tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre (*cf* Gá. 4:2). Y el ministro de esta disciplina tutelar, pedagógica, fue la economía mosaica (*cf* Gá. 3:23, 24). Pablo contrasta este período de tutela bajo la ley mosaica con la plena libertad otorgada a todos los creyentes, judíos o gentiles, bajo el evangelio. Esta plena libertad y privilegio la llama la adopción de hijos (Gá. 4:5). Cristo vino a fin de lograr esta adopción. La consideración particularmente pertinente a la cuestión del precio pagado para esta redención es el hecho de que Cristo fue hecho bajo la ley. Él nació bajo la ley de Moisés; estuvo sujeto a sus condiciones y cumplió sus estipulaciones. En él, la ley de Moisés cumplió su propósito, y su significado recibió en él su validez y manifestación permanentes. Por lo tanto, él obró la redención de la servidumbre relativa y provisional de la que la economía mosaica era el instrumento.

Esta redención tiene significación no sólo para los judíos, sino también para los gentiles. En la economía del evangelio no se les demanda ni a los gentiles que pasen por la disciplina

tutelar a la que estuvo sujeta Israel. «Pero venida la fe, ya no estamos bajo ayo, pues todos sois hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús» (Gá. 3:25, 26). Esta magna gracia, que todos, sin distinciones ni discriminaciones, sean hijos de Dios por la fe de Cristo Jesús, es el resultado de una redención lograda el hecho de que Cristo fue hecho bajo la ley de Moisés y cumplió sus estipulaciones y propósito.

c) *La ley de obras*. Cristo nos ha redimido de la necesidad de guardar la ley como la condición de nuestra justificación y aceptación por parte de Dios. Sin esta redención no podría haber ni justificación ni salvación. Es la obediencia del mismo Cristo la que ha logrado nuestra liberación. Porque es por su obediencia que muchos serán constituidos justos (Ro. 5:19). En otras palabras, es la obediencia activa y pasiva de Cristo que es el precio de esta redención, paciencia activa y pasiva porque él fue hecho bajo ley, cumplió todas las demandas de la justicia y satisfizo todas las sanciones de la justicia.

II) *Pecado*. Que Cristo redimió a su pueblo del pecado, sigue de lo que se ha dicho acerca de la ley. La fuerza del pecado es la ley, y donde no hay ley no hay trasgresión (1 Co. 15:56; Ro. 4:15). Pero la Escritura también trae la redención en relación directa con el pecado. Es en esta relación que se indica claramente la sangre de Cristo como el medio por el que se logra esta redención. La redención del pecado abarca las varias perspectivas desde las que se puede contemplar el pecado. Es la redención del pecado en todos sus aspectos y consecuencias. Esto es particularmente evidente en pasajes como Hebreos 9:12; Apocalipsis 5:9. El carácter inclusivo de la redención en cuanto a cómo afecta al pecado y a sus males concomitantes se exhibe quizá de la manera más clara por el hecho de que la consumación escatológica de todo el proceso de la redención es designada como la redención (cf Lc. 21:28; Ro. 8:23; Ef. 1:14; 4:30; y posiblemente 1 Co. 1:30). El hecho de que se emplee el concepto de redención para designar la total y definitiva liberación de todo mal y el cumplimiento del objetivo hacia el que se mueve todo el proceso de la gracia redentora, manifiesta de manera muy clara cuán ligado está con la redención obrada por Cristo el logro de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Y también manifiesta que la redención es constitutiva del concepto mismo de la gloria consumada para el pueblo de Dios. No es de extrañar, entonces, que la profecía del Antiguo Testamento hable en estos términos (cf Os. 13:14) y que el cántico de los glorificados sea el cántico de la redención (cf Ap. 1:5, 6; 5:9).

No obstante, en esta discusión estamos pensando en la redención como una obra cumplida por parte de Cristo. Cuando se contempla la redención en este sentido más limitado, hay dos aspectos del pecado que quedan claramente destacados como aquellos sobre los que tiene efecto el logro redentor de Cristo. Son la *culpa* y el *poder* del pecado. Y los dos efectos que brotan de este logro redentor son, respectivamente: 1) la justificación y el perdón del pecado; y 2) la liberación de la contaminación y del poder del pecado. La redención, en lo que toca a la culpa y en cuanto a su resultado en justificación y remisión, está a la vista en pasajes como Romanos 3:24; Efesios 1:7; Colosenses 1:14; Hebreos 9:15. Y la redención, en lo que toca al poder esclavizador y contaminación del pecado, está a la vista en Tito 2:14; 1 Pedro 1:18, aunque no se puede excluir todo sentido legal en estos dos últimos pasajes.

En relación con la redención de la culpa del pecado, se presenta de manera clara la sangre de Cristo como rescate sustitutivo y como el precio del rescate para nuestra liberación. Las

declaraciones de nuestro Señor acerca de la redención (Mt. 20:28; Mr. 10:45) muestran sin duda alguna que él interpretaba el propósito de su venida al mundo en términos de rescate sustitutivo y que este rescate no era nada menos que el acto de dar su vida. Y, en el uso del Nuevo Testamento, el acto de dar su vida es lo mismo que el derramamiento de su sangre. Por tanto, para el Señor, la redención consistía en un derramamiento de sangre sustitutivo, un derramamiento de sangre en lugar y en favor de muchos, con el fin de adquirir mediante ello a los muchos en favor de los cuales él dio su vida en rescate. Es este mismo concepto el que se reproduce en la enseñanza apostólica. Aunque la terminología no es de manera precisa la misma que la de la redención, no podemos perder de vista el sentido de redención de la declaración de Pablo en su encargo a los ancianos de Éfeso cuando se refiere a «la iglesia del Señor, la cual él adquirió para sí por medio de su propia sangre» (Hch. 20:28). En otros pasajes se expresa abiertamente el pensamiento que da Pablo aquí en términos del lenguaje de redención o de rescate cuando dice de Cristo Jesús que «se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo de su propiedad, celoso de buenas obras» (Tit. 2:14). U otra vez, cuando dice Pablo que en el amado «tenemos redención por medio de su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia» (Ef. 1:7; cf Col. 1:14), queda bien claro que concibe el perdón de pecados como la bendición obtenida por la redención por la sangre. Y aunque Hebreos 9:15 sea de difícil exégesis, queda, sin embargo, claro que la muerte de Cristo es el medio de la redención con referencia a los pecados cometidos bajo el antiguo pacto: la muerte de Cristo es eficaz como *redención* con referencia al pecado.

No podemos separar artificialmente la redención como rescate que libera de la culpa del pecado, de las otras categorías en las que se debe interpretar la obra de Cristo. Estas categorías son tan sólo aspectos desde los que se debe contemplar la obra de Cristo consumada una vez por todas, y por ello se puede decir que se combinan unas con otras. Este hecho, en cuanto se aplica a la redención, aparece, por ejemplo, en Romanos 3:24-26: «Siendo justificados gratuitamente por su gracia», dice Pablo, «mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre... con la mira de mostrar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús.» Aquí no sólo se nos presenta la redención y la propiciación, sino que hay una combinación de conceptos que tienen que ver con la intención y el efecto de la obra de Cristo, y esto muestra cuan estrechamente relacionados están estos varios conceptos. Este pasaje ejemplifica y confirma lo que establecen otras consideraciones, o sea, que la redención que libera de la culpa del pecado debe ser presentada en términos jurídicos de manera análoga a aquellos que se deben aplicar a la expiación, a la propiciación y a la reconciliación.

La redención que libera del *poder* del pecado puede ser designada como el aspecto triunfal de la redención. En su obra consumada, Cristo hizo algo una vez por todas respecto al poder del pecado, y es en virtud de esta victoria que él ha logrado que queda quebrantado el poder del pecado en todos aquellos que son unidos a él. Es en relación con esto que se debe apreciar una línea de enseñanza del Nuevo Testamento pero que es frecuentemente pasada por alto. Es que no sólo se considera a Cristo como habiendo muerto por el creyente, sino que el creyente es presentado como habiendo muerto en Cristo y como resucitado con él a novedad de vida. Este es el resultado de la unión con Cristo. Porque por medio de esta unión, no sólo Cristo es unido a aquellos que le han sido dados, sino que ellos son unidos con él. Por ello, no sólo

Cristo murió por ellos, sino que ellos murieron en él y resucitaron con él (*cf* Ro. 6:1-10; 2 Co.5:14, 15; Ef. 2:1-7; Col. 3:1-4; 1 P. 4:1, 2).

Es este hecho de haber muerto con Cristo en la eficacia de su muerte y de haber resucitado con él en el poder de su resurrección que asegura para todo el pueblo de Dios la liberación del dominio del pecado. Da la base para la exhortación: «Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Ro. 6:11), y da fuerza a la certidumbre apodíctica: «Porque el pecado no se enseñoreará de vosotros» (Ro. 6:14). Es este hecho de haber muerto y resucitado con Cristo, contemplado como una implicación de la muerte y resurrección de Cristo cumplida una vez por todas, lo que provee la base del proceso de santificación. Y se apela constantemente al mismo como el apremio e incentivo para la santificación en la práctica del creyente.

Es también aquí que podemos reflexionar de manera apropiada acerca de la relación de la redención con Satanás. Y se debe contemplar en relación con el aspecto triunfal de la misma. Los primeros padres de la iglesia cristiana dieron un lugar destacado a esta fase de la redención y la presentaron en términos de un rescate pagado al diablo. Esta presentación devino fantasiosa y absurda. Su falsedad fue eficazmente expuesta por Anselmo en su clásica obra *Cur Deus Homo*. En reacción contra esta formulación fantasiosa, empero, somos demasiado propensos a dejar de lado la gran verdad que aquellos padres intentaban expresar. Aquella verdad es la relación que tiene la obra redentora de Cristo sobre el poder y la actividad de Satanás y sobre las huestes espirituales de maldad en lugares celestiales (*cf* Ef. 6:12). Desde luego, es significativo en relación con esto que la primera promesa de la gracia redentora, el primer rayo de luz redentora que cayó sobre nuestros caídos primeros padres, fue en términos de la destrucción del tentador. Y este mismo énfasis está incrustado en el Nuevo Testamento. Según nuestro Señor iba aproximándose al Calvario y tal como la petición de los griegos le había vuelto a recordar acerca de la significación universal de la obra que estaba para llevar a cabo, fue entonces que aprovechó la ocasión para referirse al triunfo sobre el supremo enemigo, y dijo: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (Jn. 12:31). Y, para el apóstol Pablo, la gloria que irradiaba desde la cruz de Cristo era una gloria irradiada por el hecho de que, «despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Col. 2:15). Aunque demasiadas veces dejamos de tener en cuenta la tétrica realidad de la muerte y nos sentimos compuestos en presencia de la misma, no debido a la fe sino debido a una endurecida insensibilidad, no era así en el fervor de la fe del Nuevo Testamento. Fue con profundo significado que el escritor de la epístola a los Hebreos escribió que Jesús participó de carne y de sangre «para, por medio de la muerte, destruir el poder al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre» (He. 2:14, 15). Fue Sólo este triunfo el que liberó a los creyentes de la esclavitud del temor y que inspiró la confianza y la compostura de la fe. Pero este triunfo tenía relevancia para ellos porque la conciencia de ellos estaba condicionada por el conocimiento interior del papel y de la actividad de Satanás, y la confianza y la compostura entraron en sus pechos porque sabían que el triunfo de Cristo anulaba al siniestro agente que tenía el poder de la muerte.

Así, vemos que la redención del pecado no puede ser concebida ni formulada de manera adecuada excepto en tanto que comprenda la victoria que Cristo logró una vez por todas sobre

aquel que es el dios de este mundo, el príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora obra en los hijos de desobediencia. Debemos contemplar el pecado y el mal en sus mayores proporciones como un reino que abarca la sutileza, la destreza, la ingenuidad, el poder y la incansable actividad de Satanás y de sus legiones -«principados, potestades, dominadores de este mundo de tinieblas, huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (véase Ef. 6:12). Y es imposible hablar en términos de redención del poder del pecado excepto que entre dentro del campo de este logro redentor la destrucción del poder de las tinieblas. Así es que podemos gozar de una comprensión más inteligente de lo que encontró Cristo cuando dijo: «Esta es vuestra hora, y la potestad de las tinieblas» (Lc. 22:53) y de lo que obró el Señor de la gloria cuando echó al príncipe fuera de este mundo (Jn. 12:31).

III

En la polémica protestante, este rasgo de la obra de la este rasgo de la obra de la expiación de Cristo ha sido orientada contra el artículo romanista de que la obra de satisfacción cumplida por Cristo no libera a los fieles de hacer satisfacción por los pecados que hayan cometido. Según la teología romanista, todos los pecados pasados, tanto por lo que respecta a su castigo eterno como temporal, son borrados en el bautismo, como también el castigo eterno de los pecados futuros de los fieles. Pero, por lo que respecta al castigo temporal de los pecados posteriores al bautismo, los fieles deben hacer satisfacción bien en esta vida, bien en el purgatorio. En oposición a todo concepto de satisfacción humana, los protestantes mantienen con razón que la satisfacción de Cristo es la única satisfacción por el pecado, y que es tan perfecta y definitiva que no deja ninguna responsabilidad penal para ningún pecado del creyente. Es cierto que en esta vida los cristianos son disciplinados por sus pecados, y que tal disciplina es correctiva y santificante <da fruto apacible de justicia a los que han sido ejercitados por medio de ella> (He. 12:11). Y esta disciplina es penosa. Pero identificar la disciplina con la satisfacción por el pecado incide no sólo sobre la perfección de la obra de Cristo, sino también sobre la naturaleza de la satisfacción. «Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús» (Ro. 8:1). No debe haber mitigación alguna de la polémica protestante contra esta perversión del evangelio de Cristo. Si permitimos por un solo momento que el concepto de justificación humana se inmiscuya en nuestra presentación de la justificación o de la santificación, habremos, entonces, contaminado el río cuyas corrientes alegran la ciudad de Dios. Y la más grave perversión que entraña es que le roba al Redentor la gloria de su logro hecho una vez por todas. Él hizo la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, y se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas (*cf* He 1:3). Pero esta situación en la que nos encontramos con referencia al debate sobre la cuestión de la expiación nos demanda que tengamos en cuenta otras formas en que ha sido perjudicada la doctrina de la perfección, y es necesario que incluyamos bajo este encabezamiento otros rasgos de la obra consumada de Cristo.

1. La *objetividad histórica*. En la expiación se cumplió algo una vez por todas, sin participación ni contribución de nuestra parte. Se perfeccionó una obra que antedata a cualquier y a todo reconocimiento o respuesta de parte de aquellos que son sus beneficiarios. Cualquier

limitación de este hecho en interés de lo que se supone que sea una interpretación más ética o en el interés de interpretar la expiación en términos de los efectos éticos que se calcula que haya de producir en nosotros es la destrucción de la verdad de la expiación. La expiación es objetiva para nosotros, fue llevada a cabo con independencia de nosotros, y los efectos subjetivos que surgen de ella presuponen su cumplimiento. Los efectos subjetivos ejercidos en nuestro entendimiento y voluntad sólo pueden seguir en tanto que reconozcamos por la fe el significado del hecho objetivo.

Hay otra implicación de su objetividad histórica que es preciso destacar. Es el carácter estrictamente histórico de aquello que fue llevado a cabo. La expiación no es supra histórica ni es contemporánea. Es, desde luego, cierto que la persona que obró la expiación por el pecado está por encima de la historia por lo que respecta a su deidad y filiación eterna. Como Dios e Hijo, él es eterno y trasciende a todas las condiciones y circunstancias del tiempo. Él es, junto con el Padre y el Espíritu, el Dios de la historia. También es cierto que, como el Hijo encarnado exaltado a la diestra de Dios, es, en un sentido muy verdadero, contemporáneo. Él vive siempre, y como el viviente que estuvo muerto pero que vive de nuevo, él es la encarnación siempre presente y siempre activa de la eficacia, virtud y poder que brotan de la expiación. Pero la expiación fue llevada a cabo en la naturaleza humana y en un tiempo determinado del pasado y acabado calendario de acontecimientos. ¿Acaso podría algo indicar más claramente la verdad y el significado de esto que la palabra del apóstol: «Cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley»? (Gá. 4:4, 5). Tanto si interpretamos «la plenitud del tiempo» como la plena medida del tiempo designado por Dios, el período que debía transcurrir antes que Dios enviase a su Hijo, o como aquel tiempo que consume al tiempo y que da al tiempo su pleno complemento, hemos de reconocer el significado del tiempo para aquella misión, que se registra y queda señalado por la encarnación del Hijo de Dios. La encarnación tuvo lugar en un punto específico marcado por la llegada de la plenitud del tiempo. No tuvo lugar antes de entonces, y, aunque el estado encarnado es permanente, la encarnación no volvió a *tener lugar*. La historia, con sus designaciones fijas y sus períodos bien definidos, tiene significación en el drama del logro divino. El acondicionamiento histórico y la situación histórica de los acontecimientos en el tiempo no pueden borrarse ni tampoco se puede subestimar su significación. Y lo que es cierto del acontecimiento de la encarnación es cierto también de la redención llevada a cabo. Ambos están situados históricamente y ninguno de los dos es supra histórico ni contemporáneo.

2. La *finalidad*. En las polémicas históricas este rasgo de la expiación ha sido apremiado en contra de la doctrina romanista del sacrificio de la misa. Esta polémica en contra de la blasfemia romanista es tan necesaria en nuestros días como lo fue en el período de la Reforma. La expiación es una obra consumada, nunca repetida e irrepitable. Sin embargo, en nuestro contexto moderno es necesario insistir en este punto no sólo en oposición a Roma, sino también en oposición a un punto de vista dominante dentro de círculos protestantes. Este punto de vista es que el divino acto de llevar el pecado no puede ser confinado al acontecimiento histórico del sacrificio de Jesús, sino que debe ser considerado como eterno, que la obra de la expiación, encarnada en la pasión de Jesucristo, es eterna en los cielos en la misma vida de Dios, «una obra eterna de expiación, supra temporal como lo es la vida de Dios... y prosiguiendo mientras sigan cometándose pecados y haya pecadores que reconciliar».

Desde luego, es muy necesario reconocer la continua actividad sumo sacerdotal de Cristo en el cielo. Es necesario recordar que él incorpora eternamente en sí mismo la eficacia que se acumuló de su sacrificio en la tierra, y que es en virtud de aquella eficacia que él ejerce este ministerio celestial como Sumo Sacerdote de nuestra profesión. Es sobre esta base que él intercede en favor de su pueblo. Y es en razón de la simpatía derivada de sus tentaciones terrenales que puede compadecerse de nuestras debilidades. Esto significa sencillamente que se debe apreciar plenamente la unidad del oficio y de la actividad sacerdotal de Cristo. Pero el hecho de que no debamos perturbar la unidad de sus funciones sacerdotales no significa que tengamos libertad para confundir las distintas acciones y fases de su oficio sacerdotal. Debemos distinguir entre la ofrenda del sacrificio y la subsiguiente actividad del sumo sacerdote. Lo que el Nuevo Testamento destaca es la histórica unicidad del sacrificio que expió la culpa y que reconcilió con Dios (*cf* He. 1:3; 9:12, 25-28). Dejar de valorar lo definitivo de esta unicidad es concebir erróneamente qué es realmente la expiación. En la presentación bíblica no puede concebirse la expiación aparte de las condiciones bajo la que es llevada a cabo. Hay dos condiciones al menos que son indispensables, la humillación y la obediencia, y éstas condicionándose mutuamente. Choca con todo el tenor de la Escritura pasar la expiación a aquel reino en el que nos sería imposible creer que existen estas condiciones.

Además, si pensamos en la fórmula «expiación eterna en el corazón de Dios», debemos hacer otra vez distinciones. Es cierto que la expiación brotó del amor eterno en el corazón de Dios y que fue la provisión de este amor eterno. Pero concebir la expiación como eterna es confundir lo eterno y lo temporal. Lo que el testimonio de la Escritura muestra de manera inequívoca es el verdadero significado para Dios de aquel logro en el tiempo. Es a esto a lo que atribuye la expiación, y ello de manera clara y decisiva. Nuestra definición de expiación debe derivarse de la que habla la Escritura. Y la expiación de la que habla la Escritura es la obediencia vicaria, la expiación, propiciación, reconciliación y redención llevadas a cabo por el Señor de la gloria cuando, una vez por todas, obró la purificación de nuestros pecados y se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas.

3. La *unicidad*. Horace Bushnell nos ha dado lo que quizá sea la más elocuente exposición y defensa de la idea de que el sacrificio de Cristo es sencillamente la suprema ilustración y vindicación del principio de abnegación que opera en el pecho de cada ser amante y santo al verse confrontado aquel ser con el pecado y el mal. «El amor es un principio esencialmente vicario por su propia naturaleza», dice él, «identificando al sujeto con otros, a fin de sufrir las adversidades y dolores de ellos, y tomando sobre sí mismo la carga de los males de ellos.» «Hay un Getsemaní oculto en todo amor» (*ibid.*, pág. 47). «Sustentando esta postura acerca del sacrificio vicario, debemos encontrarlo como propio de la naturaleza esencial de toda virtud santa. También nos es preciso, naturalmente, ir más adelante y mostrar cómo pertenece a todos los demás seres buenos, tan verdaderamente como al mismo Cristo en la carne como el Padre eterno antes de Cristo, y el Espíritu Santo viniendo después de él, y los ángeles buenos tanto antes como después, todos ellos han llevado las cargas, se han debatido en los dolores de sus sentimientos vicarios por los hombres; y luego, por *fin*, cómo el cristianismo viene como su resultado, al engendrar en nosotros este mismo amor vicario que reina en todas las mentes glorificadas y buenas del reino celestial; reuniéndonos en pos de Cristo nuestro Amo, por cuanto han aprendido a llevar su cruz, y a estar con él en su pasión» (*ibid.* pág. 53).

Distinguir la verdad del error y desentrañar las falacias en estas citas nos llevaría mucho más allá de nuestros límites. Es cierto que el sacrificio de Cristo es la suprema revelación del amor de Dios. Es cierto que la vida, padecimientos y muerte de Cristo nos dan el supremo ejemplo de virtud. Es cierto que las aflicciones de la iglesia cumplen lo que queda de las aflicciones de Cristo y que por medio de estas aflicciones de los creyentes cumple su propósito la obra expiatoria de Cristo.

Pero es cosa muy diferente pretender que tengamos parte en aquello que constituye el sacrificio vicario de Cristo. Es indefendible y perverso poner sobre los términos «vicario» y «sacrificio» una connotación diluida que reduzca el «sacrificio vicario» de Cristo a una categoría que le arrebatase su carácter único y distintivo que la Escritura le aplica. Desde luego, Cristo nos ha dejado un ejemplo para que sigamos sus huellas. Pero nunca se propone que esta emulación de nuestra parte deba extenderse a la obra de la expiación, propiciación, reconciliación y redención que él cumplió. Sólo tenemos que definir la expiación en términos escriturarios para reconocer que sólo Cristo la llevó a cabo.

Y no sólo esto. ¿Qué justificación tenemos para inferir, o en base a qué razonamiento podemos inferir, que aquello que es constitutivo o que se ejemplifica en el sacrificio vicario de Cristo pueda ser aplicable a todo amor santo al contemplar el pecado y maldad? Es sólo mediante una fatal confusión de categorías que puede llegar a hacerse plausible tal inferencia. Lo que la Escritura presenta es que el Hijo de Dios encarnado, y sólo él, excluyendo al Padre y al Espíritu en el reino de lo divino, y excluyendo a los ángeles y a los hombres en el orden de lo creado, se dio a sí mismo en sacrificio para redimirnos para Dios con su sangre.

Desde cualquier ángulo que contemplemos su sacrificio encontramos que su unicidad es tan inviolable como la unicidad de su persona, de su misión y de su oficio. ¿Quién es Dios-hombre sino él solo? ¿Quién es el gran sumo sacerdote para ofrecer tal sacrificio, sino sólo él? ¿Quién derramó aquella sangre de la expiación, sino sólo él? ¿Quién entró una vez por todas en el santuario, habiendo obtenido eterna redención, sino sólo él?

Bien podríamos citar las palabras de Hugh Martin. Han sido tomadas de su maestra polémica contra el dicho de F. W. Robertson de que «el sacrificio vicario es la ley del ser».

Dice Martin: «¡Un anuncio que parece un oráculo! Es innecesario decir que lo confrontamos con una negación directa. El sacrificio vicario no sólo no es la ley del ser, sino que no es una *ley* en absoluto. Es una *transacción* divina única, solitaria, sin parangón que nunca será repetida, nunca será igualada, nunca será aproximada. Fue el espléndido e inesperado recurso de la sabiduría divina, que en su desvelamiento inundó la mente de los ángeles con el conocimiento de Dios. Fue el libre consejo del beneplácito de la voluntad de Dios. Fue la soberana decisión de Su gracia y amor. Se nos arrebató el amor soberano de Dios con el concepto de que el sacrificio vicario es la "ley del ser".»

4. La *eficacia intrínseca*. En las polémicas de la teología histórica este aspecto de la expiación ha sido apremiado contra la doctrina Exponente de que Cristo hizo algo que Dios acepta en gracia en lugar de la plena satisfacción de la justicia. La declaración de la Confesión de Fe de Westminster está admirablemente redactada en contraste y contradicción a la postura

Remonstrante: «El Señor Jesús, mediante Su perfecta obediencia y sacrificio de Sí mismo, que El, por medio del Espíritu eterno, ofreció una vez a Dios, ha dado plena satisfacción a la justicia de Su Padre; y adquirido no sólo la reconciliación> sino una herencia eterna en el reino del cielo, para todos aquellos que el Padre le ha dado»

Es necesario concebir y formular correctamente la relación de la gracia de Dios con la obra expiatoria de Cristo. Fue por la gracia de Dios que Cristo fue dado en nuestro favor. Fue por su propia gracia que él se dio a sí mismo. Sería totalmente falso concebir la obra de Cristo como una inducción al Padre para constreñirle a ser amante y lleno de gracia. «Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida juntamente con Cristo» (Ef. 2:4, 5; *cf* 1 Jn. 4:9). La expiación es la provisión del amor y gracia del Padre. Pero hay igual necesidad de recordar que la obra llevada a cabo por Cristo fue por sí misma intrínsecamente adecuada para dar satisfacción a todas las exigencias creadas por nuestro pecado y a todas las demandas de la santidad y justicia de Dios. Cristo satisfizo toda la deuda del pecado. Él llevó nuestros pecados y los purificó. No dio un pago nominal que Dios acepte en lugar de la totalidad. Nuestras deudas no han sido canceladas, sino liquidadas. Cristo obtuvo redención y por tanto la aseguró. Él afrontó en sí mismo y absorbió la plena carga de la condenación y juicio divinos contra el pecado. Él obró la justicia que es la base apropiada de la completa justificación y el derecho a la vida eterna.

La gracia, así, reina por medio de *la justicia* para vida eterna por medio de Jesucristo, nuestro Señor (*cf* Ro 5:19, 21). Él expió la culpa y «con una sola ofrenda ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados» (He. 10:14). «Habiendo sido perfeccionado, vino a ser fuente de eterna salvación para todos los que le obedecen» (He. 5:9). En una palabra, Jesús cumplió todas las exigencias que brotaban del pecado y *obtuvo* todos los beneficios que conducen a, y que son consumados en, la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

IV

La cuestión del alcance de la expiación se reduce simplemente a: ¿Por quién hizo Cristo la expiación? En un lenguaje más sencillo todavía, es: ¿por quién murió Cristo? Podría parecer que la Biblia da una respuesta inequívoca en el sentido de que Cristo murió por todos los hombres. Porque leemos: «Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino; y Jehová cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros» (Is. 53:6). Sería fácil argumentar que la expresión de los «todos» en la última cláusula es tan extensa como la de los que se han descarriado y que se han apartado por su camino. Si es así, la conclusión sería que el Señor cargó sobre su Hijo la iniquidad de todos los hombres, y que fue hecho ofrenda por los pecados de todos. Otra vez leemos: «Pero vemos a aquel que fue hecho un poco menor que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y de honra, a causa del padecimiento de la muerte, para que por la gracia de Dios experimentase la muerte en provecho de todos» (He. 2:9). Se podría decir que Juan resuelve la cuestión fuera de toda discusión cuando dice: «Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por todo el mundo» (1 Jn. 2:2).

