

PRÓLOGO POR SINCLAIR B. FERGUSON

UNA TEOLOGÍA PURITANA

DOCTRINA PARA LA VIDA



JOEL R. BEEKE
& MARK JONES

Una teología puritana

Joel R. Beeke y Mark Jones

© 2021 por Poiema Publicaciones y Reformation Heritage Books

Traducido del libro *A Puritan Theology: Doctrine for Life* © 2012 por Joel R. Beeke y Mark Jones, publicado por Reformation Heritage Books, 2965 Leonard St. NE, Grand Rapids, MI 49525. Partes del capítulo 3 y 14 fueron extraídos de *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* editado por Kelly M. Kapic y Randall C. Gleason. © 2004 por Kelly M. Kapic and Randall C. Gleason. Usado con el permiso de InterVarsity Press, PO Box 1400, Downers Grove, IL 60515.

A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas han sido tomadas de *La Santa Biblia, Versión Reina-Valera 1960* © Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. Renovado © Sociedades Bíblicas Unidas, 1988. Usada con permiso.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación, o transmitida de ninguna forma ni por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, u otros, sin el previo permiso por escrito de la casa editorial.

Poiema Publicaciones

info@poiema.co

www.poiema.co

SDG

Para

David P. Murray

Hermano espiritual, amigo solícito, colega leal,
un predicador que exalta a Cristo y un maestro talentoso

Y para **los estudiantes de teología**

a quienes he tenido el privilegio de enseñar teología puritana en

Puritan Reformed Theological Seminary

Reformed Theological Seminary

Westminster Seminary California

Westminster Theological Seminary (Philadelphia)

Grand Rapids Theological Seminary

Y

Seminarios en unas pocas docenas de países extranjeros alrededor del mundo.

*Y a Aquel que es poderoso para hacer todas las cosas mucho más
abundantemente*

*de lo que pedimos o entendemos, según el poder que actúa en nosotros,
a Él sea gloria en la iglesia en Cristo Jesús por todas las edades,
por los siglos de los siglos. Amén. (Efesios 3:20-21).*

—JRB

Para

Barb

Esposa, amiga, estrella de fútbol y madre de nuestros amados hijos

Y

Robert J. McKelvey, James F. Wright, Mark A. Herzer,

John L. Ronning, and Patrick Stevenson,
que me han enseñado “doctrina para la vida”.

*Al que está sentado en el trono, y al Cordero, sea la alabanza, la honra,
la gloria y el poder, por los siglos de los siglos. (Apocalipsis 5:13).*

—MJ

Tabla de contenido

Prólogo

Reconocimientos

Introducción

Prolegómena

1. Los puritanos sobre la teología natural y sobrenatural
2. Hermenéutica y exégesis puritana
3. El doctor erudito William Ames y la médula de la sagrada teología

Teología propia

4. Stephen Charnock sobre los atributos de Dios
5. Los puritanos sobre la Trinidad
6. John Owen sobre la comunión con el Dios trino
7. William Perkins sobre la predestinación

8. Thomas Goodwin y Johannes Maccovius sobre la justificación desde la eternidad
9. El supralapsarianismo cristológico de Thomas Goodwin
10. Los puritanos sobre la providencia
11. Los puritanos sobre los ángeles
12. Los puritanos sobre los demonios

Antropología y teología del pacto

13. Los puritanos sobre la pecaminosidad del pecado
14. Los puritanos sobre el pacto de obras
15. Los puritanos sobre el pacto de redención
16. Los puritanos sobre el pacto de gracia
17. Los puritanos sobre el antiguo y el nuevo pacto: ¿Un Moisés de gracia?
18. Informe minoritario: John Owen sobre Sinaí
19. Los puritanos sobre las condiciones del pacto

Cristología

20. Los puritanos sobre la ley y el evangelio
21. Cristología puritana
22. Los puritanos sobre los oficios y estados de Cristo
23. La sangre de Cristo en la piedad puritana

- 24. Anthony Burgess sobre la intercesión de Cristo por nosotros
- 25. Thomas Goodwin sobre el hermoso corazón de Jesús
- 26. Los puritanos sobre entender y usar las promesas de Dios

Soteriología

- 27. Los puritanos sobre el Espíritu Santo
- 28. La gracia preparatoria puritana
- 29. Los puritanos sobre la regeneración
- 30. Los puritanos sobre la unión con Cristo, la justificación y la regeneración
- 31. John Owen sobre la justificación solo por fe
- 32. Los puritanos sobre venir a Cristo
- 33. Los puritanos sobre vivir en Cristo
- 34. Los puritanos sobre la adopción
- 35. Los puritanos sobre el tercer uso de la ley
- 36. Richard Sibbes sobre albergar al Espíritu Santo
- 37. William Perkins y su caso de conciencia más grande
- 38. Los puritanos sobre la perseverancia de los santos

Eclesiología

- 39. Los puritanos sobre el gobierno de la iglesia
- 40. Los puritanos sobre los oficios de la iglesia
- 41. John Owen sobre la adoración y el Sábado cristiano
- 42. La predicación puritana (1)
- 43. La predicación puritana (2)
- 44. La predicación al corazón de John Bunyan
- 45. Los puritanos y el paidobautismo
- 46. Los puritanos sobre la Cena del Señor
- 47. Las oraciones puritanas por las misiones mundiales

Escatología

- 48. "La ciudad asentada sobre un monte": La perspectiva optimista de los puritanos americanos sobre el fin de los tiempos
- 49. Thomas Manton sobre el juicio según las obras
- 50. Cómo la historia informa al historicista: la lectura de Apocalipsis de Thomas Goodwin
- 51. Christopher Love sobre las glorias del cielo y los terrores del infierno

Teología en la práctica

- 52. Teología puritana moldeada por una mentalidad de peregrino
- 53. Los puritanos sobre el andar piadoso en el hogar
- 54. Matthew Henry sobre un método práctico de oración diaria
- 55. La práctica puritana de la meditación
- 56. Los puritanos sobre la conciencia
- 57. Los puritanos sobre la casuística
- 58. Celo sacrificial puritano
- 59. Lecciones prácticas de la teología puritana hoy en día

Epílogo

- 60. Una palabra final

Trabajos de referencia

Recomendaciones al libro

Prólogo

Las mil páginas y más de medio millón de palabras que ahora sostienes en tus manos, constituyen la exposición más grande y comprehensiva de la teología de los puritanos británicos hasta la fecha. Es un logro extraordinario, el fruto de muchas décadas combinadas de lectura, investigación y reflexión por parte de sus autores.

El Dr. Joel R. Beeke y el Dr. Mark Jones son dos expertos publicados en teología puritana. Aquí han combinado sus recursos para producir una obra de exposición y análisis tan amplia que, ciertamente, pasarán muchos años antes de que lo mismo se intente nuevamente.

Aquí hay algo para todos. *Una teología puritana* es una verdadera fuente de biografías de la era puritana. Aquí, el lector del siglo veintiuno puede imaginar que se transporta a Londres, Cambridge y Oxford en el siglo diecisiete para tocar hombres con

una de las hermandades espirituales más asombrosas de la historia del cristianismo de habla inglesa. Aquí nos encontramos con William Perkins, cuya predicación dejó un impacto tan grande en la ciudad y universidad de Cambridge que cuando Thomas Goodwin se matriculó siendo aún joven, diez años después de su muerte, “el pueblo aún estaba lleno de su [de Perkins] predicación”. Y ese solo era el comienzo. Pues pronto, nos encontramos a los gigantes gemelos del congregacionalismo, Thomas Goodwin y John Owen, al igual que al maestro de la exposición de la ley de Dios, Anthony Burgess; el expositor sistemático textual y el capellán real Thomas Manton; el “gotero dulce”, Richard Sibbes; Stephen Charnock saturado de Dios; el comentarista Matthew Henry; y muchos otros. A medida que se vuelve al mundo del siglo veintiuno, no se puede dejar de sentir que, en aquellos días había gigantes en la tierra.

Hay demasiadas características sobresalientes en este volumen para enumerarlas de manera adecuada. El rango auténtico de teología que se cubre—se toca cada locus de la enciclopedia teológica—es asombroso; el enfoque de atención en algunos de los pensadores, predicadores y escritores (que además eran hombres, quienes a un nivel impresionante, combinaban los tres) es profundamente impresionante. Sin embargo, dentro de este amplio

contexto, algunos énfasis ciertamente impresionarán incluso al lector somero de estos sesenta capítulos.