Sin embargo, no debemos pensar que la cita de unos cuantos textos como los anteriores y otros que se pudiesen aducir decide esta cuestión. Desde el principio hasta el final la Biblia emplea expresiones universales pero que no se pueden interpretar como significando todos los hombres distributiva e inclusivamente. Palabras como «el mundo» y «todos» y expresiones como «cada uno» y «todos los hombres» no siempre significan en la Escritura cada miembro de la raza humana. Por ejemplo, cuando Pablo dice, con referencia a la incredulidad de Israel: «Y si su caída es la riqueza del mundo... ¿cuánto más su plena restauración?» (Ro. 11:12), ¿hemos de suponer que quería decir que la caída de Israel trajo las riquezas a las que se refiere aquí a cada persona que ha sido, que es ahora y que será jamás en el mundo? Una interpretación así carecería de sentido. La palabra «mundo» habría entonces de incluir a Israel, que es aquí contrastada con el mundo. Y no sucede que cada miembro de la raza humana haya sido enriquecido con la caída de Israel. Cuando Pablo empleó aquí la palabra «mundo», se refería al mundo gentil en contraste a Israel. El contexto lo deja totalmente claro. Así que tenemos un ejemplo de la palabra «mundo» empleado en un sentido restringido y no significa todos los hombres distributivamente. Otra vez, cuando Pablo dice: «Así pues, como por la trasgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida» (Ro. 5:18), ¿hemos de suponer que la justificación vino a toda la raza humana, a todos los hombres distributiva e inclusivamente?

Éste no puede ser el significado de Pablo. Él está tratando acerca de la justificación real, de la justificación que es en Cristo y para vida eterna (*cf* vv. 1,16, 17, 21). Y no podemos creer que tal justificación pasase a cada miembro de la raza humana, excepto si creemos que todos los hombres serán finalmente salvados, algo que es contrario a las enseñanzas de Pablo en otros lugares y a la enseñanza de la Escritura en general. Por consiguiente, aunque Pablo emplea la expresión «todos los hombres» en la primera parte del versículo en el sentido de todos los hombres universalmente, sin embargo debe estar empleando la misma expresión en la segunda parte del versículo en un sentido mucho más restringido, esto es, de todos los que serán realmente justificados. Por tomar otro ejemplo, cuando Pablo dice que «todas las cosas me son lícitas» (1 Co 6:12; 10:23), no significa con ello que todo lo concebible le era legítimo. No le era legítimo transgredir los mandamientos de Dios. Estas «todas las cosas» de que habla están definidas y limitadas por el contexto. Se podrían citar numerosos ejemplos adicionales para mostrar que expresiones de esta clase, aunque universales en su forma, tienen frecuentemente una referencia limitada y no significan cada persona de la raza humana.

No es suficiente, pues, con citar unos cuantos textos de la Biblia en los que aparezcan términos como «mundo» y «todo» en relación con la muerte de Cristo, y saltar de inmediato a la conclusión de que la cuestión está resuelta en favor de la expiación universal.

Podemos mostrar fácilmente la falacia de este procedimiento en relación con un texto como Hebreos 2:9. ¿Qué es lo que provee la denotación del «todos» en la cláusula en cuestión? Indudablemente, el contexto, ¿De quién está hablando el escritor en el contexto? Está hablando de los muchos hijos que han de ser llevados a hijos a la gloria (v. 10), de los santificados que junto con el santificador todos son de uno (v. 11), de aquellos que son llamados hermanos de Cristo (v. 12), y de los hijos que Dios le ha dado (v. 13). Es esto lo que nos provee el alcance y la referencia del «todos» por los que Cristo gustó la muerte. Cristo gustó la muerte por cada hijo que debía ser llevado a la gloria y por todos los hijos que Dios le ha dado. Pero no hay ni la más

mínima justificación en este texto para extender la referencia de la muerte vicaria de Cristo más allá de aquellos que son claramente designados en el contexto. Este texto muestra cuán plausible de entrada puede ser una cita, y, sin embargo, cuán infundado es este argumento en favor de la doctrina de la expiación universal.

Continuando con el análisis de esta doctrina, es necesario aclarar cuál no es la cuestión. La cuestión no es si los hombres son objeto de muchos beneficios aparte de la justificación y de la salvación a causa de la muerte de Cristo. Los incrédulos y réprobos en este mundo gozan de numerosos beneficios que se derivan del hecho de que Cristo murió y resucitó. El dominio mediador de Cristo es universal. Cristo es cabeza sobre todas las cosas y ha recibido toda autoridad en el cielo y en la tierra. Es dentro de este dominio mediador que se dispensan todas las bendiciones que los hombres gozan. Pero este dominio lo ejerce Cristo sobre la base y como recompensa de la obra consumada de la redención. «Se humilló a sí mismo, al hacerse obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le otorgó el nombre que es sobre todo nombre» (Fil. 2:8, 9). Consiguientemente, por cuanto todos los beneficios y bendiciones se encuentran dentro del reino del dominio de Cristo, y por cuanto este dominio descansa sobre su obra consumada de expiación, los innumerables beneficios de que gozan sin distinción todos los hombres están relacionados con la muerte de Cristo, y se puede decir que se derivan de ella de una u otra manera. Si así se derivan de la muerte de Cristo, es porque así estaban dispuestos que derivasen. Por ello, es apropiado decir que el goce de ciertos beneficios, incluso por parte de los no escogidos y réprobos, cae dentro del designio de la muerte de Cristo. La negación de la expiación universal no conlleva la negación de esta relación que los beneficios de que gozan todos los hombres pueda tener con la muerte y obra consumada de Cristo. La verdadera cuestión es muy diferente.

La cuestión es ésta: ¿en favor de quiénes se ofreció Cristo en sacrificio? ¿En favor de quiénes propició la ira de Dios? ¿A quién reconcilió para con Dios en el cuerpo de su carne por medio de muerte? ¿A quién redimió de la maldición de la ley, de la culpa y poder del pecado, del poder seductor y de la esclavitud de Satanás? ¿En lugar de quién y en favor de quién fue él obediente hasta la muerte, y muerte de cruz? Estas son, precisamente, las cuestiones que deben plantearse y afrontarse con franqueza si el tema del alcance de la expiación se debe poner en su perspectiva adecuada. La cuestión no es la relación de la muerte de Cristo con las numerosas bendiciones en que pueden participar en esta vida aquellos que finalmente perecen, por importante que sea esta cuestión en sí misma y en su puesto. La cuestión es precisamente la referencia de la muerte de Cristo cuando esta muerte es contemplada como muerte vicaria, es decir, como obediencia vicaria, como sacrificio sustitutivo y expiación, como propiciación, reconciliación y redención efectivas. En una palabra, es la connotación estricta y apropiada de la expresión «murió por» que se ha de mantener en mente. Cuando Pablo dice que Cristo «murió por nosotros» (1 Ts. 5:10), o que «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co. 15:3), no tiene en mente alguna bendición que pueda resultar de la muerte de Cristo pero de la que uno se pueda ver privado a su debido tiempo y que pueda por tanto perderse. Está pensando en la maravillosa verdad de que Cristo le amó y se entregó por él (Gá. 2:20), que Cristo murió en su lugar y en su puesto, y que por ello tenemos redención por medio de la sangre de Cristo.

Si nos concentramos en el pensamiento de la redención, podremos, quizá, damos mejor cuenta de la imposibilidad de universalizar la expiación. ¿Qué significa redención? No significa

la cualidad de redimible, que seamos situados en una posición redimible. Significa que Cristo adquirió y procuró la redención. Ésta es la nota triunfante del Nuevo Testamento siempre que toca la cuerda de la redención. Cristo nos redimió para Dios con su sangre (Ap. 5:9). Él obtuvo eterna redención (He. 9:12). Él «se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo de su propiedad, celoso de buenas obras» (Tit. 2:14). Es disminuir el concepto de redención como logro eficaz de liberación mediante precio y por poder presentarlo como nada menos que el eficaz cumplimiento que asegura la salvación de aquellos que son su objeto. Cristo no vino para poner a los hombres en una situación redimible sino para redimir un pueblo para sí. Tenemos el mismo resultado cuando analizamos de manera apropiada el significado de expiación, propiciación y reconciliación. El vino para expiar pecados: «Habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la majestad en las alturas» (He. 1:3). Cristo no vino para hacer reconciliable a Dios. Él nos reconcilió para Dios por medio de su propia sangre.

La misma naturaleza de la misión de Cristo y su cumplimiento se involucran en esta cuestión. ¿Vino Cristo para hacer posible la salvación de todos los hombres, para eliminar obstáculos que se levantasen en el camino de la salvación y meramente hacer la provisión para la salvación, o vino para salvar a su pueblo? ¿Vino para poner a todos los hombres en un estado susceptible de salvación, o vino para asegurar la salvación de todos los que están ordenados para vida eterna? ¿Vino para hacer redimibles a todos los hombres, o vino de manera efectiva e infalible para redimir?

La doctrina de la expiación ha de ser revisada de manera radical si, como expiación, se aplica igualmente a los que finalmente perecen que a los que son herederos de la vida eterna. En este caso habríamos de diluir las magnas categorías en cuyos términos la Escritura define la expiación y privarlas de su mayor significado y gloria. Y esto no podemos hacerlo. La eficacia salvadora de la expiación, propiciación, reconciliación y redención está demasiado profundamente arraigada en estos conceptos y no osamos eliminar esta eficacia. Haremos bien en ponderar las palabras de nuestro mismo Señor: «Porque he descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del Padre, que me envió: Que de todo lo que me ha dado, no pierda yo nada, sino que lo resucite en el último día» (Jn. 6:38, 39). La seguridad es algo inherente en el cumplimiento redentor de Cristo. Y esto quiere decir que, por lo que respecta a las personas consideradas, el designio, el cumplimiento y la realización final tienen el mismo alcance.

Esta doctrina ha recibido el nombre de expiación limitada. Puede que sea o no una designación justa. Pero no es el término empleado lo que es importante, es lo que denota. Es muy fácil levantar prejuicios contra una doctrina asignándole una etiqueta oprobiosa y mal entendida. Tanto si la expresión «expiación limitada» es buena como si no lo es, hemos de tener en cuenta la realidad de que a no ser que creamos en la restauración final de todos los hombres, no podemos tener una expiación ilimitada. Si universalizamos el alcance limitamos la eficacia. Si algunos de aquellos por quienes fue hecha la expiación y obrada la redención perecen eternamente, entonces la expiación no es en sí misma eficaz. Es esta alternativa la que tienen que afrontar los proponentes de la expiación universal. Ellos tienen una expiación «limitada», y limitada en respecto a aquello que incide en su carácter esencial. Nosotros no podemos aceptar esto en absoluto. La doctrina de «expiación limitada» que mantenemos es la doctrina que limita

la expiación a aquellos que son herederos de la vida eterna, a los escogidos. Esta limitación asegura su eficacia y conserva su carácter esencial como redención eficiente y efectiva.

Con frecuencia se objeta que esta doctrina es inconsecuente con el pleno y libre ofrecimiento de Cristo en el evangelio. Esto es un grave malentendido y una falsa representación. La verdad en realidad es que es sólo sobre la base de esta doctrina que podemos tener un pleno y libre ofrecimiento de Cristo a los perdidos. ¿Qué se ofrece a los hombres en el evangelio? No es la posibilidad de la salvación, no sencillamente la oportunidad de la salvación. Lo que se ofrece es la *salvación*. Para ser más específicos, es Cristo mismo en toda la gloria de su persona y en toda la perfección de su obra consumada lo que se ofrece. Y es ofrecido como aquel que hizo la expiación por el pecado y que obró la redención. Pero él no podría ser ofrecido en esa calidad ni carácter si no hubiese asegurado la salvación y consumado la redención. No podría ser ofrecido como Salvador y como aquel que encarna en sí mismo la plena y libre salvación si tan sólo hubiese hecho posible la salvación de todos los hombres o meramente hubiese hecho provisión para la salvación de todos. Es la misma doctrina de que Cristo logró y aseguró la redención la que reviste a la libre oferta del evangelio de su riqueza y poder. Es sólo esta doctrina la que permite una presentación de Cristo que es digna de la gloria de su logro y de su persona. Es porque Cristo logró y aseguró la redención que es un Salvador todo suficiente y apropiado. Es como tal que es ofrecido, y la fe que demanda este ofrecimiento es la fe de la entrega de uno mismo a él como aquel que es la eterna encarnación de la eficacia que procede de la obediencia consumada y de la redención conseguida.

Sin embargo, es apropiado que el indagador haga esta pregunta: ¿No hay también evidencias más directas provistas por la Escritura para mostrar el alcance concreto o limitado de la expiación? Desde luego, hay muchos argumentos bíblicos. Nos contentaremos con exponer dos de ellos, no porque sólo haya dos, sino porque constituyen ejemplos de la evidencia que la Escritura misma provee para mostrar la necesidad de esta doctrina.

1. El primer ejemplo es el de Romanos 8:31-39. No hay duda alguna de que en este pasaje se hace dos veces referencia explícita a la muerte de Cristo: «El que no eximió a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (v. 32) y «Cristo es el que murió; más aún, el que también resucitó» (v. 34). De ahí que cualquier indicación dada en este pasaje acerca del alcance sería pertinente a la cuestión del alcance de la expiación.

En el versículo 31, Pablo hace esta pregunta: «¿Qué, pues, diremos a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?» Nos vemos obligados a hacer esta pregunta: ¿De quiénes está Pablo hablando? En otras palabras, ¿cuál es la denotación de las expresiones «por nosotros» y «contra nosotros»? La respuesta es que la denotación no puede ser otra que la provista por el precedente contexto, esto es, aquellos que son mencionados en los versículos 28-30. Sería imposible universalizar la denotación del versículo 31 si queremos pensar bíblicamente, y sería exegéticamente monstruoso romper la continuidad del pensamiento de Pablo y extender la referencia del versículo 31 más allá del alcance de los mencionados en el versículo 30. Esto significa, por tanto, que la denotación que se tiene a la vista con las palabras «por nosotros» y «contra nosotros» en el versículo 31 es limitada, y limitada en términos del versículo 30.

Cuando pasamos al versículo 32 encontramos que Pablo emplea de nuevo esta expresión «por nosotros» y añade la palabra «todos»: «El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó *por todos nosotros*» (v. 32). Aquí se está refiriendo de forma expresa a todos aquellos en favor de quien el Padre entregó al Hijo. Y la cuestión es: ¿cuál es el alcance de la expresión «por todos nosotros»? Sería absurdo insistir en que la presencia de la palabra «todos» tiene el efecto de universalizar el alcance. El «todos» no es más amplio que el «nosotros». Pablo está diciendo que la acción del Padre que está a la vista tuvo lugar en favor de «todos nosotros» y la cuestión es sencillamente cuál es el alcance del «nosotros». La única respuesta adecuada a esta pregunta es que el «nosotros» a la vista en el versículo 32 es el «nosotros» a la vista en el versículo 31. Sería violentar las normas más elementales de la interpretación suponer que en el versículo 32 Pablo amplía el alcance de aquellos a los que se está dirigiendo y que incluye a muchos más que los incluidos en su declaración del versículo 31. De hecho, Pablo está prosiguiendo su declaración y diciendo que no sólo es Dios por nosotros, sino que también nos dará libremente todas las cosas. Y la garantía de esto reside en el hecho de que el Padre dio a su Hijo en nuestro favor. Para que no haya ninguna duda acerca de la denotación limitada de las palabras «por todos nosotros» en el versículo 32, es bueno recordar que la entrega del Hijo es correlativa con el libre otorgamiento de todos los buenos dones. No podemos extender el alcance del sacrificio del Hijo más allá del alcance de los otros libres dones -todo aquel en cuyo favor el Padre entregó el Hijo viene a ser el beneficiario de todos los otros dones de la gracia. Para abreviar, los contemplados en el sacrificio de Cristo son también los partícipes de los otros dones de la gracia salvadora: «¿Cómo no nos dará también con él todas las cosas?»

Pasando al versículo 33, se hace evidente sin duda alguna el alcance limitado. Porque Pablo dice: «¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condena?» El pensamiento se mueve de manera estricta dentro del ámbito definido por la elección y la justificación, y la referencia a la elección y a la justificación conecta con los versículos 28-30, donde se muestra que la predestinación y la justificación son coextensivas.

En el versículo 34, Pablo se refiere nuevamente a la muerte de Cristo. Lo hace de una manera significativa para lo que ahora nos atañe en dos aspectos. Su apelación a la muerte de Cristo coordina con el hecho de que es Dios quien justifica. Y lo hace con el propósito de vindicar a los escogidos de Dios contra cualquier acusación que pudiera ser presentada contra ellos, y para apoyar este reto, «¿quién acusará a los escogidos de Dios?» Es a los elegidos y a los justificados a los que tiene en mente Pablo aquí, en su apelación a la muerte de Cristo, y no hay razón para salir de la denotación provista por la elección y la justificación cuando tratamos de descubrir el alcance de la muerte sacrificial de Cristo. El segundo respecto en el que es significativa aquí su referencia a la muerte de Cristo es que apela a la muerte de Cristo en el contexto de su secuela en la resurrección, la sesión a la diestra de Dios y la intercesión en favor nuestro. Otra vez emplea Pablo esta expresión «por nosotros», y la usa ahora en relación con la intercesión: «el que también intercede por nosotros». Dos observaciones tienen que ver directamente con la cuestión que estamos tratando. Primero, la expresión «por nosotros» en este caso debe recibir la denotación restringida que ya hemos encontrado en el versículo 31. Es imposible universalizarla no sólo debido al alcance limitado de todo el contexto, sino también debido a la misma naturaleza de la intercesión como valedera y eficaz. Segundo, debido a la manera en que se coordinan en este pasaje la muerte, resurrección e intercesión de Cristo, sería totalmente injustificado dar a la muerte de Cristo una referencia más inclusiva que la que se da a

su intercesión. Cuando Pablo dice aquí que «Cristo es el que murió», naturalmente significa que «Cristo murió por nosotros», como en el versículo 32 dice que el Padre «lo entregó por todos nosotros». No podemos dar un alcance más amplio al «por nosotros» implicado en la cláusula «Cristo es el que murió» que el que podemos darle al «por nosotros» expresado explícitamente en la cláusula «el que también intercede por nosotros». Por ello, vemos que somos conducidos a suposiciones imposibles si tratamos de universalizar la denotación de aquellos que son mencionados en estos pasajes.

Finalmente, tenemos la más convincente de todas las consideraciones. «¿Quién nos separará del amor de Cristo?... Porque estoy persuadido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo porvenir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ro. 8:35-39). Pablo está afirmando aquí de la manera más enfática, en una de las conclusiones más retóricas de sus epístolas, la seguridad de aquellos de quienes ha estado hablando. La garantía de esta seguridad es el amor de Dios que es en Cristo Jesús. Y el amor de Dios aquí mencionado es indudablemente el amor de Dios hacia aquellos que son incluidos en él. Ahora bien, la inferencia inevitable es que este amor del que es imposible ser separado y que garantiza la gloria de aquellos que son abrazados en él es el mismo amor al que se debe hacer alusión más atrás en el pasaje cuando Pablo dice: «El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?» (v. 32). Es ciertamente el mismo amor, llamado en el versículo 39 «el amor de Dios que es en Cristo Jesús», el que constriñó al Padre a entregar a su propio Hijo. Esto significa que el amor implicado en el versículo 32, el amor de dar el Hijo, no puede recibir una referencia más amplia que el amor que, según los versículos 35-39, asegura la eterna seguridad de los que son objeto de este amor. Si no todos los hombres gozan de esta seguridad, ¿cómo puede aquello que es la fuente de esta seguridad y la garantía de su posesión abrazar a los que no gozan de tal seguridad? Así, vemos que la seguridad a la que se refiere Pablo aquí es una seguridad limitada a aquellos que son objeto del amor que fue manifestado en el madero maldito del Calvario, y que por ello el amor exhibido en el mismo Calvario es un amor discriminante y no un amor indiscriminadamente universal. Es un amor que garantiza la seguridad eterna de los que son su objeto, y el mismo Calvario es aquello que asegura para ellos la justicia justificadora por medio de la que reina la vida eterna. Y esto significa sencillamente que la expiación que se cumplió en el Calvario no es por sí misma universal.

2. El segundo argumento bíblico que podemos aducir en apoyo de la doctrina de la expiación definida es el que surge del hecho de que aquellos por los que Cristo murió también han muerto en Cristo. En el Nuevo Testamento, la manera más común de expresar la relación de los creyentes con la muerte de Cristo es decir que Cristo murió por ellos. Pero también hay la línea de enseñanza en el sentido de que ellos murieron en Cristo (*cf* Ro. 6:3-11; 2 Co. 5:14, 15; Ef. 2:4-7; Col. 3:3). No pueden abrigarse dudas acerca de la proposición de que todos aquellos por los cuales Cristo murió también murieron en Cristo. Porque Pablo dice de manera expresa: «Si uno murió por todos, luego todos murieron» (2 Co. 5:14) -hay una ecuación denotativa.

El rasgo significativo de esta enseñanza del apóstol para nuestro presente interés es, no obstante, que todos los que murieron en Cristo resucitaron con él. Esto también lo afirma Pablo explícitamente. «Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabiendo

que Cristo, habiendo resucitado de los muertos, ya no muere; la muerte ya no se enseñorea más de él» (Ro. 6:8, 9). Así como Cristo murió y resucitó, de la misma manera todos los que murieron en él resucitaron en él. Y cuando preguntamos qué es lo que se involucra en este resucitar en Cristo, Pablo no nos deja con dudas es resucitar a novedad de vida. «Fuimos, pues, sepultados juntamente con él para muerte por medio del bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida. Porque si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección» (Ro. 6:4, 5). «Porque el amor de Cristo nos apremia, habiendo llegado a esta conclusión: que si uno murió por todos, luego todos murieron; y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Co. 5:14, 15). «Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col. 3:3).

Tenemos, entonces, la siguiente secuencia de proposiciones establecida por las explícitas declaraciones del apóstol. Todos aquellos por los cuales Cristo murió murieron también en Cristo. Todos los que murieron en Cristo resucitaron con Cristo. Esta resurrección con Cristo es una resurrección a novedad de vida según la semejanza de la resurrección de Cristo. Morir con Cristo es, por tanto, morir al pecado y resucitar con él a la vida de nueva obediencia, para vivir no para nosotros mismos, sino para aquel que murió por nosotros y resucitó. Es inevitable la inferencia de que aquellos por los que Cristo murió son aquellos y sólo aquellos que mueren al pecado y viven a la justicia.

Ahora bien, está claro el hecho de que no todos mueren al pecado y viven en novedad de vida. Por ello, no podemos decir que todos los hombres, distributivamente, murieran con Cristo. Tampoco podemos decir que Cristo muriera por todos los hombres, por la sencilla razón de que todos aquellos por los que murió Cristo también murieron en Cristo. Si no podemos decir que Cristo murió por todos los hombres, tampoco podemos decir que la expiación es universal —es la muerte de Cristo por los hombres lo que constituye de manera específica la expiación. La conclusión es evidente: la muerte de Cristo en su carácter específico como expiación fue por aquellos, y solamente aquellos, que son a su debido tiempo participes de aquella nueva vida de la que la resurrección de Cristo es prenda y pauta. Esto nos vuelve a recordar que la muerte y la resurrección de Cristo son cosas inseparables. Aquellos por los que Cristo murió son aquellos por los cuales resucitó, y su actividad salvadora celestial es de alcance idéntico a sus logros redentores obrados una vez por todas.

Al concluir nuestra discusión del alcance de la expiación, será bueno reflexionar en uno o dos pasajes a los que se ha apelado como decantando el debate en favor de la expiación universal. 2 Corintios 5:14, 15 es uno de éstos. En dos ocasiones en este texto dice Pablo que Cristo «por todos murió». Pero se puede mostrar que esta expresión no debe comprenderse como distributivamente universal por medio del mismo pasaje cuando se interpreta a la luz de la enseñanza de Pablo. Hemos visto ya que, según la enseñanza de Pablo, todos aquellos por los que Cristo murió murieron también en Cristo. El afirma la verdad aquí de una manera enfática: «Si uno murió por todos, luego todos murieron». Pero en otros pasajes deja perfectamente en claro que aquellos que murieron en Cristo resucitaron con él (Ro. 6:8). Aunque esta última verdad no sea explícitamente expresada en este pasaje, queda ciertamente implicada en las palabras «y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que

murió y resucitó por ellos». Si fuéramos a suponer que la expresión «los que viven» es restrictiva y no tiene el mismo alcance que los «todos» por los que Cristo murió, esto nos llevaría a un conflicto con las explícitas declaraciones de Pablo en Romanos 6:5, 8 en el sentido de que los que han sido plantados en la semejanza de la muerte de Cristo también lo serán en la de su resurrección y que los que murieron con él vivirán también con él. La analogía en la enseñanza de Pablo en Romanos 6:4-8 debe aplicarse a 2 Corintios 5:14, 15. Por ello, la mención de «los que viven» ha de tener el mismo alcance que los incluidos en la cláusula precedente, «por todos murió». Y por cuanto «los que viven» no abarcan a toda la raza humana, tampoco puede abarcar a toda la raza humana el «todos» usado en la cláusula «por todos murió». La corroboración se deriva de las palabras finales del versículo 15, «sino para aquel que murió y resucitó por ellos».

De nuevo aquí se yuxtaponen la muerte y la resurrección de Cristo y la analogía de la enseñanza de Pablo en contextos similares en el sentido de que los que son beneficiarios de la muerte de Cristo lo son también de su resurrección y, por ello, de su vida de resurrección. Así que cuando Pablo dice aquí: «murió y resucitó por ellos», la implicación es que aquellos por los cuales murió son aquellos por los que resucitó, y aquellos por los que resucitó son los que viven en novedad de vida. Así, en términos de la enseñanza de Pablo, y, de manera específica, en términos del sentido de este pasaje, no podemos interpretar el «por todos» de 2 Corintios 5:14, 15 como distributivamente universal. Bien lejos de prestar apoyo a la doctrina de la expiación universal, este texto hace lo contrario.

Quizá ningún texto de la Escritura presente un apoyo más plausible para la doctrina de la expiación universal que 1 Juan 2:2: «Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por todo el mundo». La extensión de la propiciación a «todo el mundo» parecería no permitir otra interpretación que el que la propiciación por los pecados abarca los pecados de todo el mundo. Se debe decir que el lenguaje que Juan usa aquí concordaría perfectamente con la doctrina de la expiación universal si la Escritura demostrase en otro lugar que ésta es la doctrina bíblica. Y se debe decir también que esta expresión, *en sí misma*, no daría prueba ni apoyo alguno a una doctrina de expiación limitada. Sin embargo, la pregunta es: ¿demuestra este texto que la expiación es universal? En otras palabras, ¿es este pasaje de tal manera que violamos los cánones de la interpretación si lo interpretamos de una manera que sea compatible con la doctrina de la expiación limitada? Por cuanto hay tantas razones bíblicas para la doctrina de un alcance limitado de la expiación, debemos hacer esta pregunta, y cuando intentamos responder a ella podemos encontrar varias razones por las que Juan tuvo que decir «por todo el mundo» sin implicar en lo más mínimo que su intención fuese enseñar lo que pretenden los proponentes de la expiación universal. Hay buenas razones por las que Juan debió decir «por todo el mundo» bien aparte de la suposición de la expiación universal.

1. Le era necesario a Juan establecer el *ámbito* de la propiciación de Jesús: No estaba limitada en cuanto a su virtud y eficacia al círculo inmediato de los discípulos que habían realmente visto y oído y tocado al Señor en los días de su peregrinación en la tierra (*cf* 1 Jn. 1:1-3), ni al círculo de creyentes que estuvieron directamente bajo la influencia del testimonio apostólico (*cf* 1 Jn. 1:3, 4). La propiciación que es el mismo Jesús se extiende en su virtud, eficacia e intención a todos en todas las naciones que por medio del testimonio apostólico vinieron a tener comunión con el Padre y el Hijo (*cf* 1 Jn. 1:5-7). Cada nación, tribu y pueblo y lengua quedan en este sentido incluidos en la propiciación. Era sumamente necesario que Juan,

lo mismo que los otros escritores del Nuevo Testamento y que el mismo Señor, destacasen el universalismo étnico del evangelio y, por ello, la propiciación de Jesús como el mensaje central de este evangelio. Juan tenía que decir, a fin de proclamar el universalismo de la gracia del evangelio: «Y no solamente por los nuestros, sino también por todo el mundo.»

2. Le era necesario a Juan destacar la *exclusividad* de Jesús como la propiciación. Es ésta propiciación el solo y único específico para la remisión de pecados. En el contexto, Juan estaba subrayando la gravedad del pecado y la necesidad de evitar la trampa de la complacencia con respecto al mismo. Pero, en relación con ello, era imperativo recordar a los creyentes que no hay otro lavadero para el pecado que la propiciación de Jesús -no hay otro sacrificio por el pecado. La más grande necesidad del hombre y la más grande exhibición de gracia divina no conocen otra propiciación es por todo el mundo.

3. Le era necesario a Juan recordar a sus lectores la *perpetuidad* de la propiciación de Jesús. Es esta propiciación la que se mantiene como tal a lo largo de los siglos -su eficacia nunca disminuye; nunca pierde nada de su virtud. Y no solamente es de eficacia eterna, sino que es el propiciatorio perpetuo para los pecados siempre recurrentes y continuados de los creyentes. Ellos no alegan otra propiciación por los pecados que siguen cometiendo, como tampoco apelan a otro abogado para con el Padre por la culpa que entrañan sus continuados pecados.