Lo primero es con cuanta profundidad—hombres que pasaron la mayoría de sus vidas en el ministerio pastoral—estudiaron las Escrituras. A menudo uno se asombra con una cantidad de textos y pasajes elevados como un diamante recién cortado, que es lentamente girado para que cada una de sus caras refleje la luz. Estos eran los teólogos bíblicos—en ambos sentidos del término: bíblicos en que sacaban su teología de la Biblia, pero también, bíblicos en el sentido más moderno de la comprensión y el interés en exponer el flujo unificado de la historia de la salvación y de ver cada elemento en su lugar correcto de la historia. Para muchos que nunca han leído a los puritanos en detalle, la declaración de un erudito reciente de que John Owen es igual a (¡si no mejor!) que Geerhardus Vos como teólogo bíblico puede parecer incomprensible;¹ pero ninguno que haya leído las obras de estos hombres en detalle pensara que simplemente eran “citadores”, interesados en una cita aquí y unas frases allá. Su profundo sentido de cómo las Escrituras están interconectadas es, en efecto, impresionante. Por lo tanto, en este volumen la discusión de la teología del pacto toma unas cien páginas.

Pero en segundo lugar, si bien eran biblistas en el mejor sentido (después de todo, creían que las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento eran la Palabra de Dios), también estaban profundamente conscientes de que estaban llamados a comprender la anchura, la altura, y la profundidad del amor de Dios “con todos los santos” (Ef. 3:18). De esta manera, si bien a menudo se piensan estrechamente de ellos como “Calvinistas”, ellos mismos eran profundamente conscientes de que estaban en una tradición más grande y más antigua que la de Ginebra. En efecto, es mucho más probable encontrarlos citando a Agustín que a Calvino, por ejemplo. Al igual que Bernard de Chartres, estaban conscientes de que eran “enanos sentados en los hombros de gigantes, para ver mejor”. ²

Pero además de esto está claro que en “la hermandad puritana” había hombres que pensaban teológica, profunda y devocionalmente. Leer sus obras, ya sea sobre la Trinidad, la persona de Cristo o la santidad del cristiano, es entrar en una atmósfera muy diferente a la que estamos acostumbrados. Por ejemplo, cuando descubrimos que uno de los tratados más celebrados de John Owen, *On the Mortification of Sin* (La mortificación del pecado),³ debe sus orígenes a sermones predicados a congregaciones compuestas de adolescentes en su

mayoría, en la universidad de Oxford, puede que nos sintamos un poco mareados. Pero luego, al reflexionar, comenzamos a entender que Owen y sus camaradas en armas estaban en lo correcto: enseñar a cristianos creyentes cómo tratar con el pecado debe hacerse *antes* de que seamos superados por el pecado por causa de nuestra ingenuidad sobre nuestra propia fuerza espiritual y nuestra ignorancia de instrucción bíblica.

Estas páginas no están repletas de complejidades y secretos. Tampoco son una lectura ligera. Se nos recuerdan algunas palabras de John Owen cuando era joven (¡en aquel entonces, de casi treinta años!) mientras presenta su obra *The Death of Death in the Death of Christ* (La muerte de la muerte en la muerte de Cristo) con algunos comentarios para el lector:

Si quieres continuar, te ruego que te quedes aquí por unos momentos. Si eres, como muchos en esta edad lo son, alguien que solo lee el título, y vienes a los libros como Catón al teatro, para luego salir—ya has tenido tu entretenimiento; ¡adiós!⁴

Pero si compartes el interés de los puritanos de pensar bíblicamente para vivir para la gloria de Dios, estas páginas serán sin duda, una mina de oro y un ejemplo de lo que Pablo llamó “ la verdad que es según la piedad” (Tito 1:1).

Consiguientemente, aquí hay un hallazgo único: un tesoro de tesoro teológico, intelectual, espiritual y práctico. El Dr. Beeke y el Dr. Jones nos han puesto en deuda y estamos agradecidos por eso. Así que, puesto que los puritanos se consideraban seguidores de las raíces de Agustín, todo lo que resta por decirse puede expresarse en las palabras que llevaron a su gran cambio: *Tolle lege* —¡toma el libro y léelo!

— Sinclair B. Ferguson
First Presbyterian Church
Columbia, South Carolina

¹ Ver Richard C. Barcellos, *The Family Tree of Reformed Biblical Theology* (Owensboro, Ky.: Reformed Baptist Academic Press, 2010).

² John of Salisbury, *The Metalogicon of John of Salisbury: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, traducido, con introducción y notas por Daniel E. McGarry (Berkeley: University of California Press, 1955), 167.

³ Este tratado puede hallarse en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (Edimburgo: Johnstone and Johnstone, 1850–1853), 6:1–86.

⁴ En *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (Edimburgo: Johnstone and Johnstone, 1850–53), 10:149.

Reconocimientos

Ningún libro de este tamaño deja a sus autores sin un agradecimiento sustancial a una cantidad de personas piadosas. Yo, Joel Beeke, quiero agradecer a Mark Jones, mi co-autor, por su cooperación asombrosa al escribir este libro. ¡Hay pocos eruditos reformados en el mundo con quienes es tan fácil trabajar como Mark Jones! Originalmente, me había enviado varios capítulos sobre perspectiva puritana sobre el pacto de obras y el de gracia para que los considerara para publicación. Cuando compartí mi visión de escribir una “una teología sistemática puritana de este tipo”, la cual esperaba escribir después de jubilarme de maestro, mostró interés en ser co-autor. Bosquejé un plan de más o menos setenta capítulos, que lo abrumó (¡y a mí también!). Lo acortamos a treinta capítulos, pero después creció a sesenta. En todo, Mark Jones fue diligente y útil. Sin ti, Mark, este libro no hubiera visto la luz del día

por otra década o dos, y no hubiera sido tan bueno como lo es ahora.

También estoy profundamente agradecido con mi profesor ayudante, Paul Smalley, por su ayuda escribiendo varios capítulos, además de ser co-autor en cuatro capítulos (6, 11, 12 y 28) junto conmigo. Estoy particularmente agradecido por nuestros tiempos diarios de oración juntos, que incluyeron muchas peticiones de bendición divina sobre este volumen. Paul, tu corazón de siervo, tu amor por la teología puritana y tu conocimiento cada vez mayor de los puritanos han sido una fuente de gran gozo y fortaleza para mí.

Gracias, también, a mis otros amigos coautores: Jan Van Vliet (capítulo 3), Sinclair B. Ferguson (capítulo 10), James A. La Belle (capítulos 26 y 56), Tim Worrell (capítulo 37) y Matthew Westerholm (capítulo 44). Gracias, también, a Sinclair por su excelente prólogo. Todos ustedes han sido una fuente de ánimo tremenda.

Todos o varios de estos capítulos han sido leídos, revisados y/o editados por Kate DeVries, Tammy Ditmore, Annette Gysen, Ray B. Lanning, Phyllis Ten Elshof e Irene VandenBerg. Agradecimientos sinceros a cada uno de ustedes por su buen trabajo. Han perseverado y se han distinguido en su compromiso.

Tanto Mark como yo, queremos agradecer al personal de Reformation Heritage Books por su ayuda invaluable. Steve Renkema, como gerente, tu emoción por publicar este libro nos detuvo de pescar en otras aguas editoriales. Jay Collier, tu lealtad y afición por el detalle me ha ayudado a hacer de este un mejor libro. Gracias a Laura Mustafa por rastrear la información bibliográfica en algunas citas al pie de página tercas y a Jonathon Beeke por recopilar la bibliografía.

También quiero agradecer a Gary y a Linda de Hollander, mi fiel equipo revisor y de composición tipográfica, y a Amy Zevenbergen por su diseño de portada. Los libros antiguos en la portada son muestras de volúmenes muy usados de nuestro Puritan Resource Center, almacenados en Puritan Reformed Theological Seminary. Agradezco a mi personal en Puritan Reformed Theological Seminary (PRTS) y Reformation Heritage Books, y la Heritage Netherlands Reformed Congregation de Grand Rapids, donde serví como pastor, por su ánimo y paciencia mientras escribo un libro. Doy gracias particularmente a mis colegas del seminario Gerald Bilkes, David Murray, y William VanDoodewaard, y a mis colegas del ministerio Foppe VanderZwaag y Maarten Kuivenhoven.

No podría haber tenido mejores colegas o un mejor personal con quien trabajar.

También agradezco a todos nuestros estudiantes y egresados de PRTS, al igual que de otros seminarios al rededor del mundo, a asistentes de conferencias y a quienes he enseñado teología puritana. Varios de estos capítulos han salido de clases de seminario en mi clase de teología puritana o de ponencias en diferentes países sobre aspectos del pensamiento puritano.

Mi querida y fiel esposa, Mary, es una fuente constante de inspiración. Le agradezco por su dedicación increíble a mí y a mi trabajo. Sin ella, no podría alcanzar ni la mitad de lo que he tenido el privilegio de alcanzar. Estoy agradecido con mis dulces hijos Calvin, Esther y Lydia, cuya amabilidad hacia mí es aleccionadora.

Por encima de todo, estoy agradecido al Dios trino y Salvador, quien se hace cada vez más encantador mientras más envejezco. Ciertamente puedo decir con Samuel Rutherford (1600–1661) que no se cuál persona de la Trinidad amo más, al Padre, al Hijo, o al Espíritu Santo—pero sé que las amo y las necesito a todas. Una cosa que me ha atraído de los puritanos, a quienes he leído por cincuenta y cinco años desde los nueve años de edad, es su

obsesión con el Dios trino. Cada vez más codicio su centralidad trinitaria, como teólogos y también como creyentes en Cristo.

En cuanto a influencias pasadas que despertaron dentro de mí un amor por la lectura de los puritanos, lo debo en su mayoría a mi padre, John Beeke, y sus conversaciones experienciales conmigo, siendo un adolescente. Reforzaban sus libros de bolsillo en su estantería, los cuales devoré. También estoy agradecido con Iain Murray y los libros y conferencias de Banner of Truth Trust; Sinclair B. Ferguson y su pasión por John Owen; y D. Clair Davis y su ánimo mientras estudiaba la perspectiva puritana de la seguridad de la salvación para mi tesis doctoral del Westminster Seminary.

* * *

Yo, Mark Jones, deseo agradecer a una cantidad de personas que han hecho esta obra posible directa o indirectamente. Eruditos que han sido especialmente influyentes en mí incluyen a los profesores Ernestine van der Wall, Michael A. G. Haykin, Richard A. Muller, Willem J. van Asselt y Crawford Gribben. A quienes deseo reconocer mi deuda intelectual.

Los amigos a continuación se destacan como aquellos que me han ayudado con este proyecto de alguna manera: Ruben (y Heidi)

Zartman, D. Patrick Ramsey, Rowland Ward, Benjamin Swinburnson, Ryan Kelly, Jed Schoepp, Paul Walker, Jonathan Bos, Michael Dewalt y Cornelius Ellebogius.

Algunos de los capítulos que escribí fueron escritos en colaboración. Tengo el privilegio de haber escrito en conjunto con dos de mis mentores, Mark Herzer (capítulo 29) y Bob McKelvey (capítulo 51). Me enseñaron en el seminario y en esta vida, siempre serán mis superiores en doctrina y vida. Michael Haykin (capítulo 27), Danny Hyde (capítulo 41), Ryan Kelly (capítulo 39), Gert van den Brink (capítulo 8) y Ted van Raalte (capítulo 45) también escribieron capítulos conmigo. Estoy siendo sutil al decir que los capítulos que escribieron conmigo son mucho mejores de lo que hubieran sido si los hubiera hecho solo. Los lectores se beneficiaran mucho de su erudición, al igual que yo. Gracias, también, a Hunter Powell por toda su ayuda.

Debo mucho a Joel Beeke, mi coautor. Hace varios años nunca habría soñado con escribir una obra tan substancial sobre teología puritana con él. Pero a través de distintas providencias se me ha dado este maravilloso privilegio, y solo espero que mi trabajo no se vea fuera de lugar junto al de él. Es un puritano viviente tanto en aprendizaje como en piedad.

Escribir este libro no ha tomado una pequeña cantidad de tiempo. Estoy profundamente agradecido con mi congregación en Faith Vancouver Presbyterian Church. Algo del tiempo que he invertido en este libro, quizá pudo haberse invertido en ellos. Reconozco voluntariamente sus sacrificios haciendo este proyecto una realidad.

Con el nacimiento de mis gemelos, Thomas y Matthew, en Julio del 2010, me preguntaba si este libro sería publicado alguna vez. Junto con las responsabilidades bastante importantes que ya tenía con mis otros dos hijos del pacto, Katie y Josh, reconozco felizmente la ayuda de mi esposa, Barbara, cuyo amor, paciencia y ánimo son las razones principales, humanamente hablando, por las que este libro se ha completado.

Al Dios trino que me amó con amor eterno, y que continuará amándome para siempre por causa de Jesucristo, me uno al apóstol Pablo en la doxología: “Porque de Él, y por Él, y para Él, son todas las cosas. A Él sea la gloria por los siglos. Amén”. (Ro. 11:36).

—Joel R. Beeke y Mark Jones

Introducción

La palabra “puritano” se originó en los años 1560 como un término despectivo contra los que querían impulsar la reforma en la iglesia de Inglaterra. Mientras que algunos historiadores sociales piensan que el término debe desecharse debido a las distintas formas en las que se usaba durante los siglos dieciséis y diecisiete, los que se identifican a sí mismos como reformados o calvinistas defienden que se continúen usando los términos “puritano” y “puritanismo”.

Este libro es sobre teología puritana. Sus capítulos abordaran diferentes áreas de la teología sistemática del puritanismo. Ya existen excelentes estudios sobre la teología puritana. Algunos se refieren a los puritanos en general¹ y algunos se enfocan en el trabajo de un teólogo puritano en particular.² Sin embargo, hasta la fecha, no ha habido una sola obra que provea un resumen del pensamiento puritano en cuanto a las doctrinas principales de las Escrituras tomadas en cuenta histórica y sistemáticamente.

Esperamos que este libro llene esa brecha. Comenzaremos afirmando lo que cubriremos y lo que no cubriremos.

Los puritanos y el puritanismo

Una de las tareas más difíciles para los historiadores de la iglesia es definir el puritanismo³. No sería una exageración sugerir que una definición completa doblaría la extensión de esta introducción. No obstante, es importante destacar algunos pensamientos.

De acuerdo con John Coffey y Paul C. H. Lim, “el puritanismo era una variedad de protestantes reformados, estaban alineados con las iglesias continentales calvinistas antes que con los luteranos”.⁴ Dicen que el puritanismo era una “variedad distinta y particularmente intensa de protestantismo reformado a comienzos de la era moderna, que se originaron dentro de la iglesia de Inglaterra y eran producto de ese ambiente único y de sus tensiones. Bajo Isabel I, la iglesia de Inglaterra se consideraba ampliamente como iglesia reformada”.⁵ No hay duda de que los teólogos puritanos eran en su mayoría reformados o calvinistas. Aun así, no insistimos en que los puritanos eran exclusivamente reformados. Definir la ortodoxia reformada es complicado, pero los documentos confesionales tales como las Tres Formas de Unidad⁶ y, más pertinente a este libro, los Estándares de Westminster⁷ nos proveen un resumen acertado de la teología reformada.

Richard Baxter (1615-1691) era con toda certeza un puritano, pero no era reformado a la manera de la William Perkins (1558-1602), Thomas Goodwin (1600-1680) y John Owen (1616-1683). Los intensos debates teológicos entre Baxter y Owen revelan que sus diferencias iban más allá de la semántica. Baxter pensó que podía ratificar los Cánones de Dort, pero no tenía la misma simpatía por los documentos de Westminster, que excluían varias de sus perspectivas, notablemente la mayoría eran sobre la justificación y la expiación. Si bien contribuyó con otros ministros en la escritura de *A New Confession of Faith, or the first Principles of the Christian Religion necessary to bee laid as a Foundation by all such as desire to build on unto Perfection* (Una nueva confesión de fe, o, Los principios primordiales de la religión cristiana que necesariamente deben ponerse como fundamento de parte de todos los que desean ser edificados para la perfección) (1654), Baxter no aprobó su forma final. Es más, acusó a Owen, Goodwin y Thomas Manton (1620-1677) de no tener el juicio necesario para una obra como esa.