De ahí que el *alcance*, la *exclusividad* y la *perpetuidad* de la propiciación diesen suficiente razón a Juan para decir: «No solamente por los nuestros, sino también por todo el mundo». Y no es necesario suponer que Juan estaba aquí enunciando una doctrina de la propiciación que es de alcance distributivamente universal. Si no es necesario encontrar una doctrina de expiación universal, en 1 Juan 2:2, entonces este texto no establece la expiación universal y el significado y la intención pueden armonizarse con lo que encontramos que es la doctrina requerida por otras consideraciones bíblicas.

Vale la pena observar que en este texto Juan habla de Jesús como la propiciación: «Y él es la propiciación por nuestros pecados». Es sumamente probable que esta forma de declaración señala a «Jesucristo el justo» no sólo como aquel que hizo la propiciación una vez por todas mediante su sacrificio en la cruz, sino como aquel que es la encarnación permanente de la virtud propiciatoria que resulta de su cumplimiento una vez por todas, y también como aquel que ofrece a aquellos que confían en él un propiciatorio siempre disponible. Este triple aspecto en el que se puede contemplar la propiciación tiene el más profundo significado para la consolación del pueblo de Dios, al considerar ellos cuál es, por encima de todas, la dificultad creada por su pecado, esto es, el desagrado de Dios. Cristo es el permanente propiciatorio, de manera que pueden acercarse a él en plena certidumbre de fe, sabiendo que la propiciación que Cristo obró y el propiciatorio que él sigue siendo siempre constituyen la garantía de que serán salvados de la ira que merecen sus pecados.

Es este complejo concepto lo que nos hace difícil situar siquiera este texto en el marco de una propiciación universal. Hay aquí, como en muchos otros casos, una cierta concatenación por la que la eficacia que brota de la expiación se yuxtapone con la expiación. Y al tomar en cuenta el pensamiento del versículo precedente de que Jesucristo es nuestro abogado para con el Padre, es necesario contemplar la abogacía que Jesús ejerce y la propiciación que él es como cosas

complementarias. Se debe a que Jesús obró la propiciación y a que él es el propiciatorio permanente que él es el abogado para con el Padre. Si damos a la propiciación un alcance mucho más allá de su abogacía, inyectamos algo que es difícilmente compatible con esta complementación.

Podemos ver claramente, así, que aunque a veces se emplean términos universales en relación con la expiación, no se puede apelar a estos términos para establecer la doctrina de la expiación universal.

En algunos casos, como hemos visto, se puede mostrar que el universalismo inclusivo queda excluido por las consideraciones del contexto inmediato. En otros casos hay razones adecuadas para el empleo de términos universales sin la implicación de un alcance universal distributivamente. Por ello, no se puede derivar ningún apoyo concluyente en favor de la doctrina de la expiación universal en base a expresiones universalistas. La cuestión debe decidirse en base a otra evidencia. Hemos tratado de presentar esta evidencia. Es fácil para los proponentes de la expiación universal apelar de pasada a unos cuantos textos. Pero este método no es digno del serio estudiante de las Escrituras.

Es necesario que descubramos cuál es el verdadero significado de la redención o de la expiación. Y cuando examinamos la Escritura, encontramos que la gloria de la cruz de Cristo está vinculada a la eficacia de su cumplimiento. Cristo nos redimió para Dios con su sangre, se dio a sí mismo en rescate para librarnos de toda iniquidad. La expiación es una sustitución eficaz.

Conclusión....Primera Parte

Sólo hay una fuente de la que podamos derivar una concepción apropiada de la obra expiatoria de Cristo. Esta fuente es la Biblia. Sólo hay una norma por la que debemos poner a prueba nuestras interpretaciones y formulaciones. Esta norma es la Biblia.

Siempre ronda cerca de nosotros la tentación a ser infieles a este solo y único criterio. Ninguna tentación es más sutil y plausible que la tendencia a interpretar la expiación en términos de nuestra experiencia humana y hacer, por ello, de nuestra experiencia la regla. Es una tendencia que no siempre aparece sin disfraz. Pero es la misma tendencia que subyace al intento de imponer sobre la obra de Cristo una interpretación que la aproxime a la experiencia y a los logros del hombre, al intento de acomodar nuestra interpretación y aplicación de los padecimientos de nuestro Señor y obediencia hasta la muerte a la medida, o, al menos, a la analogía de nuestra experiencia. Hay dos direcciones en las que podemos hacer esto. Podemos enaltecer el significado de nuestra experiencia y actuación a la medida de la de nuestro Señor, o rebajar la experiencia y actuación de nuestro Señor a la medida de la nuestra. La tendencia y el resultado final son los mismos. Rebajamos el significado de la obra expiatoria de Cristo y la privamos de su singular y distintiva gloria. Ésta es una maldad de lo más tenebrosa. ¿Qué

experiencia humana puede reproducir lo que el Señor de la gloria, el Hijo de Dios encarnado, padeció y cumplió él solo?

Es cierto que llevamos el castigo por nuestros pecados y que podemos conocer algo de la amargura. Estamos sujetos a la ira de Dios, y el aguijón de la culpa no perdonada puede reflejar la terrible severidad del desagrado de Dios. Nuestros pecados nos han separado de Dios, y podemos conocer la desmayada vaciedad de estar sin Dios y sin esperanza en el mundo. Hay aún más que podemos conocer de la amargura del pecado y de la muerte. Los perdidos en la condenación llevarán eternamente el juicio sin alivio ni mitigación debida a sus pecados; sufrirán eternamente en la exigencia de las demandas de la justicia. Pero sólo hubo uno, y no tendrá que haber otro, que llevó todo el peso del juicio divino sobre el pecado y que lo llevó para agotarlo. Los perdidos sufrirán eternamente para la satisfacción de la justicia. Pero nunca la satisfarán. Cristo *satisfizo* la justicia. «Jehová cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros» (Is. 53:6). Fue hecho pecado y maldición. Llevó nuestras iniquidades. Llevó la condenación no aliviada ni mitigada del pecado y la consumó. Éste es el espectáculo que nos confronta en Getsemaní y en el Calvario. Ésta es la explicación de Getsemaní, con su sudor sanguinolento y su clamor agonizante: «Padre mío, si es posible pase de mi esta copa» (Mt. 26:39). Y ésta es la explicación de la más misteriosa declaración que jamás ascendiera de la tierra al cielo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» ¡Muera el pensamiento de que «hay un Getsemaní oculto en todo amor!» ¡Y muera la presunción que osa hablar de nuestros getsemaníes y de nuestros calvarios!

Es jugar con el más solemne espectáculo de toda la historia, un espectáculo sin paralelo, único, irrepetido e irrepetible. Aproximar este espectáculo a la analogía de nuestra experiencia humana es exhibir un estado de mente y sentimiento insensible al alfabeto del cristianismo. Aquí somos los espectadores de una maravilla cuya alabanza y gloria la eternidad no podrá agotar. Es el Señor de la gloria, el Hijo de Dios encarnado, el Dios-hombre, bebiendo la copa que le dio el Padre eterno, la copa de ayes y de una agonía indescriptible. Casi vacilamos en decirlo. Pero debe ser dicho. Es Dios en nuestra naturaleza abandonado por Dios. El clamor desde el madero de maldición no evidencia otra cosa sino el desamparo que es la paga del pecado. Y fue un desamparo soportado vicariamente porque él llevaba nuestros pecados en su propio cuerpo en el madero. No hay analogía. Él mismo llevó nuestros pecados y del pueblo nadie había con él. No hay reproducción ni paralelo en la experiencia de los arcángeles ni de los más grandes santos. El más ligero paralelismo aplastaría a los hombres más santos y a los más poderosos de la hueste angélica.

¿Quién dirá que el sufrimiento vicario del juicio sin alivio ni mitigación de Dios sobre el pecado incide negativamente sobre la iniciativa y el carácter del amor eterno? Es el espectáculo de Getsemaní y del Calvario, así interpretado, lo que abre ante nosotros los pliegues de un amor indecible. El Padre no perdonó a su propio Hijo. No perdonó nada que exigiesen los dictados de la más implacable rectitud. Y éste es el trasfondo de la aquiescencia del Hijo que oímos cuando él dice: «Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc. 22:42). Pero ¿por qué?

Fue para que el amor eterno e invencible pudiese hallar la plena realización de su impulso y propósito en redención por precio y por poder. El espíritu del Calvario es el amor eterno, y la base del mismo la justicia eterna. Es el mismo amor manifestado en el misterio de la agonía de

Getsemaní y del madero maldito del Calvario el que reviste de eterna seguridad al pueblo de Dios. «El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?» (Ro. 8:32). «¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada?» (Ro. 8:35). «Porque estoy persuadido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo porvenir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ro 8:38, 39). Ésta es la seguridad que logra una expiación perfecta, y es la perfección de la expiación la que lo logra.

VI

La provisión que Dios ha dado en su providencia para el sustento y comodidad de hombres y animales no es ni escasa ni mezquina. Ha hecho que la tierra rebose de buenas cosas para dar satisfacción a las necesidades del hombre y de los animales, y para satisfacer asimismo sus variados gustos y apetitos. El Salmo 104 es el cántico inspirado de alabanza y admiración. «Todos ellos esperan en ti, para que les des su comida a su tiempo. Abres tu mano, y se sacian de bien» (vv. 27, 28). «El vino que alegra el corazón del hombre, el aceite que hace brillar el rostro, y el pan que sustenta la vida del hombre» (v. 15). Y el salmista exclama: «¡Cuán innumerables son tus obras, oh Jehová! Hiciste todas ellas con sabiduría; la tierra está llena de tus criaturas» (v. 24).

La provisión que Dios ha hecho para la salvación de los hombres es aún más notablemente multiforme. Porque esta provisión tiene a la vista lo multiforme de la necesidad del hombre y exhibe la abundancia rebosante de la bondad, sabiduría, gracia y amor de Dios. Esta superabundancia aparece en el consejo eterno de Dios acerca de la salvación. Aparece en el cumplimiento histórico de la redención por la obra de Cristo una vez por todas; y aparece en la aplicación de la redención de manera continuada y progresiva, hasta que alcanza su consumación en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

Cuando pensamos en la aplicación de la redención, no debemos pensar en ella como un acto simple e indivisible. Comprende una serie de actos y de procesos. Por mencionar algunos, tenemos el llamamiento, la regeneración, la justificación, la adopción, la santificación, la glorificación. Todos éstos son distintos, y ninguno de ellos puede ser definido en términos del otro. Cada uno tiene su propio significado, función y propósito en la acción y gracia de Dios.

Dios no es autor de confusión, y por tanto él es el autor del orden. Hay buenas y concluyentes razones para pensar que las varias acciones de la aplicación de la redención, algunas de las cuales han sido mencionadas, tienen lugar en un cierto orden, y que este orden ha sido establecido por la disposición, sabiduría y gracia divinas. Es bien evidente para cada uno que sería imposible comenzar con la glorificación, porque la glorificación está en el extremo final del proceso como su culminación y consumación, y es apenas menos evidente que la regeneración ha de preceder a la santificación. Un hombre ha de ser, desde luego, renacido antes

de poder ser progresivamente santificado. La regeneración es el inicio de ser santificado, y la santificación es la continuación. Por ello, únicamente se demanda el más elemental conocimiento de estos diversos términos para ver que no podemos manipularlos y mezclarlos de la manera que mejor nos parezca. Pero podemos también contemplar unos cuantos pasajes de la Escritura para mostrar que se implica claramente un orden o disposición en los varios pasos de la aplicación de la redención.

Si tomamos, ante todo, textos tan conocidos como Juan 3:3, 5, veremos que nuestro Señor le dijo a Nicodemo que el que no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios, y que el que no nace de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. Evidentemente, ver el reino de Dios y entrar en él pertenece a la aplicación de la redención, y nuestro Señor indica que aparte del nuevo nacimiento, la regeneración, no puede darse el ver o entrar en el reino de Dios. De ello sigue que la regeneración es anterior, y sería llanamente imposible invertir el orden y decir que un hombre es regenerado al ver el reino de Dios o entrar en él. No, se entra en el reino de Dios mediante la regeneración. Como dice Jesús otra vez (Jn. 3:6), «lo que es nacido del Espíritu, espíritu es». Podemos también examinar un texto estrechamente relacionado con éste, 1 Juan 3:9: «Todo aquel que es nacido de Dios, no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él; y no puede pecar, porque es nacido de Dios.» Aquí Juan está tratando, indudablemente, de la liberación del poder reinante del pecado. Esta liberación forma parte de la aplicación de la redención. Pero el texto demuestra que la razón por la que una persona es liberada del poder reinante del pecado es que ha nacido de Dios, y la razón por que continúa con esta libertad del poder dominante y directivo del pecado es que la simiente de Dios permanece en él. Aquí tenemos claramente el orden de causación y la explicación. El nuevo nacimiento es la causa y explicación del estado de libertad del dominio del pecado, y es por tanto anterior a esta libertad. La persona regenerada no comete el pecado que es para muerte (1 Jn. 5:16), y la razón de ello es que ha nacido de Dios y que la simiente de Dios está siempre en él para guardarle de aquel mortífero e irreparable pecado.

Aún más adelante, contemplemos Juan 1:12. Podemos centrar nuestra atención en dos temas con los que trata este texto, esto es, la recepción de Cristo y el otorgamiento de autoridad para venir a ser hijos de Dios. Podemos llamarlos de manera apropiada fe y adopción. El texto dice de manera distintiva que «a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios». El otorgamiento de esta autoridad, que podemos ahora, para nuestros efectos, identificar con la adopción, presupone la recepción de Cristo, o sea, la fe en su nombre. Esto equivale a decir que la adopción presupone fe, y por ello que la fe es anterior a la adopción. Así que deberíamos seguir el orden de fe y adopción.

Finalmente, podemos considerar un pasaje en Pablo, Efesios 1:13: «En él también vosotros, habiendo oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, y habiendo creído, fuisteis sellados también en él con el Espíritu Santo de la promesa.» El sellado con el Espíritu Santo es lo que sigue a escuchar la palabra de verdad y creer. Oír y creer son por tanto anteriores en orden, y no se puede hacer que sigan al sellado del Espíritu.

Estos pocos textos han sido presentados para sencillamente mostrar que hay un orden que se debe mantener, y que no puede ser invertido sin violar el claro sentido de estos textos. Estos textos demuestran la realidad del orden, y muestran que no es una lógica vacía afirmar el orden

divino en la aplicación de la redención. Hay una lógica divina en este asunto, y el orden en el que insistimos debería ser ni más ni menos que el que las Escrituras presentan como la disposición divina.

Estos textos, no obstante, no nos han llevado muy lejos para descubrir cuál es el orden de disposición en relación con muchas de las acciones que se comprenden en la aplicación de la redención. Han establecido unas pocas cosas, desde luego, pero sólo unas pocas. Cuando damos una enumeración más completa de los varios pasos o aspectos -llamamiento, regeneración, conversión, fe, arrepentimiento, justificación, adopción, santificación, perseverancia, glorificación- podemos ver que quedan varias cuestiones sin determinar. ¿Qué es lo primero, el llamamiento o la justificación? ¿Es la fe anterior a la justificación, o al revés? ¿Viene la regeneración antes del llamamiento?

Hay un pasaje de la Escritura que arroja mucha luz sobre esta cuestión. Es Romanos 8:30: «Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó.» Aquí tenemos tres actos de la aplicación de la redención: llamamiento, justificación y glorificación. Aparecen en este orden en el texto. Y surge la pregunta: ¿Es este orden el orden dispuesto para su aplicación y acaecimiento, o acaso el orden en el texto es simplemente un orden de conveniencia, de manera que Pablo podía igualmente haber adoptado otro orden?

Se tiene que decir algo como introducción: es que incluso si el orden hubiese sido diferente, con la justificación primero y el llamamiento segundo, no quedaría por ello trastornado el principal pensamiento del pasaje. El principal pensamiento es la conjunción invariable y secuencia de estos actos divinos y su indisoluble conexión con el propósito eterno de Dios de previo conocimiento y predestinación. Porque aquí tenemos una cadena de eslabones irrompibles que comienzan con el previo conocimiento y que terminan con la glorificación.

Pero hay razones abrumadoras para pensar que el orden que sigue Pablo en el versículo 30-llamamiento, justificación, glorificación- es el orden de secuencia según la disposición divina. Estas razones no hay que buscarlas demasiado lejos. Hay tantas indicaciones de orden en este pasaje como un todo, que no podemos por más que concluir que el orden de secuencia lógica está dispuesto a todo lo largo del mismo.

1. En el versículo 28 aparece la indicación de orden en la expresión «llamados conforme a su propósito». Esto significa que el propósito provee la pauta o el plan según el que tiene lugar el llamamiento. Por ello, el propósito es anterior al llamamiento, y en este caso, naturalmente, es eternamente anterior. El propósito no es otro que aquel que se desarrolla en el versículo 29 como consistiendo en previo conocimiento y predestinación. Por ello, en el versículo 28 tenemos una clara indicación de orden.

2. Lo mismo sucede en el versículo 29. No es nuestro interés ahora exponer el significado del término traducido «de antemano conoció» ni su relación con la palabra «predestinó». Todo lo que es necesario observar ahora es que hay una progresión de pensamiento desde la presciencia a la predestinación. De nuevo, tenemos aquí una indicación de orden que no nos permitirá invertir los elementos involucrados.

3. En los versículos 29 y 30 tenemos una cadena de acontecimientos que encuentran su fuente en el previo conocimiento y su final en la glorificación. No podemos invertir estos dos. No sólo hay prioridad y posterioridad, sino una clase particular de tal orden, esto es, previo conocimiento como la fuente última y glorificación como fin último.

4. Lo mismo se aplica tanto al previo conocimiento y a la predestinación con referencia a los tres actos mencionados en el versículo 30. El previo conocimiento y la predestinación son anteriores al llamamiento, a la justificación y a la glorificación, y además eternamente anteriores. Es inconcebible la inversión.

5. Incluso dentro de los actos mencionados en el versículo 30, actos que caen dentro de la esfera de la aplicación de la redención y que por ello son temporales en distinción a los del consejo eterno de Dios en el versículo 29, estamos también obligados a descubrir un orden de prioridad. La glorificación no puede ser anterior al llamamiento y a la justificación: tiene que ser posterior a ambas. Por ello, sea cual sea la verdad acerca del orden del llamamiento y de la justificación en su mutua relación, la glorificación tiene que ser posterior a ambas. Así que la única cuestión pendiente es si el llamamiento es anterior a la justificación, o al revés.

Deberemos concluir que, ya que son tan numerosas las indicaciones de un orden dispuesto en este pasaje como un todo, el orden que Pablo sigue con referencia al llamamiento y a la justificación tiene que ser querido como el orden de disposición y progresión lógico.

Pensar de otro modo sería una violación de todas las consideraciones pertinentes. Consiguientemente, hemos de inferir que Romanos 8:30 nos provee de un amplio bosquejo del orden de la aplicación de la redención, y que este orden es: llamamiento, justificación, glorificación. Y, así, tenemos que contestar a una pregunta, que no ha sido todavía respondida, esto es, que en el orden de la aplicación de la redención el llamamiento precede a la justificación. Y podríamos no haberlo pensado así si hubiésemos recurrido a nuestros propios razonamientos lógicos.

La siguiente cuestión que podemos tratar es la relación de la fe con la justificación. Hay diferencia de opinión acerca de esta cuestión entre teólogos ortodoxos, algunos manteniendo que la justificación es anterior, y otros a la inversa. Se ha de comprender que de lo que estamos tratando ahora no es en absoluto el decreto eterno de Dios de justificar. Esto, desde luego, es anterior a la fe, y si fuésemos a llamar esto «justificación eterna» (un mal empleo de los términos), entonces la tal sería anterior a la fe, así como el propósito de Dios es siempre anterior a cada fase de la aplicación de la redención. Además, si empleamos el término justificación como sinónimo virtual de la reconciliación (como puede suceder en Romanos 5:9), entonces también esta justificación es anterior a la fe, así como el cumplimiento de la redención es siempre anterior a su aplicación.

Pero no estamos. ahora tratando acerca del decreto eterno de justificar ni de la base de la justificación en la obra cumplida una vez por todas por Cristo, sino acerca de la justificación presente, que cae dentro del ámbito de la aplicación de la redención. Con referencia a esta justificación, la Escritura declara sin duda alguna que somos justificados por la fe, de fe, por medio de la fe y sobre la base de la fe (véanse Ro 1:17; 3:22, 26, 28,30; 5:1; Gá2:16; 3:24; Fil

3:9). Desde luego, parecería imposible evitar la conclusión de que la justificación tiene lugar sobre la base del acontecimiento de la fe o por medio de la fe como instrumento. Dios justifica a los impíos que creen en Jesús, en una palabra, a los que creen. Y esto significa sencillamente que en la justificación se presupone la fe, es la condición previa a la justificación, no porque seamos justificados sobre la base de la fe o por la razón de que seamos justificados a causa de la fe, sino sólo por la razón de que la fe es el instrumento designado por Dios por medio del que él dispensa esta gracia.

Hay otra razón por la que deberíamos creer que la fe es anterior a la justificación. Ya hemos visto que el llamamiento es anterior a la justificación. Y la fe está conectada con el llamamiento. No constituye el llamamiento. Pero es la respuesta inevitable de nuestro corazón y mente y voluntad al llamamiento divino. En este asunto, el llamamiento y la respuesta coinciden. Por esta razón, deberíamos esperar que por cuanto el llamamiento es anterior a la justificación, asimismo lo es la fe. Esta inferencia queda confirmada por la expresa declaración de que somos justificados por la fe.

Estamos ahora en una posición de dar el siguiente bosquejo, algo aumentado, del orden en la aplicación de la redención: llamamiento, fe, justificación, glorificación.

Si pensamos en términos escriturales, no es difícil insertar otro paso. Es el de la regeneración. A su vez, tiene que ser anterior a la fe. Mucha controversia gira sobre esta cuestión, y no es preciso entrar en todos los aspectos de esta controversia. Además, no será posible en este capítulo dar toda la evidencia que establece la prioridad de la regeneración. Mucha de esta evidencia se presenta más adelante. Será suficiente por ahora recordar que como pecadores estamos muertos en delitos y pecados. La fe es un acto de toda el alma de confianza amante y de entrega propia. Y de esto somos incapaces hasta que somos renovados por el Espíritu Santo. Fue de esto que testificó Cristo cuando dijo que nadie podía acudir a él excepto que le fuese dado por el Padre y excepto que el Padre lo atrajera (Jn. 6:44, 65). Y, una vez más, hemos de recordar Juan 3:3: «El que no nace de arriba, no puede ver el reino de Dios». Ciertamente, ver el reino de Dios es el acto de fe, y, si es así, esta fe es imposible sin regeneración. Por ello, la regeneración tiene que ser anterior a la fe. Podemos entonces afirmar, sobre esta base, que el orden es regeneración, fe, justificación.

Esto no soluciona la cuestión en cuanto al orden de vinculación con el llamamiento y la regeneración. ¿Es la regeneración antes del llamamiento eficaz, o al revés? Hay argumentos que se podrían presentar en favor de la prioridad de la regeneración. No estaría en juego nada importante si se adoptase este orden, es decir, el orden de regeneración, llamamiento, fe, justificación, glorificación. Sin embargo, hay una consideración de peso (que se desarrollará más adelante), esto es, que, según la enseñanza de la Escritura, es el llamamiento lo que recibe un énfasis distintivo y prominencia como aquella acción de Dios por la que los pecadores son trasladados de las tinieblas a la luz e introducidos a la comunión de Cristo. Este rasgo de la enseñanza del Nuevo Testamento crea la clara impresión de que la salvación como posesión real conoce su comienzo en un llamamiento eficaz de parte de Dios, y que este llamamiento, por cuanto es el llamamiento de Dios, lleva en su seno toda la eficacia operativa por la que es hecho efectivo. Es el llamamiento y no la regeneración lo que posee este carácter. Por ello, se puede aducir más en favor de la prioridad del llamamiento.

Así, si tenemos los siguientes elementos, y en este orden: llamamiento, regeneración, fe, justificación y glorificación, hemos establecido todo lo que es de importancia fundamental para la cuestión. Los otros pasos pueden ser fácilmente incluidos y situados en su lugar apropiado. El arrepentimiento es el hermano mellizo de la fe -no podemos pensar en el uno sin la otra, y por ello el arrepentimiento va yuxtapuesto a la fe. La conversión es sencillamente otro nombre para el arrepentimiento y la fe yuxtapuestos, y por ello quedaría incluido en el arrepentimiento y la fe. La adopción viene, evidentemente, después de la justificación -no podríamos pensar en que alguien fuese adoptado a la familia de Dios sin haber sido antes aceptado por Dios y hecho heredero de la vida eterna. La santificación es un proceso que comienza, podríamos decir, con la regeneración, encuentra su base en la justificación, y deriva su gracia energizadora de la unión con Cristo que tiene lugar en el llamamiento eficaz. Al ser un proceso continuo en lugar de un acto momentáneo como el llamamiento, la regeneración, la justificación y la adopción, es apropiado que sea situado después de la adopción en el orden de la aplicación. La perseverancia es el concomitante y complemento del proceso de santificación, y podría ser situado apropiadamente tanto antes como después de la santificación.

Con todas estas consideraciones presentes, el orden en la aplicación de la redención se encuentra que es llamamiento, regeneración, fe y arrepentimiento, justificación, adopción, santificación, perseverancia, glorificación. Cuando se pesa cuidadosamente este orden, se encuentra que hay una lógica que evidencia y destaca el principio rector de la salvación en todos sus aspectos: la gracia de Dios en su soberanía y eficacia. La salvación es del Señor en su aplicación, así como en su concepción y ejecución.

VII

En el capítulo precedente se ha dicho que hay muy buenas razones para creer que la aplicación de la redención comienza con el llamamiento eficaz de Dios a los pecadores que están muertos en delitos y pecados. Se admitía que se podrían presentar consideraciones en favor de poner primero la regeneración y que no se pondría nada fundamental en peligro si se hacía de esta forma. Las razones para poner el llamamiento de Dios en primer lugar se harán más evidentes después que hayamos establecido la enseñanza bíblica sobre esta cuestión del llamamiento eficaz.

Podemos hablar de manera apropiada de un llamamiento que no es en sí mismo eficaz. Este es a menudo mencionado como el llamamiento universal del evangelio. Las propuestas de la gracia en el evangelio que se dirigen a todos los hombres sin distinción alguna son muy reales, y hemos de mantener esta doctrina con todas sus implicaciones para la gracia de Dios, por una parte, y para la responsabilidad y privilegio del hombre, por la otra. No es impropio referirse a esta propuesta universal como un llamamiento universal. Es del todo probable que sea éste el llamamiento a que se hace referencia en Mateo 22:14: «Muchos son llamados, y pocos

escogidos.» Y hay diversos textos en el Antiguo Testamento a los que se podría apelar en apoyo de esta conclusión.

Pero es cosa muy notable que en el Nuevo Testamento, cuando se emplean de manera específica con referencia a la salvación, los términos para llamamiento se apliquen casi exclusivamente, no al llamamiento universal del evangelio, sino al llamamiento que introduce a los hombres a un estado de salvación, y que por ello es eficaz. Apenas si hay algún caso donde se emplean los términos para designar la propuesta indiscriminada de la gracia en el evangelio de Cristo. De aquí que el sentido prácticamente uniforme es el que está determinado por unos pasajes tan bien conocidos como Romanos 8:30: «A los que predestinó, a éstos también llamó.» 1 Corintios 1:9: «Fiel es Dios, por el cual fuisteis llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor.» 2 Pedro 1:10: «Por lo cual, hermanos, sed tanto más diligentes en afianzar vuestro llamamiento y vuestra elección» (cf Ro. 1:6, 7; 1 Co. 1:26). Ésta es la razón por la que generalmente hablamos de este llamamiento como eficaz. Con apenas una excepción, el Nuevo Testamento significa por las palabras «llamar», «llamado», «llamamiento», nada menos que el llamamiento que es eficaz para salvación.

El autor. En relación con el sujeto de este encabezamiento, hay dos cosas determinadas que se deben observar.

1. Dios es el autor. «Fiel es Dios, por el cual fuisteis llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor» (1 Co. 1:9). «Participa de las aflicciones por el evangelio según el poder de Dios, quien nos salvó y llamó con llamamiento santo» (2 Ti. 1:8, 9). A este respecto, el llamamiento es un acto de la gracia y del poder de Dios, igual que lo son la regeneración, la justificación y la adopción. No nos llamamos a nosotros mismos, no nos ponemos a nosotros mismos aparte por volición soberana, como tampoco nos regeneramos, justificamos o adoptamos a nosotros mismos. El llamamiento es un acto de Dios, y de Dios solo. Este hecho debería hacernos profundamente conscientes de cuánto dependemos de la gracia soberana de Dios en la aplicación de la redención. Si el llamamiento es el paso inicial en nuestro llegar a ser participes verdaderos de la salvación, el hecho de que Dios sea el autor nos recuerda de manera enérgica que la pura soberanía de la obra de salvación de Dios no se suspende en el punto de la aplicación, así como el momento del designio y del cumplimiento objetivo. Puede que no nos guste esta doctrina. Pero si así es, ello se debe a que somos contrarios a la gracia de Dios y queremos arrogamos la prerrogativa que pertenece a Dios. Y sabemos dónde tuvo su origen esta actitud.