El puritanismo era más diverso de lo que pudiera parecer desde nuestra posición privilegiada hoy en día. El uso de esta palabra como un término teológico en este libro debe ser entendido cuidadosamente. Baxter no es el único que desafía la clasificación,

también lo hace John Goodwin (1594-1665), arminiano; John Milton (1608-1674), arriano; John Bunyan (1628-1688), bautista y John Eaton (c. 1575-c. 1631), antinominiano; de los cuales todos son a menudo considerados puritanos. Coffey y Lim sugieren que los “bautistas calvinistas, por ejemplo, eran ampliamente considerados como piadosos y ortodoxos y la iglesia nacional puritana de la era Cromwelliana incorporaba algunos bautistas junto a los presbiterianos y los congregacionalistas”.⁸

Sin embargo, la vasta mayoría de los puritanos eran parte de un movimiento teológico llamado ortodoxia reformada.⁹ El parlamento británico sin duda quería que las naciones de fe fueran comprendidas como reformadas y protestantes. El gran plan de la convocatoria de la Asamblea de Westminster tenía la intención de asegurar la “uniformidad de religión” en los tres reinos de Inglaterra, Escocia e Irlanda. Pero eso no quiere decir que los puritanos siempre estuvieron de acuerdo en asuntos teológicos. Sostuvieron debates vivaces sobre varias doctrinas (sin mencionar los asuntos de liturgia y gobierno eclesiástico), como se mostrará en los próximos capítulos.¹⁰ Pero estaban unidos procurando demoler los errores de los católicos romanos semipelagianos, los socinianos antitrinitarios y los arminianos del libre albedrío. Se opusieron a

católicos romanos tales como el predicador jesuita Robert Bellarmine (1542-1621). Rechazaron el socinianismo, particularmente la perspectiva de Laelius (1525-1562) y Faustus (1539-1604) y el Catecismo Racoviano polaco (1605). Lucharon contra los arminianos, especialmente contra sus perspectivas erróneas acerca de la predestinación, la doctrina de Dios, la expiación, la Trinidad y la doctrina de la justificación.¹¹

Además de sus grandes polémicas con los grupos previamente mencionados (y otros), los puritanos dan evidencia de una división cada vez más grande entre los teólogos reformados y luteranos. El luteranismo fue muy influyente a principios de la reforma inglesa, pero como Coffey y Lim lo señalan, los luteranos no eran parte del movimiento puritano. Hay algunas referencias a Martín Lutero (1483-1546) y Philip Melanchthon (1497-1560) en los escritos puritanos, pero generalmente las referencias a la teología luterana son negativas, especialmente en las áreas de cristología y la Cena del Señor. El enorme corpus de Owen tiene una sorprendente ausencia de citas de escritores luteranos, ¡aunque casi pareciera que cita a todos los demás!¹² Los puritanos creían que la adoración luterana retenía demasiadas prácticas anti-bíblicas anteriores a la reforma.¹³ Quizá esa es la razón principal por la cual los luteranos

eran considerados sospechosos teológicamente, a pesar de su contribución y concordancia general en cuanto a la comprensión de la justificación solo por fe.

El puritanismo debe entenderse como un movimiento que procuraba una reforma más avanzada en la iglesia de Inglaterra en conformidad con la Palabra de Dios. Los puritanos fueron exitosos alcanzando este objetivo por un tiempo, como lo evidencia el trabajo realizado por la Asamblea de Westminster, la introducción de la ordenación presbiteriana y el gobierno de la iglesia en varios lugares, la ascensión de puritanos a posiciones de influencia en la iglesia y el estado y en las antiguas universidades de Oxford y Cambridge. Pero el puritanismo recibió un duro golpe como movimiento reformado dentro de las iglesias de Inglaterra, como lo señala Carl Trueman: “En 1622, con el paso del Acta de Uniformidad, aquellos dentro de la iglesia de Inglaterra que deseaban una reforma más completa en sus prácticas y que se encontraban incapaces de aceptar lo que consideraban como aspectos papales del Libro de Oración Común, fueron forzados a tomar una decisión difícil: O se conformaban y renunciaban a las creencias sobre la iglesia a las que se aferraban profundamente, o debían dejar la iglesia en protesta. Cerca de dos mil escogieron la

segunda opción y así el puritanismo hizo su transición a la inconformidad”.¹⁴

¿Qué fue del puritanismo? Una vez Norman Sykes dio este conciso resumen:

El siglo dieciocho fue testigo de un marcado rechazo por el fervor religioso de sus predecesores entre todas las iglesias. Con la ascensión de la casa de Hanover,¹⁵ comenzó una era de moderación, sobriedad y convención. La iglesia establecida estaba salvaguardada por el Acta del Examen y el Acta de Corporación¹⁶; los protestantes disidentes¹⁷, seguros en su tolerancia¹⁸ y bastante divididos por controversias teológicas, se establecieron en una posición de consentimiento pasivo. Políticamente, su organización dentro de los diputados disidentes¹⁹ les permitió preservar el *estatus quo* en materia de tolerancia legal, pero no extenderla; y su aceptación del botín real, el *regium donum*,²⁰ como una contribución anual a sus caridades, constituyó su establecimiento para estar a sus anchas en Sion.²¹

Algunos, como Trueman, sugieren que 1622 fue el fin de la era puritana, puesto que sus intentos de reformar la iglesia de Inglaterra terminaron con la restauración triple de la monarquía, el episcopado histórico y el Libro de Oración Común. Otros, como Skyes, sostienen que la transición del puritanismo a la disidencia protestante vino después de 1689 con el Acta de Tolerancia. Algunos dirían que el puritanismo terminó con la muerte de John Howe (1630-1705), ministro de la iglesia presbiteriana Silver Street en Londres. Cualquiera que sea el año, el puritanismo tenía referencias especiales a problemas del estado y la iglesia, la teología y la adoración en los siglos dieciséis y diecisiete. Después de 1689, todos los grupos de los grandes conflictos de las primeras décadas bajaron sus armas y comenzaron a coexistir pacíficamente, más o menos.

Esto es importante porque aunque Jonathan Edwards (1703-1758) era un puritano en la teología y la piedad y a veces considerado como el último de los puritanos, no era un puritano en el sentido histórico estrictamente. Por lo tanto, este libro no incluye capítulos sobre la teología de Edwards, a pesar de lo fascinante que hubieran sido. Los hombres de la Médula, los separatistas de Escocia, los valiosos “Antiguos de Princeton”, Thomas Chalmers

(1780–1847), Charles Haddon Spurgeon (1834–1892), John Charles Ryle (1816–1900), Martyn Lloyd-Jones (1899–1981), James I. Packer (1929–2020) y otras luminarias, aunque eran profundamente solidarios con los puritanos, no pueden considerarse como puritanos en el sentido en el que lo eran los divinos de Westminster. Si lo fueran, el puritanismo perdería cualquier significado histórico.

Al entender a los puritanos, deberíamos considerar lo que Tom Webster dice sobre las tres características de los puritanos. Dice, en primer lugar, los puritanos tenían una comunión dinámica con Dios que moldeaba sus mentes, afectaba sus emociones y penetraba sus almas. Estaban fundamentados en algo y alguien fuera de sí mismos: el Dios trino de las Escrituras. En segundo lugar, los puritanos abrazaron un sistema compartido de creencias basados en las Escrituras. Hoy nos referimos a este sistema como ortodoxia reformada. En tercer lugar, con base en su experiencia espiritual común y unidad en la fe, los puritanos establecieron una red de relaciones entre los creyentes y los ministros.²² Esta comunidad de hermandad cooperativa nació en la Inglaterra isabelina del siglo dieciséis y se desarrolló en la Inglaterra y Nueva Inglaterra del siglo diecisiete. El carácter distintivo del puritanismo era su objetivo de alcanzar una vida formada por la Palabra de Dios. Los puritanos

estaban comprometidos a escudriñar las Escrituras, organizar y analizar sus descubrimientos y luego, aplicarlos a todas las áreas de la vida. Tenían un enfoque confesional, teológico y trinitario que instaba a la conversión y a la comunión con Dios en la vida personal, familiar, eclesiástica y nacional.