2. Es Dios Padre quien es el agente específico en el llamamiento eficaz. Somos muy propensos a olvidar este aspecto de la enseñanza bíblica. Pensamos en el Padre como la persona de la trinidad que planeó la salvación y como el agente específico en la elección. Y pensamos de manera apropiada cuando lo hacemos. Pero dejamos de discernir otros énfasis de la Escritura, y deshonramos al Padre cuando pensamos en él como simplemente planeando la salvación y la redención. El Padre no está muy alejado de la ejecución de aquello que él dispuso en su consejo eterno y cumplió en la muerte de su Hijo; él entra en la más íntima relación con su pueblo en la aplicación de la redención, al ser el actor específico y particular en el inicio de esta aplicación.

La evidencia para apoyar esto es copiosa y concluyente. Cuando Pablo dice: «Y a los que predestinó, a éstos también llamó» (Ro. 8:30), es evidente que el autor de la predestinación es el

autor del llamamiento. Y en el versículo precedente el autor de la predestinación es distinguido de la persona que es llamada «su Hijo»: «A los que de antemano conoció, también los predestinó a ser modelados conforme a la imagen de su Hijo.» Sólo del Padre se puede decir que predestinó al modelo conforme a la imagen de su Hijo, por la simple razón de que el Hijo es el Hijo sólo con respecto al Padre. Asimismo, en 1 Corintios 1:9, cuando Pablo dice: "fiel es Dios, por el cual fuisteis llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor", se mantiene la misma inferencia, porque la persona que llama se distingue de la persona a cuya comunión son introducidos los llamados, y la persona así distinguida es la persona que tiene con el Hijo la relación de Padre. Y éste no puede ser otro que la primera persona de la Deidad, aquí designada, como tantas veces en el Nuevo Testamento, por el nombre personal de "Dios". Otros pasajes son igualmente claros a este respecto (véanse Gá. 1:15; Ef. 1:17, 18; 2 Ti. 1:9). También será apropiado en relación con esto recordar 1 Juan 3:1: «Mirad qué amor tan sublime nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios.» Es muy probable que la palabra «llamados» significa más que meramente «nombrados» y que se refiera a la acción -eficaz de Dios el Padre por la que somos «llamados» a ser hijos de Dios.

Es Dios el Padre de manera específica y eminente quien llama eficazmente por su gracia.

La naturaleza. Dejamos a menudo de darnos cuenta del rico significado de los términos bíblicos porque en el uso común las mismas palabras han sufrido un gran desgaste. Esto es cierto con respecto a la palabra «llamamiento». Si hemos de comprender el sentido de esta palabra cuando se emplea en este contexto, debemos usar la palabra «citación». La acción por la que Dios hace de su pueblo partícipes de la redención es la de una citación. Y por cuanto es una citación de Dios, es una citación eficaz.

No asociamos normalmente a la palabra «citación» la eficacia precisa para la obediencia a esta citación. Una citación emitida por un tribunal no nos da energía por sí misma para comparecer ante el tribunal. Nos da justificación y obligación para comparecer, pero no nos lleva por sí misma ante el tribunal. Esto depende de nuestra fuerza y voluntad. O quizá depende de la fuerza aplicada por los alguaciles si somos prendidos y forzados a acudir. Con la citación de Dios es cosa muy distinta. La citación queda investida de la eficacia por la que somos llevados al destino designado -somos eficazmente introducidos en la comunión de Cristo. Hay algo determinado en el llamamiento de Dios; por su poder y gracia soberanos no puede dejar de cumplir su voluntad. Dios llama las cosas que no son, como si fuesen (*cf* Ro. 4:17).

Junto con el hecho de la eficacia tenemos la verdad de su inmutabilidad. «Porque los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables» (Ro. 11:29). Nada demuestra mejor el argumento acerca de este rasgo del llamamiento que Romanos 8:28-30, donde se afirma que el llamado es conforme al propósito de Dios y encuentra su lugar en el centro de aquella inviolable cadena de acontecimientos que tiene su comienzo en el anticipado conocimiento de Dios y su consumación en la glorificación. Esto significa simplemente que el llamamiento eficaz asegura la perseverancia, porque está basado en la seguridad del propósito y de la gracia de Dios.

El llamamiento es también supremo, santo y celestial (Fil. 3:14; 2 Ti. 1:9; He. 3:1). Es supremo, santo y celestial en cuanto a su origen y en cuanto a su destino. Pero probablemente es el carácter del llamamiento lo que es destacado en particular. La vida a la que es introducido el

pueblo de Dios es de tal carácter que los separa de la comunión de este presente mundo malo y les imparte un carácter acorde a esta consagración. Si estamos cómodos con la impiedad, concupiscencia y suciedad de este mundo, es porque no hemos sido llamados eficazmente por la gracia de Dios. Los llamados son «llamados a ser de Jesucristo» (Ro. 1:6), llamados a ser su propiedad y posesión peculiar, y por ello son «llamados a ser santos» (Ro. 1:7). Los llamados deben ejemplificar en su conducta el llamamiento por medio del que han sido llamados y a no tener comunión con las obras infructuosas de las tinieblas. Aquí tenemos una serie de consideraciones que apremian las obligaciones intrínsecas al llamamiento de Dios. La soberanía y eficacia del llamamiento no relajan la responsabilidad humana, sino que más bien basan y confirman esta responsabilidad. La magnitud de la gracia potencia la obligación. Esta es, en efecto, la exhortación de Pablo: «Yo, pues, preso en el Señor, os exhorto a que andéis como es digno de la vocación con que fuisteis llamados» (Ef. 4:1).

La pauta. Cuando hacemos algo inteligentemente y con Sabiduría, lo hacemos con designio y en seguimiento de un plan. Construimos una casa siguiendo el plano arquitectónico. Hacemos un traje siguiendo un patrón. ¡Cuán pre eminentemente cierto es esto del mismo Dios! Para Dios, llevar a cabo una acción constituye un perfecto cumplimiento del plan propuesto. Y este es su propio propósito y gracia dados en Cristo Jesús antes que el tiempo fuese (2 Ti. 1:9; cf Ro. 8:28). Es preciso observar los siguientes rasgos de esta pauta:

1. Es la pauta de un propósito establecido. Cuando Dios llama a hombres y mujeres, no es debido a una decisión al acaso, arbitraria, repentina. El pensamiento de Dios ha estado ocupado en este acontecimiento desde la eternidad pasada. Por ello, el momento y las circunstancias están fijados por su propio consejo y voluntad.

2. Es eterno. ¿Hemos reflexionado suficientemente acerca de la maravilla de que el pensamiento, interés y propósito de Dios han estado ocupados desde la eternidad en la gracia que es finalmente otorgada en el tiempo? No podemos pensar en términos de eternidad; nosotros no tenemos un pensamiento eterno. Sólo el pensamiento de Dios posee este atributo porque únicamente él es eterno. Cuando tratamos de pensar acerca de la eternidad, nos damos cuenta de los límites de nuestra comprensión, y se nos recuerda que la eternidad nos es algo incomprensible. Pero debemos pensar en la eternidad, y pensar en ella de tal manera que cuanto más conscientes seamos de los límites de nuestro entendimiento, tanto más se potencia nuestro aprecio de la maravilla del propósito y gracia eternos de Dios.

3. Es en Cristo que se ha trazado la pauta: «Según el propósito suyo y la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús» (2 Ti. 1:9). Bajo un encabezamiento anterior, se puso énfasis sobre la verdad de que Dios el Padre es eminentemente el agente del llamamiento eficaz. No debemos pensar en el Padre como alejado del pueblo de Dios en la aplicación de la redención: él es el agente específico del inicio de la misma. Pero debemos recordar que el llamamiento nunca tiene lugar aparte de Cristo. Nada muestra esto con mayor claridad que el hecho de que el consejo del Padre en las edades eternas con respecto al llamamiento, la concepción y propuesta del mismo no fue aparte de Cristo. El pueblo de Dios no es contemplado siquiera en el propósito de gracia aparte de Cristo (cf Ro. 8:29; Ef. 1:4). Tenemos aquí un índice de la perfecta armonía y conjunción de las personas de la Deidad en aquellas operaciones que son abarcadas en la economía de la salvación. Es la coordinación que se retrotrae a la fuente misma de la salvación.

La prioridad. Como ya se ha dicho antes, no se arriesgaría ninguna gran cuestión con consecuencias teológicas o exegéticas si se considerase la regeneración como lógicamente anterior al llamamiento. Pero hay razones para creer que el llamamiento es el primer paso en la aplicación de la redención.

1. Es el llamamiento lo que se presenta en la Escritura como aquel acto de Dios por el que somos *realmente* unidos a Cristo (*cf* 1 Co. 1:9). Y, desde luego, es la unión con Cristo lo que nos une a la gracia interiormente operativa de Dios. La regeneración es el comienzo de la gracia salvadora operando interiormente.

2. El llamamiento es un acto soberano de Dios solo, y debemos definirlo en términos de la respuesta que se suscita en el corazón y en la mente de la persona llamada. Cuando se toma esto en cuenta, es más razonable presentar la regeneración como aquello que es obrado interiormente por la gracia de Dios a fin de que podamos dar al llamamiento de Dios la respuesta apropiada y necesaria. En este caso, el nuevo nacimiento viene después del llamamiento y previo a la respuesta por nuestra parte. Provee el vínculo entre el llamamiento y la respuesta de parte de la persona llamada.

3. No es en absoluto probable que Pablo, en Romanos 8:28-30, al establecer los bosquejos del orden seguido en la aplicación de la redención, comenzase con un acto de Dios que no fuese el primero en el orden. En otras palabras, es totalmente probable que comenzase con el primero, así como termina con el último. Este argumento se fortalece con la consideración de que sigue la salvación hasta su fuente última en la elección de Dios. Desde luego, sigue la aplicación de la redención a su comienzo cuando dice: «A los que predestinó, a éstos también llamó». Y, así, el llamamiento sería el acto inicial de la aplicación.

4. Todos los aspectos de la aplicación de la redención encuentran su explicación en el propósito eterno de gracia de Dios todos ellos son conforme al propósito eterno de Dios. Pero en el Nuevo Testamento se pone un énfasis especial sobre el hecho de que este llamamiento es en conformidad con este propósito eterno (*cf* Ro. 8:28-30; 2 Ti. 1:9). Es apropiado inferir que este énfasis aparece por la misma razón de que la dependencia de todo el proceso de aplicación sobre el propósito eterno no podría quedar exhibido de manera más clara que mostrando que el acto inicial de aplicación procede del propósito eterno de la gracia.

Por tales razones como éstas hay buena base para la conclusión de que la aplicación de la redención comienza con la soberana y eficaz citación por la cual el pueblo de Dios es introducido a la comunión de Cristo y a la unión con él, para que llegue a ser partícipe de toda la gracia y virtud que residen en él como Redentor, Salvador y Señor.

VIII

Hemos encontrado que la aplicación de la redención comienza con un llamamiento eficaz mediante el que Dios el Padre introduce a los hombres a la comunión de su Hijo. Sin embargo, un llamamiento eficaz tiene que conllevar la respuesta apropiada de la persona llamada. Es Dios quien llama, pero no es Dios quien responde al llamamiento: quien responde es la persona a quien se dirige el llamamiento. Y esta respuesta tiene que incorporar el ejercicio del corazón, de la mente y de la voluntad de la persona a quien atañe. Es en este punto que nos vemos llevados a hacer esta pregunta: ¿Cómo puede una persona muerta en delitos y pecados, cuya mente es enemistad contra Dios, y que no puede hacer lo que es agradable a Dios, responder a un llamamiento a la comunión de Cristo? La comunión nunca es unilateral: siempre es mutua. Por ello, la comunión de Cristo ha de involucrar el abrazo de Cristo en fe y amor. Y ¿cómo puede una persona con el corazón depravado y cuya mente es enemistad contra Dios abrazar a aquel que es la suprema manifestación de la gloria de Dios? La respuesta a esta pregunta es que la contestación creyente y amante que demanda el llamamiento es algo moral y espiritualmente imposible por parte de uno que está muerto en delitos y pecados. "los que son en la carne no pueden agradar a Dios" (Ro. 8:8). Y nuestro mismo Salvador da una expresión inequívoca a esta imposibilidad cuando dice: «Nadie puede venir a mi, si el Padre que me envió no le atrae»; <Nadie puede venir a mi, si no le ha sido dado de mi Padre> (Jn. 6:44, El hecho es que hay una total incongruencia entre la gloria y virtud a la que son llamados los pecadores, por una parte, y la condición moral y espiritual de los llamados, por otra ¿Cómo puede resolverse esta incongruencia y vencerse la imposibilidad?

Es la gloria del evangelio de la gracia de Dios que provee para esta incongruencia. El llamamiento de Dios, por cuanto es eficaz, conlleva en sí la gracia operativa por la que la persona llamada es capacitada para responder al llamamiento y abrazar a Jesucristo tal como es libremente ofrecido en el evangelio. La gracia de Dios llega hasta las más hondas profundidades de nuestra necesidad y satisface todas las exigencias de la imposibilidad moral y espiritual inherente en nuestra depravación e incapacidad. Y esta gracia es la gracia de la regeneración. Es cuando tomamos en cuenta el poder y gracia regeneradores de Dios que se resuelve la contradicción entre el llamamiento de Dios y la pecaminosa condición de los llamados. «Os daré también un corazón nuevo, y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros» (Ez. 36:26). Dios lleva a cabo un cambio radical y penetrante, que no se puede explicar en términos de ninguna combinación, permutación o acumulación de recursos humanos, un cambio que no es nada menos que una nueva creación por parte de aquel que llama las cosas que no son como si fuesen, que habló y fue hecho, que mandó, y fue. Esto, en una palabra, es la regeneración.

No hay ningún pasaje de la Escritura más relevante que las palabras de nuestro mismo Señor a Nicodemo. Son palabras familiares, pero cuántas veces su sentido más evidente es ignorado o distorsionado. El modo de la regeneración es verdaderamente misterioso, y es esto lo que indica Jesús en este pasaje cuando dice: <El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; pero no sabes de dónde viene, ni adónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu> (Jn. 3:8). Pero hay lecciones claras acerca de la necesidad y del carácter del nuevo nacimiento que se encuentran aquí en el primer plano de la enseñanza de Jesús.

Cuando nuestro Señor afirma que el nacimiento sobrenatural de que se habla es indispensable para ver y entrar en el reino de Dios, desde luego significa por "ver" el discernimiento espiritual del que habla Pablo en 1 Corintios 2:14, y por «entrar» se refiere a aquello mediante ¡O que llegamos a ser miembros reales del reino de Dios y, por ello, participes de la bendición que entraña la membresía. Podemos centrar la atención sobre el versículo 5: "El que no nace de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios".

Mucha diferencia de criterio ha girado en torno a la cuestión: ¿qué significa Jesús por «agua» en este texto? Algunos creen que Jesús se refería al bautismo cristiano como lavamiento de regeneración, y los que creen en la regeneración bautismal suelen apelar a este texto en apoyo de su doctrina.

Para empezar, se debería observar que Jesús no dice bautismo: dice agua. No debemos dar por supuesto que significa bautismo, a no ser que haya alguna razón apremiante para pensar que al emplear la palabra «agua» debía estarse refiriendo al agua del bautismo. Pero no hay necesidad de considerar la palabra «agua» en este texto como haciendo referencia al rito del bautismo y hay buenas razones para pensar que tiene otro sentido y referencia. Deberíamos mantener en mente la situación en la que Jesús habló estas palabras. Había entablado un diálogo con Nicodemo acerca de una cuestión intensamente religiosa. En términos de esta conversación, nada hay más razonable que suponer que Jesús quería comunicar a Nicodemo una idea de sentido religioso que sería directamente pertinente al tema que les interesaba. Ahora bien, ¿qué idea religiosa esperaríamos que fuese comunicada a la mente de Nicodemo mediante el uso de la palabra «agua»? Naturalmente, la idea asociada con el uso religioso del agua en aquella tradición y práctica religiosas que proveían el mismo contexto de la vida y profesión de Nicodemo. Y esto significa el sentido religioso del agua en el Antiguo Testamento, en los ritos del judaísmo, y en la práctica coetánea. Cuando decimos esto, hay una respuesta. El uso religioso del agua, esto es, el significado simbólico religioso del agua, señalaba en una dirección, y esta dirección es la purificación. Todas las consideraciones relevantes conducirían a Nicodemo a aquel mensaje. Y aquel mensaje quedaría enfocado en su mente en un pensamiento natural: la indispensable necesidad de purificación para la entrada en el reino de Dios.

Era cosa característica de la enseñanza de Jesús poner el dedo directamente sobre el pecado y necesidad característicos de aquellos con quienes trataba. El pecado característico de los fariseos era la propia complacencia y la pretensión de propia justicia. Lo que necesitaban era quedar convencidos de su propia contaminación y de la necesidad de una purificación radical. Es esta lección que la expresión «nacido de agua» habría comunicado de una manera sumamente eficaz. La entrada al reino de Dios sólo podría ser lograda mediante la purificación de la contaminación del pecado. El agua de purificación es, por así decirlo, el vientre del que debía salir aquella nueva vida que da entrada al reino de Dios y que hace idóneo para la membresía en el mismo. Éste es el aspecto purificador de la regeneración. La regeneración ha de deshacer el pasado además de reconstituir para el futuro. Tiene que limpiar de pecado además de recrear en justicia.

No se puede dudar de que «nacido del Espíritu» se refiere al nacimiento por el Espíritu Santo (cf v. 8 y Jn 1:13; 1 Jn 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). Por ello, es un nacimiento de carácter

divino y sobrenatural. Y es así debido a que el Espíritu Santo es la fuente y el agente de lo mismo.

Se tiene que observar de manera particular qué es lo que se implica en esta expresión familiar «nacido del Espíritu». No está claro del todo si el sentido exacto de la palabra traducida «nacido» es el de engendrar o el de dar a luz. Según el uso de esta palabra en el Nuevo Testamento, podría ser cualquiera de ambas cosas. Si es lo primero, entonces el pensamiento está modelado en la acción del padre en la procreación humana: el padre engendra. Si en lo segundo, el pensamiento está modelado según la acción de la madre: la madre da a luz, el hijo nace de la madre. No podemos estar seguros acerca de cuál es el sentido preciso aquí. Pero no constituye una diferencia esencial para la verdad expresada. Tanto si pensamos en ser engendrados del Espíritu o en ser nacidos del Espíritu, una cosa si es cierta: somos instruidos por nuestro Señor de que para entrar en el reino de Dios dependemos de la acción del Espíritu Santo una acción del Espíritu Santo que se compara con aquella de parte de nuestros padres mediante la que nacimos en este mundo. Somos tan dependientes del Espíritu Santo como de la acción de nuestros padres en relación con nuestro nacimiento natural. No fuimos engendrados por nuestros padres porque así lo decidiésemos nosotros. Y no nacimos de nuestras madres porque lo decidiésemos. Sencillamente, fuimos engendrados y nacimos. No decidimos nacer.

Ésta es la sencilla pero frecuentemente descuidada verdad que nuestro Señor nos enseña aquí. No tenemos una percepción espiritual del reino de Dios ni entramos en él porque hayamos querido o decidido. Si este privilegio es nuestro, es porque así lo quiso el Espíritu Santo, y todo ello descansa sobre la decisión y acción del Espíritu Santo. Él engendra o da nacimiento cuando y donde quiere. ¿Acaso no es este el argumento del versículo 8? Jesús compara allí la acción del Espíritu con la acción del viento. El viento sopla —esto sirve para ilustrar la factualidad, la certidumbre, la eficacia de la acción del Espíritu. El viento sopla donde quiere —esto refuerza la soberanía de la acción del Espíritu. El viento no está a nuestra disposición ni supeditado a nuestra voluntad. Tampoco la acción regeneradora del Espíritu. No sabes de dónde viene, ni adónde va. La obra del Espíritu es misteriosa. Todo señala a la soberanía, eficacia e inescrutabilidad de la obra del Espíritu Santo en regeneración.

Es el Espíritu Santo quien opera este cambio. Lo lleva a cabo porque él es la fuente del mismo. Lo lleva a cabo por medio del modo de generación. Y por cuanto lo lleva a cabo de este modo, él es el único autor y agente activo.

Se ha dicho a menudo que somos pasivos en la regeneración. Ésta es una declaración cierta y apropiada. Es sencillamente el sumario de lo que el Señor nos ha enseñado aquí. Puede que no nos guste. Puede que reaccionemos en contra. Puede que no concuerde con nuestra manera de pensar y que no esté de acuerdo con las expresiones gastadas por el tiempo que son la moneda de nuestro evangelismo pero si reaccionamos contra ello, haremos bien en recordar que este rechazo es un rechazo contra Cristo. ¿Y responderemos cuando comparezcamos delante de él, cuya verdad hemos rechazado y cuyo evangelio hemos distorsionado? Pero bendito sea Dios que el evangelio de Cristo es un evangelio de regeneración soberana, eficaz e irresistible. Si no fuese porque en regeneración somos pasivos, sujetos a la acción de la que sólo es el agente, no habría evangelio en absoluto. Porque a no ser que Dios, mediante su gracia soberana y operativa,

hubiese tomado nuestra enemistad en amor y nuestra incredulidad en fe, nunca podríamos haber dado la respuesta de fe y amor.

Juan 3:5 expone los dos aspectos desde los que se debe contemplar el nuevo nacimiento: purifica la contaminación de nuestros corazones y recrea en novedad de vida. Los dos elementos de este texto: «nacido de agua» y «nacido del Espíritu», se corresponden con los dos elementos de la imagen en el Antiguo Testamento: «Esparciré sobre vosotros agua limpia, y quedaréis limpios; de todas vuestras inmundicias y de todos vuestros ídolos os limpiaré. Os daré también un corazón nuevo, y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne» (Eze. 36:25, 26). Este pasaje puede ser considerado muy apropiadamente como el paralelo veterotestamentario de Juan 3:5, y no hay ni razón ni justificación para poner ninguna otra interpretación sobre "nacido de agua" que la de Ezequiel 36:25: «Esparciré sobre vosotros agua limpia, y quedaréis limpios.» Estos elementos, el purificador y el renovador, no deben ser considerados como acontecimientos separables. Son simplemente los aspectos que constituyen este cambio total por medio del que los llamados de Dios son trasladados de muerte a vida, y del reino de Satanás al reino de Dios, un cambio que provee a todas las exigencias de nuestra condición pasada y a las demandas de la nueva vida en un cambio que quita la contradicción del pecado y que nos hace aptos para la comunión del Hijo de Dios.

Fue el apóstol Juan quien nos registró el discurso de nuestro Señor a Nicodemo. Juan había aprendido bien su lección, y en particular la lección de que la regeneración es el acto de Dios, y de Dios solo, que los hombres nacen de nuevo «no de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios» (Jn. 1:13). Ha inscrito esta enseñanza de manera indeleble también sobre su primera epístola. Aparece una referencia explícita a la regeneración en varias ocasiones en aquella primera epístola (1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). El énfasis principal en estos pasajes se da sobre el hecho de que hay una concomitancia invariable o coordinación de la regeneración y otros frutos de la gracia. En 2:29 es la concomitancia (conjunción) del divino engendramiento y hacer justicia; en 3:9, del engendramiento divino, por una parte, y de no practicar el pecado y la incapacidad de pecar, por la otra; en 4:7, del engendramiento divino y del amor; en 5:1, del engendramiento divino y creer que Jesús es el Cristo; en 5:4, del engendramiento divino y triunfo sobre el mundo; en 5:18, del engendramiento divino y no pecar y la inmunidad al contacto con el maligno. Como veremos más adelante, éste es un énfasis muy significativo, y nos advierte en contra de cualquier perspectiva acerca de la regeneración que la separe de los otros elementos de la aplicación de la redención.

En la mayor parte de estos pasajes todo lo que se declara explícitamente es esta verdad de la concomitancia invariable de la regeneración y de estas otras bendiciones de la gracia. Pero en 3:9 se nos informa expresamente acerca de algo más, esto es, la relación que tiene la regeneración con las otras gracias particulares mencionadas en este texto. «Todo aquel que es nacido de Dios, no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él; y no puede pecar, porque es nacido de Dios.» No sólo se declara que la persona que ha nacido de nuevo no peca, sino que también se nos informa de la razón por la que no peca. No peca porque la simiente de Dios permanece en él.

Ahora bien, esta simiente permanente alude claramente a la impartición divina que tuvo lugar en el engendramiento divino. Es este engendramiento divino con su consecuencia permanente lo que es la causa de no pecar. Por ello, la regeneración es lógica

y causalmente previa a no pecar. Y, una vez más, Juan nos dice que «no puede pecar, porque es nacido de Dios», una declaración expresa en el sentido de que la regeneración es la causa de que esta persona no pueda pecar. De manera que la razón de que una persona no puede pecar es que esta persona está regenerada -no se puede invertir el orden. Por lo tanto, en este versículo se nos informa que la regeneración es la fuente y explicación de la rotura con el pecado que es característica de toda persona regenerada.

Así, hemos encontrado en 1 Juan 3:9 un principio que debe ser de aplicación a los otros textos citados en esta epístola, aunque el principio no sea expresamente mencionado en estos otros textos. La inferencia queda confirmada cuando comparamos 3:9 con 5:18. Este último pasaje dice: «Sabemos que todo aquel que es engendrado de Dios, no peca, sino antes, el que es engendrado de Dios se guarda, y el maligno no le toca» (V.M.). El pensamiento aquí es muy similar al de 3:9. De hecho, es en parte idéntico, con una ligera variación de términos. Si lo que hemos encontrado cierto en 3:9 se aplica a lo que se enseña en 3:9, también debe ser de aplicación a lo que se enseña en 5:18. Y esto significa que la razón por la que una persona no peca es que ha sido engendrada de Dios, y que la razón por la que el maligno no toca a una persona es porque ha sido engendrada de Dios. La regeneración es la explicación lógica y causal de la abstinencia del pecado y de la libertad frente al toque del maligno.

Naturalmente, no es nuestro propósito ahora determinar qué significa exactamente esta libertad frente al pecado, esta incapacidad de pecar y esta inmunidad a la invasión del maligno. Todo lo que nos interesa por ahora es sencillamente establecer la relación que la regeneración mantiene con estas características de la persona regenerada.

Por ello, nos vemos forzados a concluir, sobre la base de 3:9 y 5:18, que la relación establecida en estos dos textos se aplica también a todos los demás. Por ello, en 2:29 debemos inferir que la razón por la que la persona considerada hace justicia es que es engendrada de Dios. Y así en el resto de los pasajes. En 4:7 se debe considerar la regeneración como la causa del amor; en 5:1, la causa de la creencia de que Jesús es el Cristo; en 5:4, la causa de vencer al mundo. Por ello, tenemos todo un catálogo de virtudes: la creencia de que Jesús es el Cristo, la victoria sobre el mundo, la abstinencia del pecado, el dominio propio, la incapacidad de pecar, la exención de ser tocados por el maligno, la actuación en justicia, el amor a Dios y al prójimo. Y todo ello es el fruto de la regeneración. Se debería observar cuán inclusivo y representativo es este catálogo. Cubre el amplio margen de la virtud demandada por el supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús. En el ordenen que han sido especificadas más arriba, tal como Bengel lo expresaba en otro contexto, la fe encabeza a la banda, y el amor cierra la retaguardia.

Se debería observar de manera especial que incluso la fe en que Jesús es el Cristo es efecto de la regeneración. Ésta es, naturalmente, la clara implicación de Juan 3:3-8. Pero el apóstol Juan se esfuerza aquí en no dejar dudas algunas sobre ello. La regeneración es el inicio de toda gracia salvadora en nosotros, y toda gracia salvadora en ejercicio de nuestra parte procede de la fuente de la regeneración.

No somos nacidos de nuevo por medio de la fe o del arrepentimiento o de la conversión; nos arrepentimos y creemos porque hemos sido regenerados. Nadie puede decir con verdad que Jesús es el Cristo excepto por la regeneración del Espíritu, y ésta es una de las formas en que el Espíritu Santo glorifica a Cristo. El abrazo de Cristo en fe es la primera evidencia de regeneración, y únicamente así podemos saber que hemos sido regenerados.

La prioridad de la regeneración podría suscitar la impresión de que una persona podría estar regenerada y aún no convertida. Estos pasajes en 1 Juan deberían servir para corregir tal errónea impresión. Tenemos que recordar de nuevo que el énfasis principal en estos pasajes es la inevitable concomitancia de la regeneración con las otras gracias mencionadas. «Todo aquel que es nacido de Dios, no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él; y no puede pecar, porque es nacido de Dios» (3:9). «Todo lo que es nacido de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (5:4). «Sabemos que todo aquel que es engendrado de Dios, no peca, sino antes, el que es engendrado de Dios se guarda, y el maligno no le toca» (5:18, V.M.). Cuando ponemos juntos estos textos, éstos declaran de manera expresa que cada persona regenerada ha sido liberada del poder del pecado, vence al mundo por la fe de Cristo y ejercita aquel dominio propio por el que ya no es más esclavo del pecado ni del maligno.

Esto significa, cuando se reduce a sus más sencillos términos, que la persona regenerada es convertida y ejercita fe y arrepentimiento. No debemos pensar en la regeneración como algo que pueda ser abstraído de los ejercicios salvadores que son su efecto. Por ello, habremos de concluir que en los otros pasajes (2:29; 4:7; 5:1) los frutos que se mencionan -hacer justicia, el amor y conocimiento de Dios, creer que Jesús es el Cristo son unos concomitantes tan necesarios de la regeneración como los frutos mencionados en 3:9; 5:4, 18. Esto simplemente significa que todas las gracias mencionadas en estos pasajes son las consecuencias de la regeneración, y no sólo consecuencias que más tarde o más temprano sigan a la regeneración, sino frutos inseparables de la regeneración. Por tanto, se nos advierte y avisa que aunque la regeneración es la acción de Dios, y de Dios solo, jamás debemos concebir esta acción como separable de las actividades de la gracia salvadora por nuestra parte, y que son los efectos necesarios y apropiados de la gracia de Dios en nosotros. El apóstol Juan había aprendido de su Señor, y lo que enseña en esta epístola es, en otros términos, exactamente lo que Jesús enseñó en su discurso a Nicodemo. Si es cierto que nadie entra en el reino de Dios excepto por regeneración (Jn. 3:3, 5), también es cierto que todo el que ha nacido de nuevo ha entrado en el reino de Dios. Si la regeneración es la vía de entrada, entonces los regenerados han entrado, y, al haberlo hecho, ven el reino de Dios y son miembros del mismo.

Ésta es, de nuevo, la clara lección de Jesús en Juan 3:6: «lo que es nacido del Espíritu, espíritu es», es decir, la persona nacida del Espíritu Santo viene a ser morada del Espíritu Santo y a ser dirigido por él. La persona regenerada no puede vivir en pecado y ser inconversa. Tampoco puede vivir en una abstracción neutral. Es de inmediato un miembro del reino de Dios, es espíritu, y su acción y conducta han de ser acordes a esta nueva ciudadanía. En el lenguaje del apóstol Pablo: "Si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas nuevas pasaron; he aquí, todas son hechas nuevas" (2 Co. 5:17). Hay numerosas otras consideraciones que se derivan de la Escritura y que confirman esta gran verdad de que la regeneración es una transformación tan radical, penetrante y eficaz que inmediatamente se registra en la actividad consciente de la persona de que se trata en los ejercicios de la fe y del arrepentimiento y de la nueva obediencia.

Demasiadas veces el concepto que se mantiene acerca de la conversión es tan superficial y elemental que deja de explicar en absoluto el maravilloso cambio del que la conversión es el fruto. Y todo el concepto de lo que se involucra en la aplicación de la redención se vuelve tan atenuado que tiene poco o ningún parecido con lo que enseña el evangelio.

La regeneración está en la base de todo cambio en el corazón y en la vida. Es un cambio maravilloso porque es el acto de nueva creación de Dios. Un evangelismo barato y chillón ha mostrado la tendencia a privar al evangelio que proclama de aquel poder invencible que es la gloria del evangelio de la gracia soberana. Que la iglesia venga a pensar y a vivir de nuevo en términos del evangelio que es poder de Dios para salvación.

IX

Exposición de la doctrina:

La doctrina de la elección ha de considerarse sólo como una aplicación particular de la doctrina general de la predestinación o preordinación, en tanto se relaciona con la salvación de los pecadores. Y como las Escrituras tratan principalmente de la redención de los pecadores, esta parte de la doctrina de la elección comparte todos los elementos de la doctrina general. Y por ser la obra de una persona moral e infinita, es presentada como la determinación eterna, absoluta, inmutable y efectiva de su voluntad, respecto a los objetos de sus operaciones salvíficas.

Las Escrituras nos enseñan acerca de un decreto Divino y eterno, el cual (e independiente de cualquier diferencia entre los hombres, o el merecimiento personal de estos), separa la raza humana en dos grupos, ordenando a uno a vida eterna y al otro a muerte eterna.

En lo que a los hombres en general respecta, dicho decreto no es sino el consejo de Dios respecto a aquellos, que tuvieron una oportunidad supremamente favorable en Adán para alcanzar la salvación, pero que la perdieron. Debido a su caída, son culpables y están corrompidos; sus motivos son malos y no pueden alcanzar por sí mismos la salvación. Han perdido todo derecho a la misericordia de Dios, y El habría podido en toda justicia (como se hizo con los ángeles caídos) dejarles sufrir la pena por su desobediencia. Sin embargo, los elegidos son rescatados de este estado de Culpa y Pecado y son traídos a un estado de bienaventuranza y santidad.

Los no elegidos son simplemente dejados en su estado de ruina y son condenados por su incredulidad. Este castigo no es innecesario, ya que Dios les está tratando no únicamente como hombres, sino como hombres pecadores.

"Estos hombres y ángeles, así predestinados o preordinados, son designados particular e inalterablemente. Y su número es tan cierto y definido que ni se puede aumentar ni disminuir.

"A aquellos de la raza humana que son predestinados a la vida, Dios, antes de la fundación del mundo, conforme a su propósito eterno e inmutable y al consejo secreto y beneplácito de su voluntad, los ha escogido en Cristo. Para la gloria eterna. Y esto por su libre gracia y puro amor, sin la previsión de la fe o buenas obras, o la perseverancia en dichas obras, ni ninguna otra cosa en la criatura, como condición o causa que le mueva a ello. Y lo ha hecho todo para alabanza de su gloriosa gracia.

"Así como Dios ha designado a los elegidos, para la gloria, también, por el eterno y libre propósito de su voluntad, ha predestinado todos los medios que han de conducir a estos a dicha gloria. Por lo tanto, los elegidos, habiendo caído en Adán, son redimidos por Cristo, y a su debido tiempo, llamados eficazmente a la fe en Cristo por el Espíritu Santo y son justificados, adoptados, santificados y guardados por su poder mediante la fe para salvación. Ninguno es redimido por Cristo eficazmente, llamado, justificado, adoptado, santificado o salvado, sino únicamente los elegidos. "Es de suma importancia que entendamos con claridad esta doctrina de la elección divina, ya que nuestro concepto de dicha doctrina determinará nuestro concepto de Dios, del hombre, del mundo y de la redención.

"Jamás nos convenceremos como debiéramos, de que nuestra salvación procede y emana de la fuente de la misericordia gratuita de Dios, mientras no hayamos comprendido su elección eterna. Pues ella, por comparación, nos ilustra la gracia de Dios, en cuanto que no adopta indiferentemente a todos a la esperanza de la salvación. Sino que da a unos lo que a otros niega. El ignorar dicho principio quita mérito a la gloria divina, y sirve además como obstáculo a la humanidad". Admitimos que la doctrina suscita preguntas muy intrincadas en la mente de ciertas personas "que no hay nada que algunos consideren más irrazonable, que esto, que de toda la humanidad algunos sean predestinados a la salvación y otros a la perdición.

Pruebas Bíblicas:

La primera pregunta que debemos formularnos es: ¿hallamos esta doctrina en las Escrituras? Consultemos la epístola de Pablo a los Efesios. Allí leemos: "Nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él, en amor habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo, según el puro afecto de su voluntad" (Efe.1:4,5).

En Rom.8:29,30: leemos sobre la cadena dorada de redención que se extiende desde la eternidad pasada hasta la eternidad futura: "Porque a los que antes conoció, los predestinó para que fuesen hechos conforme a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a estos también llamó; y a los que llamó, a estos también justificó; y a los que justificó, a estos también glorificó".

Conocidos de antemano, predestinados, llamados, justificados, glorificados siempre las mismas personas incluidas en cada grupo. Y donde uno de dichos factores está presente, todos los demás también están presentes en principio. Pablo ha usado el verbo en tiempo pasado porque para Dios el propósito es realizado en principio en el momento que es concebido, lo que indica la absoluta certeza de su cumplimiento.

"Estos cinco eslabones dorados" están unidos en una cadena inquebrantable, de tal manera que todos ellos, a quienes Dios separa en su amor, son conducidos por su gracia, paso a paso, hacia la gran consumación de esa glorificación que culmina en la prometida conformidad a la imagen del Hijo de Dios. Es la elección, como podemos ver, la que hace todo, "porque a los que antes conoció.... a estos también glorificó".

Las Escrituras presentan la elección como algo que ocurre en el pasado, sin consideración a méritos personales, y totalmente soberana: "Pues no habían aún nacido, ni habían hecho aún ni bien ni mal, para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, (no por las obras sino por el que llama), se le dijo: el mayor servirá al menor. Como está escrito: a Jacob amé, más a Esaú aborrecí" (Rom.9:11,12).

Ahora bien, si la doctrina de la elección no es verdad, exhortamos entonces a que se nos diga que significan estas palabras del apóstol. Este pasaje nos muestra, de modo ilustrativo, la soberana aceptación de Isaac y el rechazo de Ismael, así como la elección de Jacob y no de Esaú, antes de su nacimiento, y antes de que hubiera hecho bien o mal. Nos enseña explícitamente que el asunto de la salvación no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia. Y, la tiene de quien quiere, y, al que quiere endurecer, endurece. De manera directa, se nos presenta a Dios como el alfarero que hace los vasos que proceden de su mano, cada uno para el fin designado, de modo que con cada uno hace según su voluntad.

La realidad es que difícilmente encontraremos palabras más explícitas que enseñen la predestinación. Aún si no existiesen otras palabras inspiradas que las que hemos citado del apóstol Pablo, (tan claras e inequívocas son esas) debiéramos sentirnos constreñidos a admitir que la doctrina de la elección es parte de las Escrituras. Si aceptamos la inspiración de las Escrituras, y si aceptamos que los escritos de los profetas y los apóstoles fueron inspirados por el Espíritu de Dios y (por eso) son infalibles, entonces dichas palabras concernientes a la doctrina debieran ser suficientes.

Cristo dijo explícitamente a sus discípulos "No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto" (Jn.15:16). La voluntad divina nunca depende de la criatura para llegar a sus determinaciones. La soberanía de esta elección divina es también enseñada por Pablo cuando nos dice que Dios mostró su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros (Rom.5:8). Podemos ver que Dios nos brinda su amor no porque éramos buenos, sino a pesar de ser malos. Es Dios quien escoge y atrae al pecador a sí (Sal.65:4). El arminianismo quita de las manos de Dios esta elección y la coloca en las manos del hombre.

En los días más oscuros de la apostasía de Israel, como en toda otra época, fue el principio de la elección la que estableció una diferencia entre la humanidad y permitió la preservación de un remanente. "Yo haré que queden en Israel siete mil, cuyas rodillas no se doblaron ante Baal, y cuyas bocas no lo besaron" (1Rey.19:18). Estos siete mil no se sostuvieron por su propia fuerza; se nos dice claramente que Dios los reservó para sí mismo, a fin de que llegasen a ser un remanente.

Es por amor a los elegidos que Dios gobierna el curso de la historia (Mar.13:20). Ellos son "la sal de la tierra" y la "luz del mundo"; y ellos son, a través de la historia, los pocos por medio de quienes los muchos son bendecidos. Dios bendijo la casa de Potifar a causa de José, y diez justos hubieran salvado la ciudad de Sodoma. Su elección, por supuesto, envuelve la oportunidad de oír el evangelio y recibir los dones de la gracia, ya que sin estos medios el gran fin de la elección no podría lograrse. De hecho, ellos son elegidos a todo lo que la idea de la vida eterna incluye.

Es obvio que Dios escoge a algunas naciones para que reciban mayores bendiciones espirituales y temporales que otras. Esta forma de elección ha sido bien ilustrada en la nación judía, en ciertas naciones y comunidades europeas, y en ciertas naciones de América. El contraste es bien marcado cuando comparamos a estas naciones con otras, tales como China, el Japón, la India, África. etc.

A través del A.T., se afirma repetidas veces que los judíos eran un pueblo escogido. "A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra" (Amós.3:2). "No ha hecho así con ninguna otra de las naciones" (Sal.147:20). "Porque tu eres pueblo santo para Jehová tu Dios; Jehová tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra" (Deut.7:6). "No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos; sino por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres, os ha sacado Jehová con mano poderosa, y os ha sacado de la servidumbre, de mano de faraón rey de Egipto" (Deut.7:7,8). "Solamente de tus padres se agradó Jehová para amarlos, y escogió su descendencia después de ellos, a vosotros, de entre todos los pueblos, como en este día" (Deut.10:15).

Cuando el Espíritu Santo le prohibió a Pablo predicar el Evangelio en la provincia de Asia, presentándole la visión de un hombre en Europa que le rogaba diciendo: "pasa a Macedonia y ayúdanos", una parte del mundo quedó excluida soberanamente de los privilegios del Evangelio, mientras que otra parte recibió dichos privilegios. Fue la elección soberana de Dios la que llevó el evangelio a los pueblos de Europa y más tarde a América, mientras que muchos del este, y del norte, y del sur fueron dejados en tinieblas. No podemos señalar la razón, por ejemplo, porqué fue la simiente de Abraham, y no la de los Egipcios o Asirios, la que Dios escogió; o por qué Gran Bretaña o América del Norte, que en el principio cuando Cristo apareció en la tierra se encontraban en un estado de tan completa ignorancia, posean hoy en tan alto grado grandes privilegios espirituales, en las diferentes naciones han de atribuirse única y exclusivamente a la buena voluntad de Dios.

Una tercera forma de elección que enseñan las Escrituras es la de individuos a los medios externos de gracia, como lo son el escuchar y leer el Evangelio, la asociación con el pueblo de Dios, y el compartir los beneficios de la civilización que ha surgido donde el Evangelio a penetrado. No hay persona que haya tenido oportunidad de decidir en que época particular de la historia del mundo, o en que país, o de que raza había de nacer, un niño nace con salud, riquezas, y honor, en una tierra favorecida, en un hogar cristiano, y se cría en medio de todas las bendiciones que acompañan la plena luz del Evangelio. Otro en cambio, nace en pobreza y deshonra, de padres malos y disipados, y destituido de influencias cristianas. Todas estas cosas

son determinadas por Dios de manera soberana. Ciertamente nadie insistiría en que el niño favorecido tiene mérito personal que podría ser la causa de esta diferencia.

Además, ¿No fue Dios mismo quien determinó crearnos seres humanos, a su imagen, cuando muy bien hubiera podido crearnos, bueyes, caballos o perros? ¿Quién aceptaría de los animales irracionales que profirieran injurias contra Dios por considerar su condición en la vida como algo injusto? Todas estas distinciones se deben a la soberana providencia de Dios y no a la elección humana. "Los Arminianos" han tratado de reconciliar todo esto con sus nociones defectuosas y equivocadas de la soberanía divina y con sus doctrinas no bíblicas de La Gracia Universal y de La Redención Universal; pero ellos mismos no han estado satisfechos con sus intentos de explicar estas cosas, y comúnmente han procedido a admitir que hay misterios en estos asuntos que no pueden explicarse y que, por lo tanto, deben atribuirse a la soberanía de Dios y a sus consejos inescrutables.

Además, se puede decir que en general las condiciones externas que rodean al individuo si determinan su destino al menos hasta este punto que aquellos que no oyen el Evangelio no tienen oportunidad de salvarse.

Los calvinistas, sostienen que Dios no sólo trata con la humanidad en su totalidad, sino con los individuos que en efecto son salvados, y que él ha elegido a personas particulares a vida eterna y a todos los medios necesarios para alcanzar dicha vida. Admiten que algunos pasajes que mencionan la elección se refieren solamente a la elección de naciones o a la elección de privilegios externos. Pero sostienen que muchos otros pasajes enseñan claramente una elección de individuos a vida eterna. Hay algunos sin embargo, que niegan por completo que haya habido tal cosa como una elección. La palabra misma les asusta, sin embargo, solamente en el Nuevo Testamento las palabras "eklektos, ekloga, y eklego" elegido, elección y escoger, aparecen unas 48 veces.

Otros aceptan el término, pero lo tratan de explicar a su propia manera. Profesan creer en una elección incondicional, basada, como suponen, en fe y obediencia previstas de antemano por Dios. Dicha explicación, como podrá notarse, anula el verdadero sentido del término, y además reduce la elección a un mero reconocimiento o profecía de que en un tiempo futuro ciertos individuos han de poseer dichas cualidades.

La elección incluye no sólo a los hombres sino también a los ángeles ya que estos también son parte de la creación de Dios y están bajo su gobierno. Algunos de estos son santos y felices, otros son pecaminosos y miserables. Creemos en la predestinación de ángeles, por las mismas razones que creemos en la predestinación de seres humanos. Las Escrituras hacen referencia a "ángeles escogidos" (1Tim.5:21), y santos ángeles (Mar.8:38), en contraste con ángeles malos o demonios. Dicen las Escrituras que "Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que arrojándolos al infierno, los entregó a prisiones de oscuridad para ser reservados al juicio" (2Ped.2:4). La Biblia habla también del "fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles" (Mat.25:41). Y, que, "ángeles que no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada, los ha guardado bajo oscuridad, en prisiones eternas, para el juicio del gran día" (Jud.6). Y, "Miguel y sus ángeles que luchaban contra el Dragón y, luchaban el Dragón y sus ángeles" (Apoc.12:7).

Estos pasajes nos enseñan que "hay dos clases de Espíritus, ángeles santos y ángeles pecadores, siervos de Cristo y siervos de Satanás, todos los ángeles fueron creados en un estado de santidad y felicidad y habitaron; en la región llamada el cielo (la santidad y la bondad de Dios son prueba suficiente de que nunca los hubiese creado de otra manera).

Los ángeles malos voluntariamente cayeron de su estado original al pecar, y fueron excluidos por siempre del cielo y de la santidad. Aquellos que mantuvieron su estado original fueron elegidos por Dios a ese estado de santidad y bienaventuranza en el cual han sido confirmados por siempre".

Pablo no trata de explicarnos como Dios puede ser justo al mostrar su misericordia al que quiere y pasar por alto al que quiere. En respuesta a la objeción: "¿Por qué, pues, inculpa? (A aquellos a quienes no les ha extendido su misericordia), él (Pablo) sencillamente lo resuelve todo en la soberanía de Dios contestando: "Más antes, oh hombre, ¿quién eres tú, para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que lo formó, ¿por qué me haces así? o, ¿no tiene potestad el alfarero sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonra? (Rom.9:20,21). (Nótese que Pablo no dice que es de diferentes clases de barro, sino, de la misma masa, que Dios como alfarero, hace un vaso para honra y otro para deshonra).

Pablo no intenta sacar a Dios de su trono para traerle a nuestra razón humana, para ser cuestionado y examinado. Los consejos secretos de Dios, los cuales aún los ángeles adoran con temor y anhelan mirar en ellos, no son explicados en detalle, sino que se nos dice que son conformes a su buena voluntad. Y tras declararnos estas cosas, es como si Pablo extendiese su mano para impedirnos que tratemos de ir más adelante.

De haber sido cierta la suposición arminiana de que a todos los hombres les es dada suficiente gracia y que a cada uno se le recompensa o se le castiga conforme al uso o al abuso de dicha gracia, entonces no hubiera habido ninguna dificultad para resolver.

Pruebas Bíblicas

2Tes.2:13, Dios nos ha escogido desde el principio para salvación, mediante la santificación por el Espíritu y la fe en la verdad.

Mat.24:24, Porque se levantarán falsos cristos, y falsos profetas, y harán grandes señales y prodigios, de tal manera que engañarán, si fuere posible, aún a los escogidos.

Mat.24:31, Y enviará sus ángeles con gran voz de trompeta, y juntará a sus escogidos, de los cuatro vientos, desde un extremo del cielo hasta el otro.

Mar.13:20, Y si el Señor no hubiese acertado aquellos días (de la destrucción de Jerusalén), nadie sería salvo; más por causa de los escogidos que él escogió, acertó aquellos días.

1Tes.1:4, Porque conocemos, hermanos amados de Dios, vuestra elección.

Rom.11:17, Pero los escogidos si lo han alcanzado, y los demás fueron endurecidos.

1Tim.5:21, Te encarezco delante de Dios y del Señor Jesucristo, y de sus ángeles escogidos.

Rom.8:33, ¿Quién acusará a los escogidos de Dios?

Rom.11:5. (Como en los días de Elías) así también aún en este tiempo ha quedado un remanente escogido por gracia.

Tito.1:1, Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo, conforme a la fe de los escogidos de Dios.

1Ped.1:2, Elegidos según la presciencia de Dios Padre en santificación del Espíritu.

1Ped.2:9, Mas vosotros sois linaje escogido.

1Ped.5:13, La iglesia que está en Babilonia, elegida juntamente con vosotros.

X

Esta doctrina no significa que se puede limitar el valor o el poder de la expiación que Cristo hizo. El valor de la expiación depende y es medido por la dignidad de la persona que la hizo, y como Cristo sufrió como una persona Divina-Humana, el valor de su sufrimiento es infinito. Los escritores de la Biblia afirman que "El Señor de la Gloria" fue crucificado (1Cor.2:8); que hombres impíos mataron al "Autor de la vida" (Hech.3:5).

La expiación por tanto, es infinitamente meritoria y hubiera podido salvar a cada miembro de la raza humana si esa hubiera sido la voluntad de Dios. La expiación es limitada solo en el sentido de que era destinada para salvar a ciertos individuos en particular, y por consiguiente, es aplicada únicamente a dichos individuos; es decir a los salvos.

A veces surgen malos entendidos sobre este punto debido a la suposición equivocada de que nosotros enseñamos que Cristo sufrió un tanto por un alma y otro tanto por otra, y que hubiese sufrido más, si más individuos hubiesen de ser salvos. Creemos que si aún unos pocos hubiesen de ser perdonados y salvados, una expiación de valor infinito hubiera sido necesaria a fin de haberles asegurado estas bendiciones, y si muchos o aún todos los hombres hubiesen de ser perdonados y salvos.

El sacrificio de Cristo hubiera sido ampliamente suficiente como la base de la salvación de estos. Así como es necesario que el sol de su calor para que una sola planta pueda crecer sobre la tierra, de igual manera lo es para que toda la tierra sea cubierta de vegetación. Puesto que el

pecador cometió una ofensa contra una persona de infinita Dignidad, nada que no fuera un sacrificio de infinito valor podría expiar su culpa.

EL PROPOSITO Y LA APLICACION DE LA EXPIACION SON LIMITADOS

Aunque el valor de la expiación es suficiente para salvar a toda la humanidad, únicamente salva a los elegidos. Solo son salvos aquellos que son regenerados y santificados por el Espíritu Santo. La razón por qué Dios no aplica la Gracia a todos los hombres, no ha sido completamente revelada, cuando se sostiene que la expiación es universal, se destruye su valor inherente. Si la expiación se aplica a todos los hombres y algunos se pierden, entonces la conclusión es que la expiación solo hace objetivamente "posible" la salvación de todos los hombres, pero en realidad "no salva a nadie". De acuerdo a la teoría arminiana, la expiación solo brinda a los hombres la posibilidad de cooperar con la Gracia Divina y de salvarse a sí mismos, si así lo desean, pero muéstrannos primero a un hombre curado de cáncer, que aún continúa muriendo de cáncer, y entonces aceptaremos el cuadro de uno lavado de pecado, que aún continua pereciendo en incredulidad. La naturaleza de la expiación determina su extensión. Si la expiación únicamente hizo posible la salvación, entonces se aplica a todos sin excepción, pero si efectivamente "aseguró" la salvación, entonces se aplica sólo a los elegidos. Para nosotros la expiación, es como un puente estrecho que cruza de un lado a otro de un río; para el arminiano es como un puente muy ancho que solo llega a la mitad del río.

XI

La adopción es un acto de la gracia de Dios distinto y adicional a los otros actos de gracia que se encuentran involucrados en la aplicación de la redención. Decir esto podía parecer del todo innecesario. ¿Acaso el mismo término y el significado específico que va con él no implican claramente su naturaleza distintiva? Pero no es superfluo enfatizar el hecho de que es un acto distintivo que conlleva sus propios privilegios peculiares. Es particularmente importante recordar que no es lo mismo que justificación o regeneración. Demasiadas veces ha sido considerado como simplemente un aspecto de la justificación o como otra forma de expresar el privilegio conferido por regeneración. Es mucho más que cualquiera o que ambos actos de gracia.

La justificación significa nuestra aceptación para con Dios como justos y el otorgamiento del derecho a la vida eterna. La regeneración es la renovación de nuestros corazones según la imagen de Dios. Pero por sí mismas estas bendiciones, por preciosas que sean, no indican lo que se confiere mediante el acto de adopción. Por adopción los redimidos llegan a ser hijos e hijas del Señor Dios Todopoderoso; son introducidos y reciben los privilegios de la familia de Dios. Ni la justificación ni la regeneración expresan precisamente esto. Un texto que establece el carácter especial de la adopción es Juan 1:12: "Pero a todos los que le recibieron, a los que creen

en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios" Llegamos a ser hijos de Dios por el otorgamiento de un derecho o el conferimiento de potestad, y esto se da a aquellos que creen en el nombre de Jesús.

Pero hay algunas cosas que decir acerca de la relación de la adopción con estos otros actos de la gracia.

1) Aunque la adopción es distinta nunca se puede separar de la justificación y de la regeneración. La persona justificada siempre es receptora de la filiación. Y los que reciben potestad de ser hechos hijos de Dios son los que, como se indica en Juan 1:13, «no han sido engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios».

2) La adopción es, como la justificación, un acto judicial. En otras palabras, es el otorgamiento de una posición, o de un puesto, no la generación dentro de nosotros de una nueva naturaleza o carácter. Tiene que ver con una relación y no con la actitud o disposición que nos capacita para reconocer y cultivar esta relación.

3) Los adoptados en la familia de Dios reciben asimismo el Espíritu de adopción mediante el que pueden reconocer su filiación y ejercitar los privilegios que van con el mismo. «Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abbá, Padre!» (Gá. 4:6; cf Ro. 8:15, 16). El Espíritu de adopción es la consecuencia, pero esto no constituye la adopción por sí misma.

4) Hay una estrecha relación entre adopción y regeneración. Tan estrecha es esta relación que algunos dirían que somos hijos de Dios tanto por participación de naturaleza como por acta de adopción. Hay evidencia escrituraria que podría apoyar esta inferencia. Existen dos formas por las que podemos venir a ser miembros de una familia humana: podemos nacer en su seno, o podemos ser adoptados en el seno de ella. Lo primero es por generación natural, lo segundo por una acción legal. Puede que la Escritura nos presente como entrando en la familia de Dios: por generación y por adopción. Sin embargo, esto no parece concluyente. En todo caso, hay una interdependencia muy estrecha entre el acto generador de la gracia de Dios (la regeneración) y el de adopción. Cuando Dios adopta hombres y mujeres en su familia, él asegura que no sólo puedan tener los derechos y privilegios de hijos e hijas suyos, sino también la naturaleza o disposición congruente con tal posición. Esto lo hace mediante la regeneración -los renueva según su imagen en conocimiento, justicia y santidad. Dios nunca tiene en su familia a los que son ajenos a su ambiente, espíritu y posición. La regeneración es el pre requisito de la adopción. Es el mismo Espíritu Santo que nos regenera quien también es enviado a los corazones de los adoptados, clamando Abbá, Padre. Pero la adopción misma no es simplemente regeneración, ni es el Espíritu de adopción -lo primero es el pre requisito, lo segundo es el consecuente.

La adopción, como lo implica claramente el término, es un acto de transferencia desde una familia ajena a la familia del mismo Dios. Este es ciertamente el punto culminante de la gracia y del privilegio. No osaríamos concebir de tal gracia y mucho menos pretenderla aparte de la propia revelación y seguridad de parte de Dios. Abruma la imaginación a causa de su asombrosa condescendencia y amor. Sólo el Espíritu podía ser el sello de la misma en nuestros corazones. «Cosas que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni han subido al corazón del hombre, son las

que Dios ha preparado para los que le aman. Pero Dios nos las reveló a nosotros por medio del Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun las profundidades de Dios» (1 Co. 2:9, 10). Es sólo cuando hay la conjunción del testimonio de la revelación y el testimonio interior del Espíritu en nuestros corazones que podemos escalar este pináculo de la fe y decir con confianza y amor confiados: Abbá, Padre.