Así que, al llamar puritano a Thomas Goodwin, por ejemplo, estamos diciendo que él era parte de una red espiritual de líderes basados en las creencias reformadas y en la comunión experimental con Dios. Los puritanos como Goodwin se esforzaron por una reforma basada en la Biblia y un avivamiento impulsado por el poder del Espíritu a nivel personal, familiar, eclesiástico y nacional en Inglaterra desde los años 1560 hasta los años 1660. Sus escritos y los escritos de sus contemporáneos, eran sobre “doctrina para la vida”, sosteniendo la creencia, como los presbiterianos americanos señalaron luego, de que “la verdad es importante para la bondad: la gran piedra de toque, es la tendencia a promover la santidad”.²³

En resumen, el movimiento del puritanismo a finales del siglo dieciséis y principios del siglo diecisiete era un tipo de calvinismo vigoroso. Experimentalmente, era caluroso y contagioso; en cuanto al evangelismo, era agresivo, pero delicado; eclesiásticamente, procuraba practicar el señorío de Cristo sobre la fe, la adoración, el

orden de Su cuerpo, la iglesia; políticamente, era activa, balanceada y estaba restringida por la conciencia delante de Dios, con relación al rey, el parlamento y los súbditos.²⁴ J. I. Packer lo dice bien: “El puritanismo era un movimiento santo y evangélico que procuraba implementar su visión de renovación espiritual nacional y personal, en la iglesia, el estado y el hogar; en la educación, el evangelismo y la economía; en el discipulado y la devoción individual, en la aptitud y cuidado pastoral”.²⁵

Objetivo del libro y de los capítulos

Algunos capítulos en este libro se refieren a muchos puritanos, otros a unos pocos y otros a solo uno. Esto es intencional de nuestra parte por una variedad de razones. Los capítulos que hablan de muchos puritanos ofrecen una descripción de algo que puede llamarse “posición puritana” o “consenso puritano”.²⁶ Cuando se habla de solo unos pocos puritanos, podemos hablar del pensamiento de cada autor con mayor detalle, pero también notar diferencias, matices y énfasis en cada autor. Finalmente, los capítulos que se enfocan principalmente en un puritano, aunque en interacción con sus contemporáneos, nos permiten tener una perspectiva bastante completa de cómo pensaba un teólogo en particular a través de una doctrina en particular. Los autores tratados como tema principal de un capítulo son típicamente un reflejo de la teología puritana básica, o en el caso del capítulo sobre el supralapsarianismo cristológico de Thomas Goodwin, una posición que era aceptable dentro de la tradición reformada. En algunos casos, un capítulo dedicado a un solo autor puritano nos permite dar un vistazo más detallado a puritanos que otros han ignorado, tales

como Thomas Manton, Christopher Love (1618-1651) y Stephen Charnock (1628–1680).

Algunos capítulos también interactúan con teólogos de la Europa Continental. Esto también es intencional de nuestra parte. Cualquiera que esté familiarizado con los escritos de los puritanos descubrirá que citaban a cientos de autores de muchas tradiciones distintas y de todos los periodos de la historia eclesiástica. Hemos decidido interactuar con muchos teólogos reformados continentales puesto que los puritanos de los que hablamos se consideraban como parte de un movimiento internacional de ortodoxia reformada. Juan Calvino (1509-1564), Johannes Maccovius (1588–1644), Johannes Cocceius (1603–1669), Francis Turretin (1623–1687), Herman Witsius (1636–1708) y otros son traídos a la mesa frecuentemente para mostrar las similitudes o diferencias ocasionales entre los puritanos y los teólogos reformados de la Europa Continental.

En muchos capítulos, sentimos que solo hemos tocado la superficie. Por ejemplo, intentar dar un resumen del tomo, *The Existence and Attributes of God* (La existencia y los atributos de Dios), de Stephen Charnock en un solo capítulo es casi imposible. Esperamos que estos capítulos ofrezcan un cuadro general y al

mismo tiempo acertado de varias doctrinas, mientras abrimos el apetito de los estudiantes del puritanismo a involucrarse en estudios más detallados de estas doctrinas.

Hemos intentado ser equitativamente completos, pero debemos reconocer que no hemos cubierto todas las áreas de la Teología Puritana.²⁷ Grandes obras de un solo volumen típicamente sufrirán de una falta de anchura y profundidad posible en una obra de varios volúmenes. Sin embargo, casi todas las doctrinas puritanas principales son discutidas y algunos capítulos cubren temas que fácilmente pudieran ser expandidos en un ensayo o una disertación (por ejemplo la visión beatífica o predicación puritana).

En este libro también hemos intentado hacer teología responsable e histórica. Los capítulos están diseñados para dar un cuadro acertado de lo que los puritanos dijeron, no lo que nos hubieran gustado que hubieran dicho. Reconocemos que hubo fortalezas y debilidades en la teología puritana. No hay duda en que la escatología de Thomas Goodwin, tan fascinante como es, tenía muchos problemas. En la última parte de su vida, Goodwin lamentó haberle puesto una fecha al principio del milenio (supuestamente en 1666). Los puritanos no se destacaron en escatología. Los teólogos reformados del siglo veinte y veintiuno le dieron a la iglesia un

reporte más sostenible exegéticamente de cómo entender, por ejemplo, el libro de Apocalipsis. Con esto dicho, creemos que los puritanos no solo estaban en lo cierto, sino que también sobresalieron en la mayoría de las áreas de la teología. Pocos teólogos anteriores a los puritanos pudieron escribir con una precisión teológica como esa y al mismo tiempo aplicar la teología a los corazones y mentes de los que escuchaban sus sermones o leían sus libros. “Doctrina para la vida” era un énfasis constante en los escritos de los puritanos, que casi siempre eran teólogos altamente preparados y también pastores de iglesias. Muchos olvidan que la mayoría de los grandes teólogos que Dios le ha dado a la iglesia también eran pastores y maestros en la iglesia local.

También esperamos que este libro ponga fin a muchas ideas equivocadas sobre los puritanos. Esto explica nuestro énfasis en las fuentes primarias en cada capítulo. Estamos agradecidos de tener literatura secundaria sana sobre los puritanos, pero hasta ahora nos hemos apoyado (por mucho) en documentos primarios de los siglos dieciséis y diecisiete para escribir este libro. Por ejemplo, la crítica de que los puritanos eran legalistas nunca parece desvanecerse.²⁸ Sin embargo, si la gente prestara atención a toda la teología puritana, probablemente se encontrarían pensando esa crítica dos

veces. También esperamos que con este libro podamos desacreditar la supuesta historiografía “Calvino contra los calvinistas”, si en efecto no ha sido ya desacreditada desde hace mucho tiempo. Esperamos que una lectura cuidadosa de los capítulos de este libro te muestren lo que los puritanos realmente dijeron sobre cierta doctrina, lo cual pudiera compararse con lo que otros pudieran pensar o afirmar que dijeron los puritanos.

Este libro concluye con ocho capítulos que muestran una variedad de maneras en las que los puritanos ponían su teología en práctica. Aunque “doctrina para la vida” se encuentra a través de todo el libro (los puritanos no podían escaparse de su “uso” de cada doctrina y mientras exponemos sus creencias nosotros tampoco podemos), consideramos apropiado y acertado que la teología puritana llegue a esa conclusión. J. I. Packer, en la introducción de su excelente obra, *A Quest for Godliness* (La búsqueda de la santidad), comentó que los ensayos en su libro “no son solo historia y teología histórica; tienen en sí mismos como objetivo mínimo, la espiritualidad, más que cualquier otra cosa que haya escrito”.²⁹ Coincidimos con ese sentimiento y oramos que esta obra no solo afecte las mentes sino también los corazones de los lectores. Los puritanos encontrarían esto como un resultado más deseable.

Confiamos que este libro sobre la teología puritana atraiga a diferentes tipos de persona. Los eruditos encontrarán útil este libro, dada nuestra atención a recursos y esfuerzos primarios para reflejar acertadamente lo que los puritanos creían sobre varias doctrinas. Pero el público objetivo no es principalmente académico. Más bien, esperamos que este libro sea atractivo para cristianos laicos, estudiantes de teología, seminaristas y líderes eclesiásticos ordenados tales como pastores, ancianos gobernantes y diáconos. Alcanzar este variado grupo no es fácil, pero hicimos lo mejor que pudimos para elaborar un libro que permita—citando una frase bien conocida—“que los elefantes nadan y que los niños jueguen en el agua”. Casi todas las palabras, frases y oraciones latinas, griegas y hebreas han sido traducidas para el lector. Al final, se nos recuerda el comentario del arzobispo James Ussher (1581–1656) de que se requiere todo nuestro conocimiento para hacer estas cosas simples. Hemos hecho lo mejor para lograr eso.

La mayoría de los capítulos que hemos escrito son originales para este libro. Algunos han sido reimpresos de otras partes y estamos agradecidos por el permiso de varias editoriales de incluirlas aquí; sin embargo, casi en todos los casos hemos editado y vuelto a escribir esos capítulos previamente publicados; en la

mayoría de los casos, considerablemente. También debería señalarse que nos hemos tomado la libertad de modernizar la ortografía en las citas de libros antiguos.