La adopción tiene que ver con la paternidad de Dios en relación con los hombres. Cuando pensamos en la paternidad de Dios, es necesario hacer ciertas distinciones. Hay, primeramente, la paternidad de Dios que es exclusivamente trinitaria, la paternidad del Padre, la primera persona de la Trinidad, en relación con el Hijo, la segunda persona. Esto se aplica sólo a Dios Padre en su eterna y necesaria relación con el Hijo y sólo con el HJO.

Es única y exclusiva. Nadie, ni siquiera el Espíritu Santo, es el Hijo en este sentido. No se aplica ni a ángeles ni a hombres. En la moderna teología se dice a veces que los hombres, por la adopción, vienen a participar de la Filiación de Cristo, y así entran en la vida divina de la Trinidad. Ésta es una confusión grave, un gran error. El eterno Hijo de Dios es el unigénito y nadie participa en esta Filiación, así como Dios Padre no es el Padre de nadie más en el sentido en que es el Padre del unigénito y eterno Hijo.

En relación con los hombres, hay lo que a veces ha recibido el nombre de la paternidad universal de Dios. Es cierto que hay un sentido en el que se puede decir que Dios es el Padre de todos los hombres. En creación y providencia él da vida y aliento y todas las cosas a todos los hombres. En él todos vivimos y nos movemos y somos. Es en esta relación que se hace referencia a él en pasajes como Hechos 17:25-29, Hebreos 12:9 y Santiago 1:18. Por cuanto somos linaje de Dios, por cuanto él es el Padre de los espíritus y el Padre de las luces, puede ser escriturario referirse a esta relación que Dios tiene con todos los hombres en creación y providencia como una de paternidad, y por tanto de paternidad universal.

Hay otros pasajes en la Escritura que parecerían hablar de manera más explícita de esta relación en términos de paternidad, pero cuando se examinan con cuidado, se puede mostrar en algunos casos que no se refieren a esta paternidad, y otros más probablemente se refieren a una paternidad mucho más específica y restringida. Por ejemplo, en Malaquías 2:10: «¿No tenemos todos un mismo padre? ¿No nos ha creado un mismo Dios?», no es cosa en absoluto cierta que la alusión sea a la creación original y a Dios como Padre de todos los hombres en virtud de la creación. Lo que se necesita observar, en todo caso, es que es en relativamente unas pocas ocasiones en la Escritura en que se hace referencia a la relación que Dios tiene con los hombres a causa de la creación y de la providencia general en términos de paternidad de Dios. El término «Padre» aplicado a Dios, y el título «hijo de Dios» aplicado a los hombres, se reservan uniformemente en la Escritura para aquella relación particular que queda constituida por redención y adopción. Esto nos enseña la lección de que el gran mensaje de la Escritura tocante a la paternidad de Dios, el mensaje sumariado en un texto como «no habéis recibido espíritu de servidumbre para recaer en el temor, sino que habéis recibido espíritu de adopción como hijos, por el cual clamamos: ¡Abbá, Padre!» (Ro. 8:15), o en la oración que Jesús enseñó a sus discípulos a orar: «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt. 6:9), no es la de la paternidad universal de Dios, sino el mensaje de aquella relación de lo más específico e íntimo que Dios establece con los que creen en el nombre de Jesús. Dar el mensaje de la paternidad universal de

Dios en lugar de aquella que está constituida por la redención y la adopción es anular el evangelio; significa la degradación de esta relación de lo más elevado y rico al nivel de aquella relación que todos los hombres sustentan con Dios por creación. En una palabra, significa privar al evangelio de su significado redentor. Y alienta a los hombres en el engaño de que nuestra condición de criaturas es la garantía 1 de adopción en la familia de Dios.

La gran verdad de la paternidad de Dios y de la filiación que Dios otorga a los hombres es una verdad que pertenece a la aplicación de la redención. No es más cierta con respecto a todos los hombres que lo son el llamamiento eficaz, la regeneración y la justificación. Dios llega a ser el Padre de su propio pueblo por el acto de la adopción. Es la maravilla de esta gracia que hizo al apóstol Juan exclamar: «¡Mirad, qué manera de amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios! Y así en efecto lo somos» (1 Jn. 3:1, VM.). Surge la cuestión: ¿quién debe ser considerado como el Padre de los que son adoptados en la familia de Dios? ¿Es Dios considerado como las tres personas de la Trinidad, o es específicamente Dios Padre? Y cuando el pueblo de Dios se dirige a Dios como Padre, ¿a quién se dirige? ¿Es a la Deidad -Padre, Hijo y Espíritu Santo al Padre, la primera persona de la Deidad? Es a esta cuestión que debemos dirigir nuestra atención.

Hay diversas consideraciones procedentes de las Escrituras que nos indican que es Dios Padre el que es Padre, y que por adopción los hijos del pueblo de Dios vienen a ser hijos de la primera persona de la Trinidad. Por lo menos, la Escritura indica que cuando se contempla la Paternidad de Dios en relación con los hombres es *específicamente* el Padre quien entra en esta relación con ellos.

1. El título «Padre» es el nombre distintivo de la primera persona de la Trinidad. Este título le pertenece a él en primer lugar, porque en las relaciones de las personas de la Deidad entre sí él solo es Padre, así como la segunda persona sola es Hijo y la tercera persona sola es Espíritu Santo. Cuando nuestro Señor habló del Padre y se dirigió al Padre, fue siempre la primera persona de la Trinidad a quien tenía en mente. Es la primera persona sola que es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

2. En Juan 20:17 tenemos una palabra muy llena de instrucción de nuestro Señor. Allí dice Juan de Jesús que le dice a María Magdalena: «Suéltame, porque aún no he subido a mi Padre; mas ve a mis hermanos, y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios». Está claro que cuando Jesús dijo: «Aún no he subido a mi Padre», no podía referirse a otro que a la primera persona de la Trinidad, el Padre. Luego, cuando prosigue: «Subo a mi Padre», no significaba otro más que la primera persona, porque sólo al Padre podía Jesús llamar «mi Padre». Pero la importante observación para nuestro actual propósito es que la misma persona a la que Jesús llama «mi Padre» también llama el Padre de los discípulos; el Padre a quien Jesús estaba a punto de subir era no sólo su Padre, sino también el Padre de los discípulos. Es la misma persona del Padre, aunque lo distintivo de la relación con el Padre es celosamente mantenido por nuestro Señor. No dice él: «Subo a *nuestro* Padre», sino más bien «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios».

3. Jesús llama muy frecuentemente al Padre, la primera persona de la Trinidad, «mi Padre que está en el cielo». La forma de expresión varía ligeramente, pero siempre tiene el mismo

sentido. Y también, al hablar a sus discípulos, emplea la misma clase de expresión: «vuestro Padre que está en el cielo». Cuando Jesús se refiere a su propio Padre en el cielo, no puede referirse a otro que al Padre. Por ello, la similaridad de expresión en el título: «vuestro Padre que está en el cielo», nos conduce a la conclusión de que esta a la vista la misma persona, y que es el Padre quien es contemplado como Padre de los discípulos.

4. En el Nuevo Testamento en general, el título «el Padre» es indudablemente el nombre personal de la primera persona de la Trinidad. En las epístolas de Pablo, con mucha frecuencia se usa el título «Dios» también como el nombre personal de la primera persona en distinción al Hijo y al Espíritu. En diversos pasajes, también, la primera persona recibe el nombre de «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Ro. 15:6; 2 Co. 1:3; 11:31; Ef. 1:3; Col. 1:3; 1 P. 1:3). No puede dudarse de que se trata del Padre en distinción al Hijo y al Espíritu. Lo mismo sucede con el título «Dios el Padre» o su equivalente estrecho (Gá. 1:1; Ef. 6:23; Fil. 2:11; 1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:2; 1 Ti. 1:2; 2 Ti. 1:2; Tit. 1:4; 1 P. 1:2; 2 P. 1:17; 2 Jn. 3; Jud. 1; Ap. 1:6).

En casi todos estos pasajes se distingue a Dios Padre del Hijo y en 1 Pedro 1:2 del Espíritu Santo. Ahora bien, la importante observación para lo que ahora nos ocupa es que cuando Dios es llamado el Padre de los creyentes, tenemos una estrecha similaridad de expresión con las que encontramos en los casos acabados de citar, en los que no puede haber duda alguna de que la persona de la Trinidad a la vista es el Padre, la primera persona. En Romanos 1:7 tenemos la salutación: «Gracia y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (véase igualmente 1 Co. 1:3; 2 Co. 1:2; Gá. 1:3; Ef. 1:2; Fil. 1:2; Flm. 3; cf Gá. 1:4; Fil. 4:20; Col. 1:2; 1 Ts. 1:3; 3:11, 13; 2 Ts. 1:1, 2).

En pasajes como éstos no sólo hallamos la similaridad de expresión en los títulos «Dios el Padre» y «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo», sino que también la persona denominada «Dios nuestro Padre» es distinguida de «el Señor Jesucristo». Y esto significa sencillamente que la persona que es llamada «nuestro Padre» es distinta del Señor Jesucristo. Esto equivale a decir que es el Padre quien es *nuestro* Padre. En este mismo contexto, 2 Tesalonicenses 2:16 ilustra bien lo distintivo de la primera persona como la persona a la vista en la relación paterna que Dios sustenta con los hombres: «Y el mismo Jesucristo Señor nuestro, y Dios nuestro Padre, el cual nos amó y nos dio consolación eterna y buena esperanza por gracia, conforte vuestros corazones, y los afiance en toda buena palabra y obra.»

Sobre la base de esta evidencia somos conducidos a la conclusión de que cuando se piensa en Dios en términos de adopción como «nuestro Padre celestial» o «nuestro Padre», es la primera persona de la Trinidad, la persona que es específicamente el Padre, quien está a la vista. El pueblo de Dios son los hijos de Dios el Padre, y él tiene con ellos esta exaltada e íntima relación. Este hecho destaca lo maravilloso de la relación establecida por la adopción. La primera persona de la Trinidad no es sólo el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, sino que es también el Dios y Padre de los que creen en el nombre de Jesús.

Por supuesto, la relación de Dios como Padre con el Hijo no debe ser identificada con la relación de Dios como Padre con los hombres. La generación eterna no debe ser identificada con la adopción. Nuestro mismo Señor mantuvo la distinción. Él no incluyó a los discípulos consigo ni llamó al Padre en comunidad con ellos como «nuestro Padre». Él dijo a sus discípulos:

«Vosotros, pues, oraréis así: Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt. 6:9). El no oró, y en realidad no hubiera podido orar con ellos la oración que les enseñó a orar. Y a María Magdalena le dijo: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn. 20:17). Pero aunque difiera la relación de Paternidad, es la misma persona que es Padre del Señor Jesucristo en el inefable misterio de la Trinidad quien es el Padre de los creyentes en el misterio de su gracia adoptiva. Dios el Padre no es sólo el agente específico en el acto de la adopción; también constituye a aquellos que creen en el nombre de Jesús en sus propios hijos. ¿Podría acaso algo revelar la maravilla de la adopción o certificar la seguridad de su tenencia y privilegio de manera más eficaz que el hecho de que el mismo Padre, a causa de quien son todas las cosas y por medio de quien son todas las cosas, quien hizo a aquel que es la fuente de la salvación perfecto por medio de padecimientos, llegue a ser por acto de gracia el Padre de los muchos hijos que él llevará a la gloria? Y ésta es la razón por la cual el autor mismo de la salvación no se avergüenza de llamarlos hermanos, y que pueda exultar con gozo inenarrable: «He aquí, yo y los hijos que Dios me dio» (He. 2:13).

XII

LAS PRESUPOSICIONES

La santificación es un aspecto de la aplicación de la redención. Hay un orden en la aplicación de la redención, y el orden es progresivo hasta que alcanza su culminación en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Ro. 8:21, 30). La santificación no es el primer paso en la aplicación de la redención; presupone otros pasos como el llamamiento eficaz, la regeneración, justificación y adopción. Todos éstos tienen una estrecha relación con la santificación. Los dos anteriores pasos o aspectos, que son particularmente pertinentes para la santificación, son el llamamiento y la regeneración. La santificación es una obra de Dios *en nosotros*, y el llamamiento y la regeneración son actos de Dios que tienen sus efectos inmediatos *en nosotros*. El llamamiento se dirige a nuestra conciencia y suscita una respuesta en nuestra conciencia. La regeneración es la renovación que se registra en nuestra conciencia en los ejercicios de la fe y del arrepentimiento, amor y obediencia. Hay también otras consideraciones que exhiben la relevancia particular del llamamiento y de la regeneración con respecto al proceso de la santificación. Es por el llamamiento que somos unidos a Cristo, y es esta unión con Cristo la que vincula al pueblo de Dios con la eficacia y la virtud por medio de la que son santificados. La regeneración es obrada por el Espíritu Santo (Jn. 3:3, 5, 6, 8) y por medio de este acto el pueblo de Dios viene a ser habitado por el Espíritu Santo. En términos del Nuevo Testamento, devienen «espirituales». La santificación es de manera específica la *obra* de este Santo Espíritu habitador y director.

Una consideración de la máxima importancia que se deriva de la prioridad del llamamiento y de la regeneración es que el pecado queda destronado en cada persona que es

eficazmente llamada y regenerada. El llamamiento une a Cristo (1 Co. 1:9), y si la persona llamada queda unida a Cristo, queda unida a él en virtud de su muerte y del poder de su resurrección; es muerto al pecado, el viejo hombre ha sido crucificado, el cuerpo de pecado ha quedado destruido, el pecado no tiene el dominio (Ro. 6:2-6, 14). En Romanos 6:14 Pablo no está simplemente dando una exhortación. Está haciendo una declaración apodíctica en el sentido de que el pecado no ejercerá dominio sobre aquel que esté bajo la gracia. En el contexto da una exhortación en un lenguaje muy similar, pero aquí está haciendo una negación enfática:

«Porque el pecado no se enseñoreará de vosotros.» Si contemplamos la cuestión desde la perspectiva de la regeneración, llegamos a la misma conclusión. El Espíritu Santo es el agente controlador y director en cualquier persona regenerada. De aquí el principio fundamental, la disposición rectora: el carácter dominante de cada persona regenerada es la santidad ~s «espiritual» y se deleita en la ley del Señor según el hombre interior (1 Co. 2:14, 15; Ro. 7:22). Este debe ser el sentido en que Juan habla de la persona regenerada como no practicando el pecado y como no pudiendo pecar (1 Jn. 3:9; 5:18). No se trata de que sea sin pecado (*cf* 1 Jn. 1:8; 2:1).

Lo que Juan está destacando es seguramente el hecho de que la persona regenerada no puede cometer el pecado que es para muerte (1 Jn. 5:16), no puede negar que Jesús es el Hijo de Dios y que ha venido en carne (1 Jn. 4:1-4), no puede abandonarse de nuevo a la iniquidad, se guarda, y el maligno no lo toca. Mayor es el que está en el creyente que el que está en el mundo (1 Jn. 4:4).

Hemos de apreciar esta enseñanza de la Escritura. Cada uno que ha sido llamado eficazmente por Dios y que ha sido regenerado por el Espíritu ha logrado la victoria en términos de Romanos 6:14 y 1 Juan 3:9; 5:4, 18. Y esta victoria es real o no es nada. Es un reproche al testimonio del Nuevo Testamento y una distorsión del mismo hablar de ella como meramente potencial o posicional. Es tan real y práctica como cualquier cosa comprendida en la aplicación de la redención es real y práctica.

Tocante a esta libertad del dominio del pecado, se debe también reconocer que esta victoria sobre el poder del pecado no se logra mediante un proceso, ni por nuestros esfuerzos o trabajo con este fin. Se logra de una vez por todas por unión con Cristo y la gracia regeneradora del Espíritu Santo. Los perfeccionistas tienen razón cuando insisten en decir que esta victoria no la logramos nosotros ni se llega a ella esforzándonos o trabajando por ello; están en lo correcto cuando mantienen que es un acto en el tiempo alcanzado por la fe. Pero también cometen tres radicales errores, errores que distorsionan toda su presentación de la santificación.

1) No alcanzan a reconocer que esta victoria es la posesión de todo aquel que ha nacido de nuevo y que es llamado eficazmente.

2) Presentan la victoria como separable del estado de justificación.

3) La presentan como algo muy diferente de como la presenta la Escritura -la presentan como estar exentos de pecar o como exención de pecado consciente. Es un error emplear estos textos en apoyo de cualquier otra postura acerca de la victoria que la que enseñan las Escrituras,

esto es, la radical rotura con el poder y amor al pecado que es necesariamente posesión de cada uno de los que han sido unidos con Cristo. La unión con Cristo es unión con él en la eficacia de su muerte y en la virtud de su resurrección -aquel que así murió y resucitó con Cristo queda liberado del pecado, y el pecado no se enseñoreará de él.

EL OBJETO DE LA SANTIFICACION

Esta liberación del poder del pecado lograda por la unión con Cristo y de la contaminación del pecado lograda por la regeneración no elimina todo pecado del corazón y de la vida del creyente. Sigue habiendo el pecado que mora en el creyente (*cf* Ro. 6:20; 7:14-25; 1Jn).1:8; 2:1). El creyente no está aún tan amoldado a la imagen de Cristo que sea santo, inocente, sin contaminación y separado de los pecadores. La santificación tiene precisamente este objeto, y tiene como su meta la eliminación de todo pecado y la completa conformación a la imagen del Hijo de Dios, para que sea santo como el Señor es santo. Si tomamos el concepto de la santificación total en serio, nos vemos conducidos forzosamente a la conclusión de que no será culminada hasta que el cuerpo de nuestra humillación sea transformado a la semejanza del cuerpo de la gloria de Cristo, cuando lo corruptible se revista de incorruptión y lo mortal se revista de inmortalidad (Fil. 3:21; 1 Co. 15:54).

Debemos darnos cuenta de la seriedad del objeto de la santificación. Hay varios aspectos en los que se debe contemplar:

1. Todo pecado en el creyente es una contradicción de la santidad de Dios. El pecado no cambia su carácter como pecado porque la persona en quien mora y por quien sea cometido sea creyente. Es cierto que el creyente mantiene una nueva relación con Dios. No hay condenación judicial para él y la ira judicial de Dios no descansa sobre él (Ro. 8:1). Dios es su Padre y él es hijo de Dios. El Espíritu Santo mora en él y es su abogado. Cristo es el abogado del creyente para con el Padre. Pero el pecado que reside en el creyente y que comete es de tal carácter que merece la ira de Dios y se suscita el desagrado paterno de Dios por este pecado. Así, el pecado que queda, que mora, es la contradicción de todo lo que él es como persona regenerada e hijo de Dios. Es la contradicción del mismo Dios, en cuya imagen ha sido recreado. Sentimos el temor de la solicitud del apóstol cuando dice: «Hijitos míos, os escribo estas cosas para que no pequéis» (1 Jn. 2:1). Para que no haya ninguna disposición a tomar el pecado como algo supuesto, para contentarse con el *status quo*, para gratificar el pecado, o para convertir la gracia de Dios en disolución, Juan tiene el celo de llamar a los creyentes al recuerdo de que todo aquel que tiene esperanza en Dios «se purifica a sí mismo, así como él es puro» (1 Jn. 3:3), y que todo lo que está en el mundo, «los deseos de la carne, la codicia de los ojos, y la soberbia de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo» (1 Jn. 2:16).

2. La presencia del pecado en el creyente involucra el conflicto en su corazón y vida. Si hay pecado restante, que mora dentro, ha de haber el conflicto que describe Pablo en Romanos 7:14ss. Es inútil argumentar que este conflicto no es normal. Si hay pecado en cualquier grado en uno en quien mora el Espíritu Santo, entonces hay tensión, hay contradicción dentro del corazón de aquella persona. Lo cierto es que cuanto más santificada está la persona, cuanto más amoldada esté a la imagen de su Salvador, tanto más debe reaccionar en rechazo contra toda falta de conformidad a la santidad de Dios. Cuanto más profunda su aprehensión de la majestad de

Dios, cuanto mayor la intensidad de su amor hacia Dios, cuanto más persistentes sus anhelos por alcanzar el premio del alto llamamiento de Dios en Cristo Jesús, tanto más consciente será de la gravedad del pecado que permanece y tanto más aguda será su repugnancia contra el mismo. Cuanto más se aproxime al lugar santísimo, tanto más se dará cuenta de su pecaminosidad y clamará: «¡Miserable hombre de mí!» (Ro. 7:24). ¿No fue éste el efecto en todo el pueblo de Dios al entrar en una más estrecha proximidad a la revelación de la santidad de Dios? «¡Ay de mí!, que estoy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de un pueblo de labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos» (Is. 6:5). «De oídas había yo sabido de ti; mas ahora te ven mis ojos; por lo cual me aborrezco a mi mismo, y me arrepiento en polvo y ceniza» (Job 42:5, 6, V.M.).

La verdadera santificación bíblica no tiene afinidad con la propia complacencia, que ignora o deja de tomar en cuenta la pecaminosidad de toda falta de conformidad a la imagen de aquel que era santo, inocente, sin contaminación. «Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt. 5:48).

3. Debe haber un constante y creciente aprecio de que aunque el pecado permanece, no por ello debe ejercer el dominio. Hay una total diferencia entre que el pecado sobreviva y que el pecado reine, entre el regenerado en conflicto con el pecado y el irregenerado complaciente con el pecado. Una cosa es que el pecado viva en nosotros; otra que nosotros vivamos en pecado. Una cosa es que el enemigo ocupe la capital; otra que su ejército derrotado hostigue las guarniciones del reino. Es del mayor interés para el cristiano y del mayor interés para su santificación que sepa que el pecado no tiene dominio sobre él, que las fuerzas de la gracia redentora, regeneradora y santificante le han sido aplicadas en aquello que es central en su ser moral y espiritual, que él es morada de Dios por el Espíritu, y que Cristo ha sido constituido en él la esperanza de gloria. Ello equivale a decir que tiene que considerarse muerto ciertamente al pecado pero vivo para con Dios por medio de Jesucristo su Señor.

Es la fe de esta realidad lo que provee la base para la exhortación y el incentivo al cumplimiento de la misma: «No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que lo obedezcáis en sus concupiscencias; ni tampoco presentéis vuestros miembros al pecado como instrumentos de iniquidad, sino presentaos vosotros mismos a Dios como vivos de entre los muertos, y vuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia» (Ro. 6:12, 13). En esta cuestión el indicativo se encuentra en la base del imperativo, y nuestra fe en el hecho es indispensable para la ejecución del deber. La fe de que el pecado no se enseñoreará es la dinámica en el servicio fiel a la justicia y a Dios, de manera que podamos tener el fruto para santidad y como fin la vida eterna (Ro. 6:17, 22). Es el objeto de la santificación que el pecado sea más y más mortificado, y la santidad alimentada y cultivada.

EL AGENTE DE LA SANTIFICACIÓN

Es necesario recordar que en último análisis nosotros no nos santificamos a nosotros mismos. Es Dios quien santifica (1 Ts. 5:23). De manera específica, es el Espíritu Santo el agente de la santificación. En este contexto se tienen que hacer algunas observaciones.

1. El modo de la operación del Espíritu en santificación está rodeado de misterio. No conocemos el modo de la morada del Espíritu ni el modo de su operación eficiente en los corazones y mentes y voluntades del pueblo de Dios mediante la que son progresivamente purificados de la contaminación del pecado y más y más transformados según la imagen de Cristo. Mientras que no debemos dañar el hecho de que la obra del Espíritu en nuestros corazones se refleja en nuestra conciencia y conocimiento interior; mientras que no debemos relegar la santificación al reino de lo subconsciente ni dejar de reconocer que la santificación trae a su órbita todo el campo de la actividad consciente de nuestra parte, debemos, con todo, apreciar el hecho de que hay una actividad de parte del Espíritu Santo que sobrepasa con creces el análisis o la introspección por nuestra parte. Los efectos de esta actividad constante e ininterrumpida entran en el campo de nuestra conciencia, del entendimiento, el sentimiento y la voluntad. Pero no debemos suponer que la medida de nuestro entendimiento o experiencia sea la medida de la operación del Espíritu. En cada movimiento concreto y particular del creyente en el camino de la santidad hay una actividad energizadora del Espíritu Santo, y cuando intentamos descubrir cuál es el modo de este ejercicio de su gracia y poder es cuando nos damos cuenta de cuán lejos estamos de poder determinar la obra secreta del Espíritu.

2. Es imperativo que nos demos cuenta de nuestra total dependencia del Espíritu Santo. Naturalmente, no hemos de olvidar que nuestra actividad está totalmente entregada en su totalidad en el proceso de la santificación. Pero no debemos confiar en nuestra propia intensidad de resolución ni propósito. Es cuando somos débiles que somos fuertes. Es por gracia que estamos siendo salvos, tan ciertamente como que hemos sido salvados. Si no somos agudamente conscientes de nuestra propia impotencia, entonces podemos hacer del uso de los medios de santificación el ministro de la propia justicia y orgullo, y con ello derrotar el objeto de la santificación. No tenemos que apoyarnos en los medios de la santificación, sino en el Dios de toda gracia. El moralismo propio impulsa a la soberbia, y la santificación promueve a la humildad y a la contrición.

3. Es como el Espíritu de Cristo y como el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos que el Espíritu Santo santifica. No podemos pensar en el Espíritu como operando en nosotros aparte del Cristo resucitado y glorificado. El proceso santificador no sólo depende de la muerte y resurrección de Cristo en su iniciación; también depende de la muerte y resurrección de Cristo en su continuación. Es por la eficacia y virtud que proceden del Señor exaltado que se lleva a cabo la santificación, y esta virtud pertenece al Señor exaltado por causa de su muerte y resurrección. Es por el Espíritu que se comunica esta virtud.

Tal vez el pasaje más significativo en conexión con esto sea 2 Corintios 3:17, 18, donde Pablo dice que el Señor es el Espíritu, y luego indica que el proceso de cambio por el que somos transformados a imagen del Señor es «por el Espíritu del Señor», o, quizá con mayor precisión, «el Señor del Espíritu». Sea cual sea la forma en que interpretemos la expresión al final del versículo 18, es evidente que la obra santificadora del Espíritu no sólo consiste en una conformación progresiva a la imagen de Cristo, sino que también depende de la actividad del Señor exaltado (*cf* 1 Co. 15:45). Es la peculiar prerrogativa y función del Espíritu Santo glorificar a Cristo tomando de las cosas de Cristo y mostrándolas al pueblo de Dios (*cf* Jn. 16:14, 16; 2 Co. 3:17, 18). Es el Espíritu que mora en nosotros quien hace esto, y como el abogado con los creyentes (Jn. 14:16, 17).

LOS MEDIOS DE SANTIFICACIÓN

Mientras que dependemos constantemente de la actividad sobrenatural del Espíritu Santo, debemos tener en cuenta también que la santificación es un proceso que atrae dentro de su ámbito la vida consciente del creyente. Los santificados no son pasivos ni inactivos en el proceso. Nada muestra esto con mayor claridad que la exhortación del apóstol: «Llevad a cabo la obra de vuestra salvación, con temor y temblor; porque Dios es el que obra en vosotros, así el querer como el obrar a causa de su buena voluntad» (Fil. 2:12, 13). La salvación a que se hace referencia aquí no es la salvación ya poseída, sino la salvación escatológica (cf 1 Ts. 5:8, 9; 1 P. 1:5, 9; 2:2). Y ningún texto establece de manera más sucinta y clara la relación de la obra de Dios con nuestra obra.

La obra de Dios en nosotros no queda suspendida porque nosotros obremos. Tampoco es la relación estrictamente de cooperación, como si Dios hiciese su parte y nosotros hiciésemos la nuestra de manera que la conjunción o coordinación de ambas produjese el resultado deseado. Dios obra en nosotros, y nosotros también obramos. Pero la relación es que *debido* a que Dios obra, nosotros obramos. Toda obra de nuestra salvación por nuestra parte es el efecto de Dios obrando en nosotros, no el querer con exclusión al hacer ni el hacer con exclusión del querer, sino tanto el querer como el hacer. Y esta obra de Dios se dirige al fin de capacitarnos para querer y hacer lo que a él le agrada. Aquí tenemos no sólo la explicación de toda actividad aceptable por nuestra parte sino que tenemos también el incentivo para nuestro querer y hacer. Lo que el apóstol está apremiando es la necesidad de obrar nuestra propia salvación, y el aliento que él da es la certidumbre de que es Dios mismo quien obra en nosotros. Cuanto más persistentemente activos estemos en la obra, tanto más persuadidos podemos estar de que toda la gracia y poder energizador es de Dios.

Las exhortaciones a la acción de las que está impregnada la Escritura son todas con el propósito de recordarnos que todo nuestro ser está intensamente activo en este proceso que tiene como su meta el propósito predestinador de Dios de que seamos modelados conforme a la imagen de su Hijo (Ro. 8: 29). Pablo dice de nuevo a los filipenses: «Y esto pido en oración, que vuestro amor abunde aún más y más en conocimiento perfecto y en todo discernimiento, para que sepáis aquilatar las cosas más importantes, a fin de que seáis sinceros e irreprochables para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia que son por medio de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Fil. 1:9-11). Y Pedro, de manera semejante: «Vosotros también, poniendo toda diligencia por esto mismo, añadid a vuestra fe virtud; a la virtud, conocimiento; al conocimiento, dominio propio; al dominio propio, paciencia; a la paciencia, piedad; a la piedad, afecto fraternal; y al afecto fraternal, amor. Porque si estas cosas están en vosotros, y abundan, no os dejarán estar ociosos ni sin fruto en orden al conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (2 P. 1:5-8). Es innecesario multiplicar las citas.