¹ Ver, por ejemplo, Geoffrey Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Ernest Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (1964; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011).

² Ver, por ejemplo, J. I. Packer, *The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology* (Vancouver, B.C.: Regent College, 2000).

³ Sobre esta sección, ver Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999), 82n1; Joel R. Beeke y Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), xiii–xix; Ralph Bronkema, *The Essence of Puritanism* (Goes: Oosterbaan and LeCointre, 1929); Jerald C. Brauer, “Reflections on the Nature of English Puritanism,” *Church History* 23 (1954): 98–109; A. G. Dickens, *The English Reformation* (University Park: Penn State Press, 1991), 313–321; Basil Hall, “Puritanism: The Problem of Definition,” in *Studies in Church History*, ed. G. J. Cumming (London: Nelson, 1965), 2:283–296; Charles H. George, “Puritanism as History and Historiography,” *Past and Present* 41 (1968): 77–104; Richard Mitchell Hawkes, “The Logic of Assurance in English Puritan Theology,” *Westminster Theological Journal* 52 (1990): 247; William Lamont, “Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts,” *Past and Present* 42 (1969): 133–146; Richard Greaves, “The Nature of the Puritan Tradition,” in *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall*, ed. R. Buick Knox (London: Epworth Press, 1977), 255–273; John Morgan, *Godly Learning: Puritan Attitudes towards Reason, Learning, and Education, 1560–1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 9–22; D. M. Lloyd-Jones, “Puritanism and Its

Origins,” in *The Puritans: Their Origins and Successors* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), 237–259; J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Godly Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 21–36; Tae-Hyeun Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan*

⁴ John Coffey and Paul C. H. Lim, *introduction to The Cambridge Companion to Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 2.

⁵ Coffey and Lim, *introduction to Cambridge Companion*, 3.

⁶ Los estándares doctrinales de las iglesias holandesas reformadas y de las denominaciones afines fuera de Holanda: La Confesión de Fe de Bélgica, el Catecismo de Heidelberg y los Cánones de Dort

⁷ Mayor (Confesión de Fe, Catecismo Mayor y Menor) y Menor (Directorio Para la Adoración Pública de Dios, Forma de la Iglesia Presbiteriana y *The Sum of Saving Knowledge*).

⁸ Coffey y Lim, *introduction to Cambridge Companion*, 5.

⁹ Carl Trueman, hablando sobre el Acta de Uniformidad de 1662, a través del cual los puritanos fueron expulsados de la iglesia de Inglaterra, señala que este “garantizaba que la teología reformada que la mayoría de ellos defendía ya no fuera una fuerza significativa en estos tres ámbitos [político, educativo y eclesiástico]” “Puritan Theology as Historical Event: A Linguistic Approach to the Ecumenical Context,” en *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker, 2001), 253. Para una breve discusión sobre la ortodoxia reformada véase, Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 33ff

¹⁰ Sobre este asunto, ver también Michael A. G. Haykin y Mark Jones, eds., *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

¹¹ Ver Aza Goudriaan, “Justification by Faith and the Early Arminian Controversy,” en *Scholasticism Reformed: Essays in Honour of Willem J. van Asselt*, ed. Maarten Wisse, Marcel Sarot y Willemien Otten (Leiden: Brill, 2010), 155–178.

¹² Por cierto, a pesar de todo, él toma una perspectiva “luterana” de la relación del antiguo pacto con el nuevo.

¹³ “Al igual que los reformados, los puritanos creían que la iglesia luterana era demasiado “papal” en su liturgia, su teología sacramental y su gobierno de la iglesia”. Coffey y

Lim, introduction to Cambridge Companion, 2.

¹⁴ Truman, "Puritan Theology as Historical Event," 253.

¹⁵ En 1714 George Louis, elector de Hanover, tomó el trono británico como el rey George I.

¹⁶ Leyes que, hasta 1828, impusieron exámenes religiosos para tener un cargo público, que requerían, *inter alia*, que oficiales y empleados públicos recibieran la Sagrada Comunión anualmente en la iglesia de Inglaterra.

¹⁷ Que pronto serían conocidos simplemente como "inconformistas", e "inconformidad"

¹⁸ En 1689, el Acta de Tolerancia le dio libertad de culto a los protestantes disidentes trinitarios, les permitió reunirse en casas de adoración registradas con las autoridades.

¹⁹ Comenzando en 1732 aproximadamente, cada congregación bautista, congregacional y presbiteriana dentro de un radio de diez millas cerca de Londres designaba diputados para actuar concertadamente como un comité o grupo de acción política para proteger los derechos e intereses de los inconformistas. La revocación del Acta del Examen y el Acta de Corporación fue en su mayoría fruto de su trabajo.

²⁰ Comenzando en 1721, un "regalo real" de los fondos públicos para ayudar a ministros inconformistas necesitados y gauchos viudas, era distribuido por los representantes de las iglesias bautistas, congregacionales y presbiterianas. Fue discontinuado en 1857.

²¹ Norman Sykes, *The English Religious Tradition: Sketches of Its Influence on Church, State, and Society* (London: SCM Press, 1953), 66.

²² Tom Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c. 1620–1643* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 333–335.

²³ "Preliminary Principles," *Form of Government of the Presbyterian Church in the U.S.A.* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1839), Bk. 1, Ch. 1, Sec. 4.

²⁴ Beeke y Pederson, *Meet the Puritans*, xviii–xix.

²⁵ J. I. Packer, "An Anglican to Remember—William Perkins: Puritan Popularizer," St. Antholin's Lectureship Charity Lecture, 1996, 1–2.

²⁶ En los capítulos sobre el pacto de obras y los pactos nuevo y antiguo, por ejemplo, vemos unidad y diversidad.

²⁷ Tampoco hemos introducido mucho del material bibliográfico sobre los autores puritanos expuestos o el material bibliográfico de sus libros re-impresos, puesto que esto ya se ha hecho por Beeke y Pederson, *Meet the Puritans*. Ese volumen cuenta la historia de los cerca de 150 puritanos que han sido re-impresos desde el resurgimiento de la literatura puritana en los años 1950 y provee descripciones cortas de los casi setecientos títulos puritanos re-impresos, sirviendo como un tipo de volumen compañero de este libro.

²⁸ Coffey y Lim parecen implicar que los puritanos eran legalistas: “Y al igual que los reformados, típicamente certificaban la antítesis de Lutero entre la ley y el evangelio, enfatizando el papel de la ley de Dios dentro de la vida cristiana y la comunidad local e intentando recrear Genevas piadosas en Inglaterra y America. Este legalismo provocó una ´reacción antinomiana desde adentro, pero a pesar de que los puritanos rechazaron las ideas de la ortodoxia reformada sobre la ley moral, la predestinación o el bautismo de niños, aún se definían en relación a la tradición reformada.”
Introducción a *Cambridge Companion*, 3.

²⁹ Packer, *A Quest for Godliness*, 16.

Prolegómena

Capítulo 1

Los puritanos sobre la teología natural y sobrenatural

En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó. Todas las cosas me fueron entregadas por Mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar.

— MATEO 11:25-27

El concepto de la revelación natural y sobrenatural no era un tema principal en los escritos de los puritanos, pero no era algo que desconocían.¹ Se escribieron varias obras impresionantes sobre la naturaleza de la revelación, abordando los conceptos de la teología natural y de la revelación sobrenatural. Una hipótesis del pensamiento reformado en general y de los puritanos que se identificaban como teólogos reformados en particular, era la idea de que ningún conocimiento de Dios es posible a menos que venga de Él. Él es la fuente de todo conocimiento y particularmente del conocimiento de Sí mismo. El conocimiento de Dios solo es posible por Su propia revelación.

Para los puritanos, la teología natural estaba estrechamente ligada a la creación de Adán a la semejanza de Dios y, por lo tanto, fue bendecido con una teología natural (*theologia naturalis*) o conocimiento de Dios tanto innato como adquirido por la obra de Dios a su alrededor. Los teólogos puritanos debatían entre ellos sobre si el conocimiento de Dios antes de la caída del hombre era natural o sobrenatural, pero todos estaban de acuerdo en que Adán poseía una teología natural. Después de la caída, la teología natural continuó, pero por causa del pecado, el hombre es incapaz de conocer a Dios apropiadamente. Los ortodoxos protestantes

ciertamente sostuvieron que existe una teología natural en los regenerados (*theologia naturalis regenitorum*) que es útil en el contexto de una vida regenerada, pero la teología natural jugó distintivamente un papel subordinado a la teología sobrenatural (*theologia supernaturalis*) en el contexto de la redención.

Para los teólogos puritanos reformados, la teología sobrenatural tiene en perspectiva la revelación de Dios, que no se limita a las Escrituras, pero sin lugar a dudas las incluye como la Palabra escrita de Dios, particularmente después de la era apostólica, donde toda la revelación especial ha cesado. Los puritanos sostenían que solo a través de Cristo, por medio del Espíritu Santo, se puede llegar al conocimiento de Dios que es suficiente para salvación—de ahí el concepto del doble conocimiento de Dios (*duplex cognitio Dei*)—. La teología natural es suficiente para dejar a los humanos sin excusa (Rom. 1:18-21) pero no puede salvarlos, pues el conocimiento salvador se encuentra solo en Cristo. El conocimiento que Cristo tiene de Dios lo capacita para revelar a Dios; por lo tanto, la revelación sobrenatural tiene un enfoque explícitamente cristocéntrico. Pero como señala John Owen (1616–1683), el Espíritu Santo da el testimonio que permite a los creyentes reconocer y recibir las Escrituras como la Palabra de

Dios. Sin el Espíritu Santo, la Palabra de Dios, a pesar de su naturaleza auto-verificadora, no puede traer al ser humano pecador a la fe y a la salvación. Con este énfasis en Cristo y el Espíritu, teólogos puritanos como John Owen se dedicaron a una teología trinitaria de la revelación sólida.

Por último, la revelación de Dios a través de Cristo tuvo lugar en el contexto del pacto de Dios. La relación de Dios con Sus criaturas siempre ha sido a través de un pacto y, por lo tanto, Su revelación a ellos debe entenderse no solo cristológicamente sino también en el contexto del pacto. Los elementos previamente mencionados no presentan propiamente el cuadro completo, pero sin duda proveen los componentes básicos para entender la teología natural y sobrenatural en el pensamiento de los divinos reformados británicos del siglo diecisiete.

Teología natural

Sin duda los teólogos cristianos no siempre han estado de acuerdo en el tema de la teología natural. No obstante, entre los puritanos, encontramos un acuerdo general en la veracidad y, por lo tanto, en la utilidad de la teología natural si la misma se entiende correctamente. Varias obras de este periodo sobresalen: *Systeme, or Body of Divinity* (Sistema o cuerpo de la divinidad) de Edward Leigh (1654); *Life Eternall* (Vida eterna) de John Preston (1631); *The Living Temple* (El templo viviente) de John Howe (1675); *Natural Theology* (Teología natural) de Matthew Barker (1674) y varios tratados de John Owen, especialmente los que están en la colección de las obras de Owen (*Works*, vols. 4, 5, 17). Además, muchos otros escritores puritanos abordaron el concepto de la teología natural, especialmente Samuel Rutherford, William Twisse, Stephen Charnock y Thomas Goodwin. Varios eruditos han echado un vistazo al concepto de la teología natural de los puritanos, siendo la obra de Sebastian Rehnman la más sobresaliente en su desarrollado análisis de la obra de Owen, *Theologoumena Pantadapa*.² Adicionalmente, la obra de Richard Muller sobre los prolegómenos, la cual incluye una sección sobre la revelación

natural, proporciona una revisión rigurosa de los teólogos reformados de la Europa continental durante el periodo que vino después de la Reforma.³ Los teólogos ortodoxos reformados de la Europa continental prestaron más atención al concepto de la teología natural en sus escritos, lo que en parte explica por qué Rehnman compara frecuentemente a Owen con Amandus Polanus, Francis Turretin y Petrus van Mastricht. De manera similar, la discusión de Muller se enfoca casi en su totalidad en los académicos protestantes de la Europa continental.

Los reformados de la primera generación no siempre estuvieron de acuerdo en cuanto al valor y los límites de la teología natural.⁴ Más adelante, los ortodoxos reformados discutirían los límites de la teología natural con más exactitud que, por ejemplo, Juan Calvino. A menudo, el papel de la teología natural entre los puritanos se desarrollaba en relación a las perspectivas arminianas, papistas y socinianas que estaban en conflicto con la ortodoxia reformada. Por ejemplo, los socinianos sostenían que Dios solo puede demandar de los humanos lo que Él da; aun los paganos pueden ser salvos fuera de Cristo si Él no les es dado.⁵ En respuesta a esto, los puritanos con convicciones teológicas reformadas sostuvieron tenazmente que la teología natural no

puede salvar, pero puede preparar al hombre o a la mujer para la gracia. Matthew Barker (1619–1698) señala que el Evangelio llama a los hombres a creer en Cristo y que el sentido de deidad en el corazón de los hombres puede “despertar e influenciar a los hombres” a creer.⁶ Pero cuando puritanos como Barker desarrollaron su propia teología natural, siempre lo hicieron en el contexto más amplio de su sistema de teología sobrenatural. Por consiguiente, el conocimiento de Dios según John Owen es en parte natural y en parte sobrenatural;⁷ es innato y adquirido. Como Barker sostuvo más adelante, aunque la Escritura se auto-verifica (*autopistos*) y el testimonio del Espíritu Santo en la conciencia del hombre produce confianza en la Palabra de Dios, “aun así, parte de esa fuerza puede tomarse de la luz de la naturaleza”.⁸ Sin embargo, a pesar del hecho de que la teología natural y sobrenatural se refuerzan mutuamente—después de todo, un axioma básico del pensamiento reformado es la creencia de que la gracia no se opone a la naturaleza—ambas deben diferenciarse.

Según Barker, la teología consiste en dos partes: revelación natural y sobrenatural. La primera es el conocimiento de Dios que se puede obtener a través de la creación. Adán fue hecho a la imagen de Dios y, por lo tanto, su conocimiento de Dios vino tanto a través

de la Palabra implantada (τον εμφυτον λογον, Santiago 1:21) como de, “lo que la capacidad de su facultad intelectual pudiera entender a partir de las obras de la creación”, como señala Barker.⁹ Juntas, la Palabra implantada y la revelación de Dios en la creación, llevaron a Adán a conocer y amar a Dios. Con este conocimiento básico de Dios, también conocido como el “sentido de la divinidad” (*sensus divinitatis*), los ortodoxos reformados enseñaron que la teología natural es en parte innata y en parte adquirida.¹⁰

Pero aquí surge una pregunta importante sobre si Adán poseía una revelación sobrenatural antes de la caída. Rehnman señala que Owen es “impreciso al limitar la teología sobrenatural hasta después de la caída puesto que sostiene que originalmente la revelación era en parte sobrenatural y que tenía como propósito aumentar diariamente”.¹¹ Que la teología antes de la caída sea o no en parte natural y en parte sobrenatural, tiene mucho que ver con la manera en la que los diferentes teólogos entendían la naturaleza precisa del pacto de obras, particularmente en lo que respecta al “propósito” de Adán. Aun así, incluso en este punto encontramos algunos problemas.

Algunos teólogos reformados (como Thomas Goodwin [1600–1680]) sostenían que el destino de Adán hubiera sido vivir

continuamente en el Huerto del Edén; no habría sido la recompensa de vivir en el cielo, lo cual solo Cristo podía adquirir. Otros (por ejemplo, Francis Turretin [1623–1687]) creían que el destino sobrenatural de Adán sería una vida en el cielo de acuerdo con los términos del pacto. Aun así, otros (como Owen) permanecieron agnósticos en cuanto a la cuestión.¹² Curiosamente, Goodwin cree que la teología de Adán antes de la caída era completamente natural, lo cual encaja muy bien con su perspectiva de que el destino de Adán no era sobrenatural. Turretin, que de hecho defiende el destino sobrenatural de Adán (si este se hubiera mantenido obediente), también limita la revelación sobrenatural hasta después de la caída. Regresando a la posición de Owen, Rehnman concluye que, para Owen, la teología antes de la caída “no era completamente natural, puesto que desde el principio estaba sujeta a aumentar por medio de más revelación, ya que la revelación especial era necesaria para la obediencia”.¹³ Además, el hecho de que Adán estuviera bajo el pacto de obras, el cual incluía preceptos sacramentales, parece encajar mejor con la idea de que la revelación antes de la caída fue en parte sobrenatural. Owen y Goodwin a menudo discrepaban en puntos doctrinales y cada uno tomó un enfoque diferente en este punto específico. Desde mi

propio punto de vista, el supralapsarianismo cristológico de Goodwin explica por qué él limita la revelación sobrenatural a un periodo post-lapsariano. Para Goodwin, la revelación sobrenatural se centra explícitamente en Cristo y solo Cristo podía merecer un destino sobrenatural con base en la dignidad de Su persona, algo que Adán nunca hubiera podido lograr siendo un hombre “del polvo” en contraste con un hombre “del cielo”, Jesucristo. La posición de Goodwin sobre los límites de la teología natural, que para él se amplía bastante, justifica que haya una discusión más amplia sobre eso a continuación.