El Nuevo Testamento está saturado de este énfasis (cf Ro. 12:1-3, 9-21; 13:7-14; 2 Co. 7:1; Gá. 5:13-16, 25, 26; Ef. 4:17-32; Fil. 3:10-17; 4:4-9; Col. 3:1-25; 1 Ts. 5:8-22; He. 12:14-16; 13:1-9; Stg. 1:19-27; 2:14~26; 3:13~18; 1 P. 1:13-25; 2:11-13, 17; 2 P. 3:14-18; 1 Jn. 2:3-11; 3:17-24).

La santificación involucra la concentración del pensamiento, del interés, del corazón, de la mente, de la voluntad y del propósito sobre el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús y el compromiso de todo nuestro ser con estos medios que Dios ha instituido para el alcance de este destino. La santificación es la santificación de las personas, y las personas no son máquinas; es la santificación de personas renovadas conforme a la imagen de Dios en conocimiento, justicia y en santidad. La perspectiva que ofrece es conocer como somos conocidos y ser santos como Dios es santo. Todo aquel que tiene esta esperanza en Dios se purifica a sí mismo, así como él es puro (1 Jn. 3:3).

XIII

La experiencia, la observación, la historia bíblica y ciertos pasajes de la Escritura parecen proveer argumentos muy poderosos contra la doctrina que ha sido llamada «la perseverancia de los santos». ¿No está el registro bíblico, así como la historia de la iglesia, lleno de ejemplos de los que naufragaron de la fe? Y ¿no leemos que «es imposible que los que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y asimismo gustaron la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero, y recayeron, sean otra vez renovados para arrepentimiento»? (He. 6:4-6) ¿No dijo acaso nuestro mismo Señor: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador. Todo pámpano que en mí no lleva fruto, lo quita... El que en mí no permanece, es echado fuera como el pámpano, y se seca»? (Jn. 15:1, 2, 6) Si, confrontado con los hechos de la historia y con pasajes de la Escritura como los citados, se ha de decir que la interpretación de la Escritura acerca de esta cuestión no es tarea para los indolentes. ¿Qué significa apostasía? ¿Qué significa la Escritura por recaer?

A fin de poner la doctrina de la perseverancia en su justa perspectiva, es necesario conocer lo que no significa. No significa que todo aquel que profesa fe en Cristo y que es aceptado como creyente en la comunión de los santos esté seguro por toda la eternidad y que pueda mantener la certidumbre de la salvación eterna. El Señor mismo advirtió a sus seguidores en los días de su carne cuando dijo a aquellos judíos que creían en él: «Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Jn. 8:31, 32). Estableció un criterio mediante el que se debían distinguir los verdaderos discípulos, y este criterio es la continuación en la palabra de Jesús. Es precisamente lo que encontramos en otro pasaje donde Jesús dice: «El que persevere hasta el fin, éste será salvo» (Mt. 10:22). Es el criterio aplicado asimismo en la epístola a los Hebreos, donde el escritor dice: «Porque hemos llegado a ser participantes de Cristo, con tal que retengamos firme hasta el fin el principio de nuestra seguridad» (He. 4:14). Es la misma lección que constituye la carga de la enseñanza de Jesús en Juan 15 en relación con la parábola de la vid y de los pámpanos. «El que en mí no permanece, es echado fuera como el pámpano, y se seca» (Jn. 15:6). La prueba crucial de la verdadera fe es la perseverancia hasta el fin, permanecer en Cristo y continuar en su palabra.

Este énfasis de la Escritura debería enseñarnos dos cosas: 1) Nos provee el sentido de recaer, de apostasía. Es posible dar todas las señales externas de fe en Cristo y de obediencia a él, testificar por un tiempo una buena confesión y mostrar gran celo por Cristo y su reino, y luego perder todo interés y volverse indiferente, si no hostil, a las demandas de Cristo y de su reino. Es la lección de la semilla sembrada en pedregales -la semilla brotó en seguida, pero cuando el sol se levantó, se agostó y no dio fruto en perfección (cf Mr. 4:5, 6, 16, 17). Naturalmente, hay mucha variación en esta clase de gente. Algunos parecen convertidos, hierven de entusiasmo durante un cierto tiempo, y luego, de repente, se enfrían. Desaparecen de la comunión de los santos. Otros no muestran el mismo entusiasmo. Su aferramiento a la fe de Cristo nunca ha sido demasiado evidente. Pero, con el paso del tiempo, se va haciendo precario y tenue, y finalmente el vínculo queda totalmente roto -no andan ya más en el camino de los justos. 2) Hemos de apreciar la distancia y las alturas a las que una fe temporal puede llevar a aquellos que la tienen. Esto aparece con cierta extensión en la parábola del sembrador. Los comparados con una semilla sembrada en pedregales recibieron la palabra con gozo y continuaron por un tiempo en esta experiencia gozosa. En términos de la similitud, hubo el tallo, y a veces puede aparecer la espiga. No sólo hay germinación, sino también crecimiento. El único defecto es que nunca aparece el grano abundante en la espiga. En mayor grado se nos presenta a nuestra atención en el lenguaje de la epístola a los Hebreos cuando se refiere a aquellos que «fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y asimismo gustaron la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero» (He. 6:5, 6). Nos abruma el pensar en los términos de esta descripción como aplicables a los que pueden recaer. Pero nos hablan de fuerzas operantes en el reino de Dios y de la influencia que estas fuerzas pueden ejercer sobre aquellos que finalmente muestran que no habían sido afectados de manera radical y salvadora por las mismas.

Es acerca de este mismo hecho de apostasía de la fe y sus correspondientes experiencias que Pedro trata en 2 Pedro 2:20-22. No se puede dudar de que Pedro tenía en mente a personas que tenían el conocimiento del Señor y Salvador Jesucristo, que habían conocido el camino de la justicia, y que mediante él habían escapado de las contaminaciones del mundo, pero que se habían de nuevo enredado en estas contaminaciones y que se habían apartado del santo mandamiento que les había sido dado, de manera que «les ha acontecido lo de aquel proverbio tan verdadero: El perro vuelve a su vómito, y la puerca lavada a revolcarse en el cieno». Así, la misma Escritura nos lleva a la conclusión de que es posible tener una experiencia muy enaltecida, ennoblecedora, reformadora y entusiasmante del poder y la verdad del evangelio, entrar en tal estrecho contacto con las fuerzas sobrenaturales que operan en el reino de la gracia de Dios, de modo que estas fuerzas produzcan efectos en nosotros que para la observación humana son difícilmente distinguibles de los producidos por la gracia regeneradora y santificante de Dios y, sin embargo, no ser participantes de Cristo ni herederos de la vida eterna. Una doctrina de la perseverancia que no llegue a tener en cuenta tal posibilidad, y su realidad en ciertos casos, es una doctrina distorsionada, y ministra a una dejadez que es totalmente contraria a los intereses de la perseverancia. En realidad, deja de ser en absoluto la doctrina de la perseverancia.

Esto nos lleva a una mejor comprensión de la aptitud y expresividad de la designación: «La perseverancia de los santos». No es en el mejor interés de la doctrina involucrada poner en su lugar la designación «La seguridad del creyente», no porque esto último sea un error por sí

mismo, sino porque la primera fórmula está dispuesta de una manera mucho más cuidadosa e inclusiva. La misma expresión «La perseverancia de los santos» por sí misma previene contra todo concepto o sugerencia en el sentido de que un creyente esté seguro, esto es, seguro en cuanto a su salvación eterna, con independencia de hasta qué punto pueda caer en pecado y recaer de la fe y de la santidad. Y guarda en contra de esta manera de presentar la posición del creyente porque esta manera de enunciar la doctrina es perniciosa y perversa. No es cierto que el creyente esté seguro por mucho que caiga en pecado e infidelidad.

¿Por qué no es cierto? No es cierto porque declara una combinación imposible. Es cierto que el creyente peca; puede caer en un grave pecado y andar errante por un largo tiempo. Pero también es cierto que un creyente no puede abandonarse al pecado; no puede quedar bajo el dominio del pecado; no puede hacerse culpable de ciertas clases de infidelidad. Por ello, es absolutamente erróneo decir que un creyente está seguro con independencia de su posterior vida de pecado e infidelidad. La verdad es que la fe de Jesucristo es *siempre dependiente* de la vida de santidad y fidelidad. Y, por ello, nunca es apropiado pensar de un creyente con independencia de los frutos en fe y santidad. Decir que un creyente está seguro, sea cual sea el grado de su adicción al pecado en su vida posterior, es sacar la fe de Cristo de su misma definición, y ministra a aquel abuso que convierte la gracia de Dios en disolución. La doctrina de la perseverancia es la doctrina de que los creyentes *perseveran*; no se puede destacar suficiente que es la *perseverancia* de los santos. Y esto significa que los santos, los unidos a Cristo por el llamamiento eficaz del Padre y en quienes mora el Espíritu Santo, perseverarán hasta el fin. Si perseveran, se mantienen, continúan. No se trata de que vayan a ser salvos con independencia de su perseverancia o continuidad, sino que ciertamente perseverarán. Consiguientemente, la seguridad que poseen es inseparable de su perseverancia. ¿No es esto lo que Jesús dijo? «El que persevere hasta el fin, éste será salvo.»

Es en este mismo sentido que Pedro escribe a aquellos que tienen la esperanza viva de «una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, reservada en los cielos.» Éstos son los que son «guardados por el poder de Dios mediante la fe, para alcanzar la salvación que está preparada para ser revelada en el último tiempo» (1 P. 1:4, 5). Hay tres cosas particularmente dignas de mención:

1ª Son guardados;

2ª son guardados por medio de la fe;

3ª son guardados hasta la final consumación, la salvación que ha de ser revelada en el último tiempo.

No es persistir por un poco de tiempo, sino hasta el fin, y no es persistir con independencia de la fe, sino mediante la fe. No nos refugiemos entonces en nuestra pereza ni nos alentemos en nuestra concupiscencia en base a la abusada doctrina de la seguridad del creyente. En cambio, apreciemos la doctrina de la perseverancia de los santos, y reconozcamos que podemos mantener la fe de nuestra seguridad en Cristo sólo en cuanto a que perseveremos en fe y santidad hasta el fin. No era nada menos que la meta de la resurrección para vida y gloria lo que tenía Pablo en mente cuando escribió: «Hermanos, yo mismo no considero haberlo ya

alcanzado; pero una cosa hago: olvidando lo que queda atrás, y extendiéndome a lo que está delante, prosigo hacia la meta, para conseguir el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús» (Fil. 3:13, 14).

La perseverancia de los santos nos recuerda de forma muy intensa que sólo los que perseveran hasta el fin son verdaderamente santos. No alcanzamos el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús de manera automática. La perseverancia significa la dedicación de nuestras personas a la más intensa y concentrada devoción a aquellos medios que Dios ha ordenado para alcanzar su propósito salvador. La doctrina escrituraria de la perseverancia no tiene afinidad con el quietismo y el antinomianismo que son tan dominantes en los círculos evangélicos.

Pero aunque es cierto que sólo aquellos que perseveran son santos, permanece la cuestión: ¿perseverarán los santos? ¿Está ordenado y provisto por Dios de tal manera que aquellos que verdaderamente creen en Dios perseverarán hasta el fin? La respuesta a esta pregunta es un enfático sí. Aquí es tan importante negar el principio arminiano de que los santos pueden «caer de la gracia» como lo es contrarrestar la presunción y licencia antinomiana.

Por supuesto, es verdad que la expresión «caer de la gracia» aparece en la Escritura (Gá. 5:4). Pero Pablo no está aquí tratando acerca de la cuestión de si un creyente puede caer del favor de Dios y finalmente perecer, sino acerca del apartamiento de la pura doctrina de la justificación de la gracia en contraste a la justificación por las obras de la ley. Lo que Pablo está diciendo en realidad es que si tratamos de justificarnos por las obras de la ley en cualquier manera o grado, hemos abandonado la justificación por la gracia o caído totalmente de la misma. En la justificación no podemos tener una mezcla de gracia y obras. Si incluimos obras en cualquier grado, entonces hemos abandonado la gracia y somos deudores para hacer toda la ley (*cf* Gá. 5:3). Esta enseñanza de Pablo acompaña a toda la cuestión de la perseverancia. Porque ningún artículo de nuestra fe es más importante en la promoción de la perseverancia que la doctrina de la justificación por la sola gracia por medio de la sola fe. Pero Pablo no está aquí tratando con creyentes que caen de la gracia de Dios. Esto sería incongruente con la propia clara enseñanza de Pablo en otros pasajes en sus epístolas. En realidad, es a la propia enseñanza de Pablo que podemos apelar en primer lugar para establecer la posición de que los santos perseveraran.

¿Quiénes son los «santos» en los términos del Nuevo Testamento? Son los que son llamados a ser santos, los llamados de Jesucristo (Ro. 1:6, 7). Es del todo imposible separar lo que el Nuevo Testamento significa por la condición de santo del llamamiento eficaz mediante el que los pecadores son introducidos a la comunión de Jesucristo (1 Co. 1:9). Ahora hemos de preguntar: ¿Cuáles son, en la enseñanza de Pablo, las relaciones de este llamamiento que constituye a una persona como santo?

Se nos dice en Romanos 8:28-30. Tenemos aquí una cadena irrompible de acontecimientos que proceden del propósito eterno de Dios en anticipado conocimiento y predestinación a la glorificación del pueblo de Dios. Es imposible separar el llamamiento de este marco. Los llamados lo son conforme a su propósito (v. 28); el propósito es antecedente al llamamiento. Y esto es lo que Pablo dice otra vez en los versículos 29 y 30, donde expone el propósito de Dios en términos del previo conocimiento y la predestinación: «A los que de

antemano conoció, también los predestinó... y a los que predestinó, a éstos también llamó.» Además, así como el llamamiento tiene sus antecedentes en el anticipado conocimiento y predestinación, así tiene sus consecuentes en justificación y glorificación: «y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó» (v. 30). En relación con el tema presente, no podemos rehuir el significado de este pasaje. Éstos que ahora nos ocupan son santos, los llamados de Jesucristo; son aquellos que son justificados por la fe de Jesucristo.

Un verdadero cristiano no puede ser definido con términos inferiores que uno que ha sido llamado y justificado. Y, por tanto, la pregunta es: ¿puede alguien que ha sido llamado y justificado recaer y no alcanzar la salvación eterna? La respuesta de Pablo es inequívoca: los llamados y los justificados serán glorificados. Igualmente, si vamos en la dirección opuesta, llegamos al mismo resultado. Los llamados son los que han sido predestinados para ser modelados conforme a la imagen del Hijo de Dios (v. 29). ¿Es posible pensar que sea frustrado el propósito predestinador de Dios? Ni siquiera un arminiano dirá esto. Porque cree que Dios predestina para salvación eterna a aquellos que él prevé que perseverarán hasta el fin y se salvarán.

Debemos darnos cuenta de qué es lo que está en juego en esta controversia. Si los santos pueden recaer y perderse eternamente, entonces los llamados y justificados pueden recaer y perderse. Pero esto es lo que el apóstol inspirado dice que no sucederá ni puede suceder: aquellos a los que Dios llama y justifica, también los glorifica. Y esta glorificación no es nada menos que la conformación a la imagen del mismo Hijo de Dios. Es a esto a lo que se refiere Pablo cuando dice que Dios «transfigurará el cuerpo de nuestro estado de humillación, conformándolo al cuerpo de la gloria suya (esto es, de Cristo) (Fil. 3:21), y que llama en Romanos 8:23 «la adopción, la redención de nuestro cuerpo». La negación de la perseverancia de los santos destruye el sentido explícito de la enseñanza del apóstol.

Podríamos descansar el argumento de la doctrina de la perseverancia sobre este solo pasaje. Pero la Escritura nos provee con adicional confirmación. Es bueno recordar las palabras de aquel que habló como jamás hombre alguno habló; que descendió del cielo para hacer la voluntad de aquel que le había enviado, para que de todo lo que el Padre le había dado no perdiera ninguno, sino que lo resucitara en el último día (Jn. 6:39). Ciertamente, nadie negará que un santo en términos del Nuevo Testamento es uno que cree en Cristo. Un santo es un creyente. Y ¿qué dice Jesús acerca del creyente? «Y esta es la voluntad del que me ha enviado: Que todo aquel que ve al Hijo, y cree en él, tenga vida eterna; y yo le resucitaré en el último día» (Jn. 6:40). ¿Y debemos entretener siquiera la más remota sospecha de que esta voluntad del Padre vaya a quedar frustrada? Jesús nos asegura aquí que no será así, porque él nos define la secuela. No sólo dice que es la voluntad del Padre que todo aquel que cree en él tenga vida eterna, sino que «yo le resucitaré en el último día». Para que no tengamos duda en cuanto al carácter de esta resurrección en el último día, nos informa en el versículo precedente que esta resurrección en el último día está en contraste con la pérdida de cualquier cosa que el Padre le haya dado. En otras palabras, la resurrección en el último día de que está hablando Jesús es la resurrección que va unida a asegurar contra pérdida aquello que el Padre le había dado: «Y esta es la voluntad del Padre, que me envió: Que de todo lo que me ha dado, no pierda yo nada, sino que lo resucite en el último día» (v. 39). ¿Y no nos da Jesús la certidumbre más clara de que un creyente no puede perecer cuando dice: «Al que a mi viene, de ningún modo lo echaré fuera»?

(v. 37). Acudir a él es sencillamente creer en él. Y la seguridad que Jesús presenta y garantiza alcanza plenamente la resurrección para vida en el último día.

Pero esto no es todo. Haremos bien en examinar aún más estos discursos de Jesús tal como están registrados en el evangelio de Juan. Jesús dice también: «Todo lo que el Padre me da, vendrá a mí» (6:37). Siempre que hay el don de parte del Padre hay el consecuente o concomitante inevitable de acudir a Cristo, es decir, de creer en él. Pero también es cierto que siempre que hay un venir a Cristo hay también la donación de parte del Padre, porque Jesús dice también que nadie puede acudir a él si el Padre no le atrae (6:44) y si no le es dado por el Padre (6:65). En este discurso habremos de considerar la donación de hombres a Cristo y la atracción de hombres a Cristo por parte del Padre como dos aspectos del mismo acontecimiento, dos maneras en que se puede contemplar el mismo acontecimiento. La atracción del Padre contempla el acontecimiento como una acción ejercida sobre los hombres: la donación a Cristo como dádiva de parte del Padre al Hijo. Es imposible pensar en estos aspectos como separables. En resumen, tenemos que nadie puede acudir a Cristo excepto por donación a Cristo de parte del Padre. Y hemos ya encontrado en las palabras expresas de Jesús que cada uno que es así donado acude a Cristo y cree en él. Por ello, la donación de parte del Padre y acudir a Cristo de parte de los hombres es algo inseparable uno no puede existir sin lo otro, y donde hay lo uno, hay lo otro.

Si volvemos ahora a Juan 10, encontraremos, sobre este trasfondo, una confirmación concluyente de la verdad de que los creyentes no pueden perecer. Jesús habla de nuevo de aquellos que le han sido dados por el Padre. No podemos disociar la donación a que se hace referencia aquí de la donación a que se hace referencia en Juan 6, aunque Jesús introduzca una nueva designación mediante la que caracterizar a las personas de que se trata, esto es, que son sus ovejas. ¿Qué es lo que Jesús dice? «Mi Padre que me las dio, es mayor que todos, y nadie las puede arrebatar de la mano de mi Padre. Yo y el Padre somos una sola cosa» (10:29, 30). Cuando inquirimos en cuanto al sentido de esto, que nadie pueda arrebatar de la mano del Padre, lo encontramos en las palabras precedentes de Jesús: «Yo les doy vida eterna; y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano» (10:28).

Lo que Jesús está tratando aquí es evidentemente la seguridad infalible de aquellos que le han sido dados por el Padre: «no perecerán jamás». Y esta misma seguridad está garantizada por el hecho de que nadie los arrebatará de su mano. Es para confirmar esta verdad que él dice: «Mi Padre que me las dio, es mayor que todos, y nadie las puede arrebatar de la mano de mi Padre.» La garantía de la infalible preservación es que las personas dadas al Hijo están en la mano del Hijo, y aunque dadas al Hijo, siguen misteriosamente estando en manos del Padre. No pueden ser arrebatados de la mano de ninguno de ellos. Esta es la heredad de aquellos que son dados por el Padre.

Pero debemos recordar que todos los que son dados a Cristo acuden a Cristo, esto es, creen en él, y que todos los que creen en él son los que le han sido dados. Por ello, no es simplemente de aquellos que le han sido dados por el Padre que Jesús está hablando en Juan 10:28,29; se refiere también a creyentes. Hemos visto en los pasajes de Juan 6 que los dados son creyentes, y que los creyentes son los que son dados. Por ello, de todos los creyentes, esto es, de todos los que acuden a Cristo en los términos de Juan 6:37, 44, 45, 65, se puede decir, en base a la autoridad de aquel que es la verdad, el verdadero Dios y la vida eterna, que los creyentes en el

nombre de Jesús nunca perecerán, que serán resucitados en el último día en la resurrección de los bienaventurados. En el lenguaje de Pablo, «alcanzarán la resurrección de entre los muertos» (Fil. 3:11).

Cuántas razones tenemos en esta verdad para maravillarnos de la gracia de Dios y de la inmutabilidad de su amor. Es la insolubilidad del vínculo del pacto de la gracia de Dios lo que ciñe este precioso artículo de fe. «Porque los montes se apartarán, y los collados serán sacudidos, pero no se apartará de ti mi misericordia, ni el pacto de mi paz se quebrantará, dijo Jehová, el que tiene compasión de ti» (Is. 54:10).

XIV

En estos estudios estamos tratando con la aplicación de la redención. Los lectores inteligentes podrán haberse preguntado por qué no ha habido hasta este punto algún tratamiento de la unión con Cristo. Evidentemente, es un aspecto importante de la aplicación de la redención, y, si no lo tuviésemos en cuenta, no sólo sería defectuosa nuestra presentación de la aplicación de la redención, sino que nuestra perspectiva de la vida cristiana quedaría gravemente distorsionada. Nada es más central y básico que la unión y comunión con Cristo.

Sin embargo, hay una buena razón por la que el tema de la unión con Cristo no debería ser coordinado con las otras fases de la aplicación de la redención con las que hemos tratado. La razón es que la unión con Cristo es por sí misma una cuestión muy amplia y extensa. No es simplemente un paso en la aplicación de la redención; cuando se contempla en sus aspectos más amplios, en conformidad a la enseñanza de la Escritura, subyace a cada aspecto de la aplicación de la redención. La unión con Cristo es en realidad la verdad central de toda la doctrina de la salvación, no sólo en su aplicación, sino también en su cumplimiento una vez por todas en la obra consumada de Cristo. Ciertamente, todo el proceso de la salvación tiene su origen en una fase de unión con Cristo, y la salvación tiene el propósito de consumir las otras fases de unión con Cristo. Esto se puede ver claramente si recordamos aquella breve expresión que es tan común en el Nuevo Testamento: «En Cristo.» Es aquello que se significa por «en Cristo» que tenemos en mente cuando hablamos de «unión con Cristo». Es bien evidente que la Escritura aplica la expresión «en Cristo» a mucho más que la aplicación de la redención. Es verdad que un cierto aspecto de la unión con Cristo pertenece estrictamente a la aplicación de la redención. De esto trataremos más adelante. Pero no trataríamos de manera adecuada acerca de esta cuestión de la unión con Cristo si no establecemos, ante todo, su significado más amplio. No podríamos apreciar lo que cae dentro de la aplicación de la redención si no lo relacionásemos con lo que es más amplio.

Podemos ver la amplitud de la unión con Cristo si exploramos las enseñanzas de la Escritura respecto a la misma. Cuando lo hacemos, vemos cuánto se extiende hacia atrás y hacia delante.

La fuente de la salvación misma en la eterna elección del Padre es «en Cristo». Pablo dice: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los lugares celestiales en Cristo, según nos escogió en él antes de la fundación del mundo» (Ef. 1:3, 4). El Padre escogió desde la eternidad, pero escogió en Cristo. No podemos comprender todo lo que está involucrado, pero el hecho está bien claro de que no hubo elección del Padre en la eternidad aparte de Cristo. Y esto significa que los que serán salvados no fueron siquiera contemplados por el Padre en el consejo final de su amor predestinador aparte de la unión con Cristo -fueron escogidos en Cristo. Por mucho que nos retrotraigamos en el seguimiento de la salvación hasta su fuente, encontramos «unión con Cristo»; no es algo añadido; está ahí desde el comienzo.

También se debe a que el pueblo de Dios estaba en Cristo cuando él entregó su vida en rescate, y redimió mediante su sangre, que les ha sido lograda la salvación para ellos; son descritos como unidos a Cristo en su muerte, resurrección y exaltación al cielo (Ro. 6:2-II; Ef. 2:4-6; Col. 3:3,4). «En el amado», dice Pablo, «tenemos redención por su sangre» (Ef. 1:7). Por esto, no deberíamos pensar en la obra de la redención obrada de una vez por todas por Cristo aparte de la unión con su pueblo que fue llevada a cabo en la elección de parte del Padre antes de la fundación del mundo. En otras palabras, nunca deberíamos pensar en la redención con abstracción de las misteriosas disposiciones del amor, sabiduría y gracia de Dios mediante las que Cristo fue unido a su pueblo y su pueblo fue unido a él cuando él murió en el madero maldito y resucitó de entre los muertos. Esta es simplemente otra manera de decir que la iglesia es el cuerno de Cristo y que «Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella» (Ef. 5:25).

Es en Cristo que el pueblo de Dios es creado de nuevo. «Somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras» (Ef. 2:10). Aquí Pablo insiste en la gran verdad de que somos salvos por la gracia, no por obras. La salvación tiene su inicio en la gracia de Dios. Y esto es certificado por el hecho de que nosotros somos salvados por una nueva creación en Cristo. No debería sorprendernos que el comienzo de la salvación en posesión real sea en unión con Cristo, porque hemos hallado ya que es en Cristo que la salvación tuvo su origen en la elección eterna del Padre y que es en Cristo que la salvación fue lograda una vez por todas por la sangre redentora de Cristo. No podríamos pensar en tal unión con Cristo como suspendida cuando el pueblo de Dios llega a ser partícipe real de la redención: es creado de nuevo en Cristo.

Pero no sólo la nueva vida tiene su inicio en Cristo; también continúa por virtud de la misma relación con él. Es en Cristo que se conducen la vida y conducta del cristiano (Ro. 6:4; 1 Co. 1:4, 5; cf 1 Co. 6:15-17). La nueva vida que vive los creyentes la viven en la comunión de la resurrección de Cristo; en todo son enriquecidos en él en toda palabra y en todo conocimiento.

Es en Cristo que mueren los creyentes. Han dormido en Cristo o por medio de Cristo y están muertos en Cristo (1 Ts. 4:14, 16). ¿Podría algo ilustrar con más claridad la indisolubilidad de la unión con Cristo que el hecho de que esta unión no queda deshecha por la muerte? La muerte, naturalmente, es real: el espíritu y el cuerpo quedan separados. Pero los elementos

separados de la persona siguen unidos a Cristo. «Estimada es a los ojos de Jehová la muerte de sus santos» (Sal. 116:15).

Finalmente, es en Cristo que el pueblo de Dios resucitará y será glorificado. Es en Cristo que los hijos de Dios serán vivificados cuando toque la última trompeta y los muertos resuciten incorruptibles (1 Co. 15:22). Es con Cristo que serán glorificados (Ro. 8:17).

Así, vemos que la unión con Cristo tiene su fuente en la elección de Dios el Padre antes de la fundación del mundo, y que tiene su culminación en la glorificación de los hijos de Dios. La perspectiva del pueblo de Dios no es estrecha; es amplia y dilatada. No está confinada al tiempo y al espacio; tiene la extensión de la eternidad. Su órbita tiene dos focos; el primero es el amor electivo de Dios el Padre en los consejos de la eternidad, el otro es la glorificación con Cristo en la manifestación de su gloria.

Lo primero no tiene principio; lo otro no tiene fin. La glorificación con Cristo en su venida será sólo el comienzo de una consumación que abarcará los siglos de los siglos. «Y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts. 4:17). Es una perspectiva con un pasado y con un futuro, pero ni el pasado ni el futuro están limitados por lo que conocemos como nuestra historia temporal. Y debido a que la historia temporal cae dentro de esta perspectiva, tiene significado y esperanza.

¿Qué es lo que liga el pasado, presente y futuro en la vida de fe y en la esperanza de gloria? ¿Por qué mantiene el creyente el pensamiento del consejo determinado de Dios con tal gozo? ¿Por qué puede tener paciencia en medio de las perplejidades y adversidades del presente? ¿Por qué puede tener una certidumbre confiada con referencia al futuro y regocijarse en la esperanza de la gloria de Dios? Es porque no puede pensar en el pasado, presente o futuro aparte de la unión con Cristo. Es la unión con Cristo ahora en virtud de su muerte y del poder de su resurrección que le certifica la realidad de su elección en Cristo antes de la fundación del mundo: es bendecido por el Padre con toda bendición espiritual en lugares celestiales en Cristo, así como fue escogido en Cristo desde los siglos de la eternidad (cf Ef. 1:3, 4). Y tiene el sello de una herencia eterna porque es en Cristo que es sellado con el Espíritu Santo de la promesa como arras de su herencia hasta la redención de la posesión adquirida (cf. Ef. 1: 13, 14)

Y tiene el sello de una herencia eterna porque es en Cristo que es sellado con el Espíritu Santo de la promesa como arras de su herencia hasta la redención de la posesión adquirida (cf Ef. 1: 13, 14).

Aparte de la unión con Cristo, no podemos contemplar el pasado, presente o futuro con nada más que temor y terror de una eternidad sin Cristo. Mediante la unión con Cristo, cambia toda la complejión del tiempo y de la eternidad, y el pueblo de Dios puede regocijarse con un gozo inefable y glorificado.

La unión con Cristo es un tema muy inclusivo. Abarca toda la amplitud de la salvación desde su fuente primera en la elección eterna de Dios hasta su culminación final en la glorificación de los escogidos. No es meramente una fase de la aplicación de la redención; subyace a cada aspecto de la redención, tanto en su cumplimiento como en su aplicación. La

unión con Cristo liga todo junto y asegura que Cristo aplica y comunica eficazmente la redención a todos aquellos para quienes la ha adquirido.

Pero la unión con Cristo constituye una parte importante de la aplicación de la redención. No llegamos a ser *verdaderos* partícipes de Cristo hasta que se aplica eficazmente la redención. Pablo, al escribir a los creyentes en Éfeso, les recuerda que ellos fueron escogidos en Cristo antes de la fundación del mundo, pero también les recuerda que hubo un tiempo en que *ellos* estaban «sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extranjeros en cuanto a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef 2:12), y que eran «por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás» (Ef. 2:3). Aunque habían sido escogidos en Cristo antes de los tiempos eternos, sin embargo estaban sin Cristo hasta que fueron llamados eficazmente a la comunión del Hijo de Dios (1 Co. 1:9). De modo que es por el llamamiento eficaz de Dios el Padre que los hombres son hechos partícipes de Cristo y entran en el disfrute de las bendiciones de la redención. Únicamente entonces conocen la comunión de Cristo.

¿Cuál es la naturaleza de esta unión con Cristo que es llevada a cabo por el llamamiento de Dios? Hay varias cosas que se deben decir como respuesta a esta pregunta.

1. *Es espiritual*. Pocas palabras en el Nuevo Testamento han sido sometidas a más distorsión que la palabra «espiritual». Frecuentemente se usa para denotar lo que es poco más que un vago sentimentalismo. «Espiritual», en el Nuevo Testamento, se refiere a aquello que es del Espíritu Santo. El hombre espiritual es la persona en quien mora el Espíritu Santo y que es controlada por él, y un estado mental espiritual es un estado mental producido y mantenido por el Espíritu Santo. Por esto, cuando decimos que la unión con Cristo es *espiritual*, queremos decir, antes que nada, que el vínculo de esta unión es el Espíritu Santo mismo. «Porque por un mismo Espíritu fuimos todos bautizados en un solo cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu» (1 Co. 12:13, *marg.*; cf 1 Co. 6:17, 19; Ro. 8:9-11; 1 Jn. 3:24; 4:13).

Nos es necesario apreciar mucho más que lo hemos hecho la estrecha interdependencia de Cristo y del Espíritu Santo en las operaciones de la gracia salvadora. El Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo; el Espíritu es el Espíritu del Señor y Cristo es el Señor del Espíritu (cf Ro. 8:9; 2 Co. 3:18; 1 P. 1:11). Cristo mora en nosotros si su Espíritu mora en nosotros, y ~ mora en nosotros por el Espíritu. La unión con Cristo es un gran misterio. Que el Espíritu Santo sea el vínculo de unión no disminuye el misterio, pero esta verdad arroja una gran luz sobre el misterio y también protege al misterio contra conceptos sensorios, por una parte, y un puro sentimentalismo, por la otra.

Esto nos lleva a observar, asimismo, que la unión con Cristo es *espiritual* porque es una relación espiritual lo que tenemos a la vista. No es la clase de unión que tenemos en la Deidad - tres personas en un Dios. No es la clase de unión que tenemos en la persona de Cristo dos naturalezas en una persona. No es la clase de unión que tenemos en el hombre, donde cuerpo y alma constituyen un ser humano. No es simplemente la unión de sentimiento, afecto, entendimiento, mente, corazón, voluntad y propósito. Aquí tenemos una unión que no podemos definir de una manera específica. Pero es una unión de un carácter espiritual intenso congruente

con la naturaleza y la obra del Espíritu Santo, de manera que de una forma real que rebasa nuestra capacidad de análisis, Cristo mora en su pueblo y su pueblo mora en él.

2. *Es mística.* Cuando empleamos la palabra «mística» en conexión con esto, es bueno tomar nuestro punto de partida desde la palabra «misterio» tal como se emplea en la Escritura. Somos susceptibles a emplear la palabra para designar algo que es totalmente ininteligible y de lo que no podemos tener ninguna comprensión. No es éste el sentido de la Escritura. En Romanos 16:25, 26, el apóstol establece los puntos para comprender este término. Allí Pablo se refiere a «la revelación del misterio que ha sido mantenido en silencio desde tiempo eterno, pero que ha sido manifestado ahora, y que mediante las Escrituras de los profetas, según el mandamiento del Dios eterno, se ha dado a conocer a todas las gentes para obediencia de la fe». Hay cuatro cosas que se deben observar acerca de este misterio:

1) Fue mantenido secreto desde tiempos eternos —era algo oculto en la mente y en el consejo de Dios.

2) No siguió manteniéndose oculto -fue manifestado y dado a conocer en conformidad a la voluntad y al mandamiento de Dios.

3) Esta revelación de parte de Dios fue mediada por medio de (y depositada en) la Escritura -fue revelado a las naciones, dejando de ser un secreto.

4) Esta revelación es dirigida para que todas las naciones puedan venir a la obediencia de la fe. Por tanto, un misterio es algo que el ojo no ha visto ni el oído ha oído ni ha entrado en el corazón del hombre, pero que Dios nos ha revelado por su Espíritu, y que por revelación y la fe llega a ser conocido y apropiado por los hombres.

Que la unión con Cristo es un misterio así es cosa evidente. Al hablar de la unión con Cristo, y tras compararla con la unión que existe entre marido y mujer, Pablo dice: «Grande es este misterio; mas yo digo esto respecto de Cristo y de la iglesia» (Ef.

5:32). Y otra vez habla Pablo de «las riquezas de la gloria de este misterio entre los gentiles; que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria», y lo describe como «el misterio que había estado oculto desde los siglos y generaciones pasadas, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos» (Col. 1:26, 27). La unión con Cristo es mística porque es un misterio. El hecho de que sea un misterio destaca su gran precio y la intimidad de la relación que involucra.

La amplia gama de similitudes empleadas por la Escritura para ilustrar la unión con Cristo es muy notable. Al nivel más elevado del ser, se compara con la unión que existe entre las personas de la Trinidad en la Deidad. Es abrumador, pero es así (Jn. 14:23; 17:21-23). Al nivel más bajo se compara con la relación que existe entre las piedras de un edificio y la principal piedra del ángulo (Ef. 2:19-22; 1 P. 2:4, 5). Entre estos dos límites hay una variedad de similitud tomada de diferentes niveles de ser y relación. Se compara con la unión que existió entre Adán y toda su posteridad (Ro. 5:12-19; 1 Co. 15:19-49). Se compara con la unión que existe entre el marido y la mujer (Ef. 5:22-33; cf Jn. 3:29). Se compara a la unión que existe entre la cabeza y

los otros miembros en el cuerpo humano (Ef. 4:15, 16). Se compara con la relación de la vid y los pámpanos (Jn. 15). De aquí que tenemos la analogía sacada de los varios estratos del ser, ascendiendo desde el reino de lo inanimado hasta la misma vida de las personas de la Deidad.

Esto debería enseñarnos un gran principio. Es obvio que no debemos reducir la naturaleza y el modo de unión con Cristo a la medida de la clase de unión que existe entre la principal piedra del ángulo y las otras piedras en el edificio, ni a la medida de la clase de unión que existe entre la vid y los pámpanos, ni a la de la cabeza con los otros miembros del cuerpo, ni siquiera a la del marido con la mujer. El modo, naturaleza y clase de unión difieren en los diferentes casos. Hay similitud pero no identidad. Pero del mismo modo que no podemos reducir la unión entre Cristo y su pueblo al nivel de la unión que existe en estos otros estratos de ser, tampoco podemos elevarla a la unión que existe dentro de la Deidad. La similitud aquí tampoco significa identidad. La unión con Cristo no significa que seamos incorporados a la vida de la Deidad. Ésta es una de las distorsiones a las que ha sido sometida esta gran verdad. Pero el proceso de pensamiento por el que ha sido adoptada esta perspectiva descuida uno de los más sencillos principios que debe gobernar nuestro pensamiento, esto es, que analogía no significa identidad. Cuando hacemos una comparación no hacemos una ecuación. De todas las clases de unión o unidad que existen para las criaturas, la unión de los creyentes con Cristo es la más sublime. El más gran misterio del ser es el misterio de la Trinidad -tres personas en un Dios. El gran misterio de la piedad es el misterio de la encarnación, que el Hijo de Dios devino hombre y se manifestó en la carne (1 Ti. 3:16). Pero el más gran misterio de las relaciones para las criaturas es la unión del pueblo de Dios con Cristo. Y el misterio de la misma está atestiguado por nada menos que el hecho de que sea comparada con la unión que existe entre el Padre y el Hijo en la unidad de la Deidad.

Ha llegado a ser costumbre usar la palabra místico para expresar el misticismo que entra en el ejercicio de la fe. Es necesario que nos demos cuenta de que existe un misticismo inteligente en el ejercicio de la fe. Los creyentes son llamados a la participación de Cristo, y participación significa comunión. La vida de la fe es una vida de unión y comunión vivas con el exaltado y siempre presente Redentor. La fe se dirige no sólo a un Redentor que ha venido y que ha llevado a cabo una vez por todas, una obra de redención. Se dirige a él no meramente como aquel que murió, sino como aquel que resucitó y que vive para siempre como nuestro gran sumo sacerdote y abogado. Y debido a que la fe se dirige a él como Salvador y Señor viviente, la comunión llega al cenit de su ejercicio. No hay comunión entre los hombres que sea comparable con la comunión con Cristo —él tiene comunión con su pueblo y el pueblo tiene comunión con él en un amor recíproco consciente. «A quien amáis sin haberle visto, en quien creyendo, aunque ahora no lo veáis, os alegráis con gozo inefable y glorificado» (1 P. 1:8). La vida de la fe es la vida de amor, y

la vida de amor es la vida de participación, o de comunión mística con aquel que vive para siempre para hacer intercesión por su pueblo, y que puede compadecerse de nuestras debilidades. Es comunión con aquel que tiene una inagotable reserva de compasión para con las tentaciones, aflicciones y debilidades de su pueblo, porque fue tentado en todo igual que ellos lo fueron, aunque sin pecado. La vida de la verdadera fe no puede ser la de un frío asentimiento metálico. Ha de tener la pasión y el calor del amor y de la comunión porque la comunión con Dios es la corona y la culminación de la verdadera religión. «Y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn. 1:3).

La unión con Cristo es la verdad central de toda la doctrina de la salvación. Todo aquello a lo que el pueblo de Dios ha sido predestinado en la eterna elección de Dios, todo lo que ha sido asegurado y procurado para ellos en el cumplimiento de la redención una vez por todas, todo aquello de lo que han venido a ser los reales participantes en la aplicación de la redención, y todo lo que por la gracia de Dios llegarán a ser en el estado de gloria consumada queda abarcado dentro del ámbito de la unión y de la comunión con Cristo. Como hemos visto antes en estos estudios, es la adopción en la familia de Dios como hijos e hijas del Señor Dios Todopoderoso lo que da al pueblo de Dios la culminación de la bendición y del privilegio. Pero no podemos pensar en la adopción aparte de la unión con Cristo. Es significativo que la elección en Cristo antes de la fundación del mundo sea la elección para la adopción de hijos. Cuando Pablo dice que el Padre escogió un pueblo en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuesen santos añade también que en amor los predestinó para ser adoptados hijos por medio de Jesucristo (Ef. 1:4, 5).

Evidentemente, la elección a la santidad es paralela a la predestinación a la adopción -son dos formas de expresar la misma gran verdad. Nos expresan las diferentes facetas que pertenecen a la elección del Padre. Por esto, la unión con Cristo y la adopción son aspectos complementarios de esta asombrosa gracia. La unión con Cristo alcanza su cenit en la adopción, y la adopción tiene su órbita en la unión con Cristo. El pueblo de Dios son «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Ro. 8:17). Todas las cosas son suyas, sea la vida o la muerte, o las cosas presentes o las cosas por venir, todas son suyas, porque ellos son de Cristo, y Cristo es de Dios (1 Co. 3:22, 23). Están unidos a aquel en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento y están completos en aquel que es la cabeza de todo principado y potestad.

Es de la plenitud insondable de la gracia y la verdad, de la sabiduría y del poder, de la bondad y del amor, de la justicia y fidelidad que residen en él que el pueblo de Dios recibe para todas sus necesidades en esta vida y para la esperanza de la vida venidera. Por tanto, no hay verdad más idónea para impartir confianza y fortaleza, consolación y gozo en el Señor, que la de la unión con Cristo. También impulsa a la santificación, no sólo porque toda la gracia santificadora se deriva de Cristo como el Redentor crucificado y exaltado, sino también porque el reconocimiento de la comunión con Cristo y del excelso privilegio que ello involucra incita a la gratitud, a la obediencia y a la devoción. La unión significa también comunión, y la comunión constriñe a un andar humilde, reverente y amante con aquel que murió y resucitó para poder ser nuestro Señor. «Pero el que guarda su palabra, en éste verdaderamente el amor de Dios se ha perfeccionado; en esto conocemos que estamos en él. El que dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (1 Jn. 2:5, 6). «Permaneced en mí, y yo en vosotros. Como el pámpano no puede llevar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí» (Jn. 15:4).

Hay otra fase de la cuestión de la unión con Cristo que no se debe omitir. Si se pasara por alto, habría un serio defecto en nuestro entendimiento y apreciación de las implicaciones de esta unión. Son las implicaciones que surgen de las relaciones de Cristo con las otras personas de la Trinidad y de nuestras relaciones con las otras personas de la Trinidad debido a nuestra unión con Cristo. Jesús mismo dijo: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn. 10:30). Deberíamos, pues, esperar que la unión con Cristo nos llevase a una relación similar con el Padre. Esto es exactamente lo que el mismo Señor nos dice: «El que me ama, guardará mi palabra; y mi Padre le amará, e iremos a él, y haremos morada en él» (Jn. 14:23, marg.). El pensamiento es

abrumador pero es inequívoco: el Padre, así como Cristo, viene y hace su morada con el creyente. Quizá aún más de destacar sea otra palabra de Jesús: «Mas no ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en mí por medio de la palabra de ellos, para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste. Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno. Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado» (Jn. 17:20-23).

Y no es solamente el Padre quien es unido a los creyentes y mora en ellos. Jesús nos dice asimismo de la morada del Espíritu Santo: «Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre: el Espíritu de la verdad, al cual el mundo no puede recibir, porque no le ve, ni le conoce; pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros, y estará en vosotros» (Jn. 14:16, 17). Es una unión, por tanto, con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo lo que conlleva consigo la unión con Cristo. Es el testimonio del mismo Jesús que reiteran los apóstoles cuando Juan dice: «Y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo» (1 In. 1:3); y Pablo: «Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, el tal no es de él» (Ro. 8:9). Es un concepto demasiado limitado que tenemos de la unión con Cristo, y por ello mismo distorsionado, si sólo pensamos en Cristo como manteniendo esta íntima relación con el pueblo de Dios.

Aquí tenemos, desde luego, un misticismo en su plano más sublime. No es el misticismo de un vago e ininteligible sentimiento o arrebatamiento. Es el misticismo de la comunión con el Dios vivo y verdadero, y es comunión con el Dios viviente y verdadero porque -y sólo porque- es comunión con las tres distintas personas de la Deidad en la estricta particularidad que pertenece a cada persona en aquella magna economía de la relación salvadora para nosotros. Los creyentes conocen al Padre y tienen comunión con él en su carácter y operación propios y distintivos como el Padre. Conocen al Hijo y tienen comunión con su carácter y operación distintivos como el Hijo, el Salvador, el Redentor, el exaltado Señor. Conocen al Espíritu Santo y tienen comunión con él en su carácter y operación propios y distintivos como el Espíritu, el Abogado, el Consolador y el Santificador. No es la desdibujada confusión de un éxtasis arrebatado. Es una fe sólidamente basada en la revelación depositada para nosotros en la Escritura, y es la fe que recibe activamente aquella revelación por el testimonio interior del Espíritu Santo. Pero es también una fe que agita las más profundas fuentes de emoción en arrebatos de amor y gozo santos. Los creyentes entran en el lugar santísimo de la comunión con el Dios trino y uno, y lo hacen porque han sido resucitados juntos y hechos sentar juntos en lugares celestiales en Cristo Jesús (Ef. 2:6). Su vida está escondida con Cristo en Dios (Col. 3:3). Se acercan con plena certidumbre de fe, rociados sus corazones de mala conciencia y lavados sus cuerpos con agua limpia, porque Cristo no ha entrado en un santuario hecho de mano, sino en el cielo mismo para presentarse por ellos en la presencia de Dios (He. 9:24).

XV

La glorificación es la fase final de la aplicación de la redención. Es lo que lleva a la consumación el proceso que comienza con el llamamiento eficaz. Ciertamente, es la culminación de todo el proceso de la redención. Porque la glorificación significa la llegada a la meta a la que fueron predestinados los escogidos de Dios en el propósito eterno del Padre e involucra la consumación de la redención lograda y asegurada por la obra vicaria de Cristo. Pero, ¿cuándo tiene lugar la glorificación?

Aquí es donde es necesario apreciar qué es realmente la glorificación y cómo va a ser llevada a cabo. La glorificación no se refiere a la bienaventuranza en la que entran los espíritus de los creyentes en la muerte. Es cierto que entonces los santos, por lo que respecta a sus espíritus sin cuerpo, son hechos perfectos en santidad y pasan de inmediato a la presencia del Señor Cristo. Estar ausentes del cuerpo significa estar presentes con el Señor (cf 2 Co. 5:8). La presencia con Cristo en su estado de gloria no puede concordar con ninguna de las contaminaciones del pecado -los espíritus de los santos difuntos son «los espíritus de los justos hechos perfectos» (He. 12:23). El Catecismo Breve recapitula la verdad cuando dice: «Las almas de los creyentes son a su muerte hechas perfectas en santidad, y pasan de inmediato a la gloria; y sus cuerpos, estando aún unidos a Cristo, reposan en sus sepulcros hasta la resurrección.» Sin embargo, por gloriosa que sea glorificación constituye la consumación. Es la unión con Cristo lo que vincula todas las fases del amor y de la gracia redentora.

Fue en Cristo que todo el pueblo de Dios fue escogido antes de la fundación del mundo. Fue en Cristo que fueron redimidos por su sangre él amó a la iglesia y se dio a sí mismo por ella. Los que formaban el pueblo de Dios fueron vivificados juntamente con Cristo, y juntamente resucitados y juntamente hechos sentar en lugares celestiales en Cristo Jesús (cf Ef. 5:25; 2:5, 6). Cristo obró la redención ganando a su iglesia con el designio de «presentarla él a sí mismo como una iglesia gloriosa, que no tenga mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que sea santa y sin mancha» (Ef. 5:27). Cuando el designio del cielo alcance su gran final, Cristo volverá de nuevo en la gloria de su Padre. Vendrá también en su propia gloria: será «la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit. 2:13). Pero esto será también la revelación de los hijos de Dios (Ro. 8:19). Habrá una perfecta coincidencia de la revelación de la gloria del Padre, de la revelación de la gloria del Hijo y de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. La glorificación de los escogidos coincidirá con el acto final del Padre en la exaltación y glorificación del Hijo. «Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados» (Ro. 8:17). Hay aquí una congruencia celestial que ejemplifica la maravilla del amor, de la sabiduría y del poder divino, así como también vindica la gloria de Dios. «Será exaltado Jehová solo en aquel día» (Is. 2:11).

La glorificación es un acontecimiento que afectará a todo el pueblo de Dios junto en el mismo momento en el tiempo en el cumplimiento del propósito redentor de Dios. Llevará a cabo la culminación final del propósito y de la gracia que fueron dados en Cristo Jesús antes de los

tiempos de la eternidad (cf 2 Ti. 1:9). Estas verdades respecto a la glorificación del pueblo de Dios son complementarias a otros artículos de la esperanza cristiana.

1. La glorificación está asociada y vinculada con la venida de Cristo en gloria. La venida de Cristo de manera visible, pública y gloriosa no atrae a muchos que profesan el nombre de Cristo. Les parece demasiado superficial para la perspectiva más avanzada y madura de los cristianos de la actualidad. Esta actitud es muy parecida a aquella acerca de la que Pedro advirtió a sus lectores: «En los últimos días vendrán burladores sarcásticos, andando según sus propias concupiscencias, y diciendo: ¿Dónde está la promesa de su Venida? Porque desde el día en que los padres durmieron, todas las cosas permanecen como estaban desde el principio de la creación» (2 P. 3:3, 4). Es la misma clase de incredulidad que sostiene dudas acerca del nacimiento virginal de nuestro Señor, o que niega la expiación sustitutoria, o que escarnece el pensamiento de la resurrección corporal y física de nuestro Señor la que puede mostrarse indiferente ante la gloriosa venida de nuestro Señor en las nubes del cielo.

Y esta incredulidad se vuelve particularmente grave cuando escarnece la misma idea del regreso del Señor de manera corporal, visible y pública. Si esta convicción y esperanza no se encuentran en el centro de nuestra perspectiva para el futuro, es porque las más esenciales bases de nuestro sistema de pensamiento están desprovistas del carácter cristiano. La esperanza del creyente se centra en la venida del Salvador por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvación. Pablo llama a esto «la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit. 2:13).

El creyente que conoce a aquel en quien ha creído y que ama a aquel a quien no ha visto dice: «Amén; sí, ven, Señor Jesús» (Ap. 22:20). Tan indispensable es la venida del Señor para la esperanza de la gloria, que la glorificación no tiene significado alguno para el creyente sin la manifestación de la gloria de Cristo. La glorificación es glorificación con Cristo. Elimínese lo último y hemos privado a la glorificación de los creyentes de aquello que les capacita para esperar este acontecimiento con confianza, con gozo inefable y glorificado. «Pero gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de Cristo; para que también en la revelación de su gloria os gocéis con gran alegría» (1 P. 4:13).

2. La glorificación de los creyentes está asociada y vinculada con la renovación de la creación. No es sólo los creyentes que han de ser liberados de la esclavitud de la corrupción, sino que la misma creación lo será. «Porque la creación fue sometida a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sometió» (Ro. 8:20). Pero «la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción, a la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Ro. 8:21).

¿Y cuándo se cumplirá esta gloria de la creación? Pablo no nos deja dudando. Nos dice de manera expresa que el final del gemir y de los dolores de parto de la creación, que está gimiendo y con dolores de parto debido a la esclavitud de la corrupción, no será otro que «la adopción, la redención de nuestro cuerpo» (Ro. 8:23).

Esto significa sencillamente que no sólo los creyentes esperan la resurrección, sino que la misma creación está esperando este acontecimiento. Y lo que espera es aquello en lo que tendrá parte, esto es, «la libertad de la gloria de los hijos de Dios». Esta es la manera en que Pablo

expresa la misma verdad que se expresa en otros pasajes como cielos nuevos y tierra nueva. En las palabras de Pedro: «Esperamos, según su promesa, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales habita la justicia» (2 P. 3:13). Y Pedro asocia esta regeneración cósmica con aquel que los creyentes esperan y apresuran: «la venida del día de Dios, en el cual los cielos, encendiéndose, serán deshechos, y los elementos, siendo quemados, se fundirán» (2 P. 3:12).

Así, cuando pensamos en la glorificación, no estamos manteniendo una perspectiva estrecha. Es en un cosmos renovado, nuevos cielos y nueva tierra, en lo que debemos pensar como el marco de la gloria del creyente, un cosmos liberado de todas las consecuencias del pecado, en el que no habrá más maldición, sino en el que la justicia tendrá una plena posesión y una morada imperturbable. «No entrará en ella ninguna cosa inmunda, o que hace abominación y mentira, sino solamente los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero» (Ap. 21:27). «Y no habrá más maldición; y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes» (Ap. 22:3, 4).

Una de las herejías que ha afligido a la iglesia cristiana y que ha tenido éxito en contaminar la corriente del pensamiento cristiano desde el primer siglo de nuestra era hasta el presente ha sido la herejía de considerar la materia, esto es, la sustancia material, como la fuente de mal. Ha aparecido en numerosas formas. Los apóstoles tuvieron que combatirla en sus tiempos, y la evidencia de ello aparece muy clara en el Nuevo Testamento, especialmente en las epístolas. Juan, por ejemplo, tuvo que combatirla en la forma particularmente agravada de negar la realidad del cuerpo de Cristo como de carne. Y por eso tuvo que escribir: «Muchos falsos profetas han salido al mundo. En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, procede de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no procede de Dios» (1 Jn. 4:4-3). El significado de esto es que la confesión de Cristo Jesús es la confesión en el sentido de que él vino en la carne, y que la negación de esto es llanamente una negación de Jesús. Con referencia a esta herejía, la prueba de la ortodoxia era confesar la carne de Jesús, es decir, que él vino con un cuerpo material, de carne.

Otra forma en la que apareció esta herejía fue la de considerar la salvación como consistiendo en la emancipación del alma o del espíritu del hombre de los impedimentos y lazos de la asociación con el cuerpo. La salvación y la santificación progresan hasta el punto en que el alma inmaterial vence las influencias degradantes que emanan de lo material y carnal. Este concepto puede ser hecho aparentar muy hermoso y «espiritual», pero es sencillamente «hermoso paganismo». Es un golpe directo contra la doctrina bíblica de que Dios creó al hombre con cuerpo y alma, y que era muy bueno. También se dirige contra la doctrina del pecado, que enseña que el pecado tuvo su origen y asiento en el espíritu del hombre, no en lo material y carnal.

Esta herejía ha aparecido también de manera muy sutil en relación con el tema de la glorificación. La dirección que ha tomado en este caso ha sido tocar la cuerda de la inmortalidad del alma. Este parece un énfasis muy inocente y apropiado, y, naturalmente, hay alguna verdad en la declaración de que el alma es inmortal. Pero siempre que el foco del interés y énfasis pasa a la inmortalidad del alma, entonces se produce una grave desviación de la doctrina bíblica de la vida y gloria inmortal. La doctrina bíblica de la «inmortalidad», si podemos emplear este término, es la doctrina de la glorificación. Y la glorificación es resurrección.

Sin la resurrección del cuerpo del sepulcro y la restauración de la naturaleza humana a su integridad según la pauta de la resurrección de Cristo al tercer día y según la semejanza de la naturaleza humana glorificada en la que aparecerá en las nubes del cielo en gran poder y gloria, no hay glorificación. No es el vago sentimentalismo e idealismo tan característico de aquellos cuyo interés es meramente la inmortalidad del alma. Aquí tenemos la concreción y el realismo de la esperanza cristiana recapitulada en la resurrección para vida eterna y señalada por el descenso de Cristo del cielo con voz de arcángel y la trompeta de Dios.

De manera semejante, la esperanza cristiana no es indiferente al universo material a nuestro alrededor, el cosmos creado por Dios. Fue sujeto a vanidad no por voluntad propia; fue maldecido por el pecado del hombre; fue desfigurado por la apostasía humana. Pero será liberado de la esclavitud de corrupción, y su liberación será coincidente con la consumación de la redención del pueblo de Dios. Las dos cosas no sólo son coincidentes como eventos, sino que son correlativas en cuanto a esperanza. La glorificación tiene proporciones cósmicas. «Esperamos, según su promesa, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales habita la justicia» (2 P. 3:13). «Después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre (...) para que Dios sea todo en todos» (1 Co. 15:24, 28).