Goodwin explica la distinción (“muy utilizada por todas las posturas, tanto de los escolásticos como de nuestros divinos”) entre la justicia natural y la gracia sobrenatural como la diferencia entre el conocimiento de Dios natural en el hombre y el conocimiento de Dios de una manera sobrenatural que va “por encima de la naturaleza”.¹⁴ Goodwin considera estas dos formas de conocer a Dios en el estado de inocencia. Sostiene una perspectiva ortodoxa de la teología natural de Adán, de una manera muy similar a Owen y a Barker. Pero Goodwin también habla de “lo que ha sido otorgado al hombre por encima de este deber natural y *supra exigentiam* [más allá de la necesidad inmediata de la] criatura, más que lo que Dios

tenía que haberle dado al crearlo razonable—eso, digo yo, es sobrenatural y por lo tanto se llama gracia, al ser un regalo gratuito más allá y por encima de lo que convenía que tuviera esa criatura —”.¹⁵ Por lo tanto, que Dios hubiera guardado a Adán de caer en pecado habría estado por encima de lo que convenía a Adán naturalmente. Con estas distinciones en mente, Goodwin sostiene que el medio ordinario de Adán para conocer y disfrutar de Dios estaba en lo natural; su felicidad era felicidad natural. Goodwin describe este conocimiento natural de la siguiente manera:

Teniendo al comienzo un destello de luz y principios y atisbos comunes pero poco claros de las ideas de las cosas sembradas en la mente por la naturaleza, las cuales son luego aprovechadas y ampliadas por la mente a través de la observación, el relacionar y el entender una cosa a partir de otra, hasta que llega a un conocimiento particular, claro, perceptible y perfecto de las cosas que procura conocer (...) Para tal fin, en el momento de la creación, Dios sembró en su mente ideas y principios santos y santificadores, tanto en relación a Su propia naturaleza, qué Dios era Él, como en cuanto a Su

voluntad (...) cuyos principios, por razón rectificada, debían ser aprovechados, aumentados, confirmados, aclarados e ilustrados, por medio de sus observaciones de las criaturas y de las obras de la providencia, al igual que por medio del pacto de obras, hasta que llegara a un conocimiento pleno, claro y perceptible.¹⁶

En este estado, Adán tenía la habilidad natural de conocer la naturaleza de Dios (Sus atributos, tales como Su sabiduría, poder y eternidad) y la voluntad de Dios para el hombre. La forma de hablar de Goodwin encaja perfectamente con la descripción de Muller de la posición ortodoxa reformada básica sobre la teología natural de Adán:

La semilla de la religión (*semen religionis*) o el sentido de la divinidad (*sensus divinitatis; sensus numinis*), no es un conocimiento innato (*cognito innata*) en un sentido platónico, tampoco es un conocimiento infuso (*cognito infusa*) tan ajeno a la mente que, sin el mismo, la mente está vacía, una *tabula rasa*, tampoco es como el tema de

la disciplina de la teología, lo cual es un conocimiento adquirido.¹⁷

Luego, citando a Turretin,¹⁸ Muller muestra que los teólogos reformados enseñaron que la teología natural es en parte innata y en parte adquirida del libro de la creación, lo cual encaja bastante con la cita de Goodwin previamente mencionada.¹⁹ Goodwin afirma que Adán no tenían conocimiento pleno e innato de los atributos de Dios y, por lo tanto, necesitaba aumentar su conocimiento “poco claro e innato” de Dios.²⁰ De manera similar, Adán tenía sembrado en su corazón el conocimiento de la voluntad de Dios, el cual incluía la ley moral. Al ser confrontado con una decisión moral, Adán tenía un sentido innato de qué hacer en cualquier situación que se presentara. Esta ley moral sigue estando en los seres humanos después de la caída, pero se ha reducido a tan solo una sombra, “una falsificación imperfecta”.²¹ Además, de acuerdo con lo que se señaló anteriormente, el conocimiento de Adán mejoró al observar la creación. Con la institución del Sábado, Adán podía contemplar las obras de Dios, lo cual era “el deber principal del Sábado, bajo el pacto de obras” (Sal. 92).²²

En la mente de Goodwin, el hecho de que Adán poseyera o no conocimiento sobrenatural se reduce al tipo de fe—natural o sobrenatural—que se requería de su parte bajo el pacto de obras. Según Goodwin, la fe sobrenatural capacita a los seres humanos para conocer la revelación de Dios por encima de los requisitos de la naturaleza. Por esta razón, la fe es infundida y la mayoría de los divinos se refieren a la fe como un regalo sobrenatural. Adán no solo tenía la “luz innata de la naturaleza”, también “tenía otra ventana y entrada de conocimiento, la revelación de Dios y la comunicación con Dios”.²³ Por esta razón, consciente de que algunos divinos han afirmado que Adán tenía una revelación sobrenatural de Dios, Goodwin procura demostrar que la fe de Adán era natural—a diferencia de la fe que los creyentes reciben en el pacto de gracia—lo cual significa que todo lo que Adán tenía bajo el pacto de obras era teología natural.²⁴

Goodwin reconoce que su posición que “[niega] que Adán tenía un conocimiento sobrenatural de Dios por revelación [parecía] dura y atrevida”.²⁵ Después de todo, Adán habló con Dios y Dios reveló Su voluntad a Adán; suma a esto el sacramento del pacto de obras y, como Owen parece sugerir, ya existen suficientes ingredientes para que en el Huerto del Edén haya una teología sobrenatural

coexistiendo con una teología natural. No obstante, Goodwin insiste en que estos elementos en el pacto de obras pertenecen a la teología natural, puesto que lo que se demandaba que Adán creyera era propio de una fe natural. Al defender su posición, Goodwin revela cuán lejos está dispuesto a presionar los límites de la teología natural desde una perspectiva reformada.

El hombre, incluso en su estado caído, confía y cree en “Uno que es fiel”, lo cual quiere decir que “creer” no es necesariamente un acto sobrenatural. En Edén, la habilidad de Adán de conversar, tanto con Dios como con su esposa, era una capacidad natural. De esta manera, cuando Dios le dijo a Adán lo que exigía de él en el huerto, “lo que sea que fue revelado, no estaba por encima del deber de la naturaleza (...) Pues sabía, a partir de los mimos principios y prescripciones de la naturaleza que Dios era verdadero, fiel y justo en Su palabra”.²⁶ En cuanto a los dos árboles, estos objetos no eran sobrenaturales; más bien, fueron dados a Adán en su propia esfera y él tenía por luz natural, la habilidad natural de discernir que estos árboles prometían vida y le advertían de su mutabilidad. El propósito de todos estos argumentos es demostrar que una fe natural era todo lo que Adán necesitaba para conocer y creer en Dios en el contexto del pacto de obras.

Goodwin entiende que su opinión es un rechazo de la doctrina medieval del “regalo sobreañadido” (*donum superadditum*).²⁷ De hecho, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos,²⁸ Goodwin también rechazaba la idea de la gracia (para ser exactos) en el huerto por su perspectiva de que la recompensa de Adán no incluía su traslado al cielo. Si a Adán se le hubiera prometido la vida eterna en el cielo, habría necesitado fe sobrenatural, pero porque no fue así, una fe sobrenatural habría sido “superflua y sin propósito”.²⁹ Una fe sobrenatural hubiera hecho que Adán anhelara el cielo, pero puesto que el cielo no se le había prometido, tal fe lo habría “hecho miserable”. Aquí Goodwin hace eco de la posición de John Cameron (¿1579?–1625), quien sostuvo que la fe bajo el pacto de la naturaleza debe distinguirse de la fe sobrenatural dada a los elegidos en el pacto de gracia.³⁰ Para Goodwin, aunque no necesariamente para Turretin, una fe natural era compatible con una recompensa que no iba más allá de la promesa de una vida en Edén.

Al final, no hay duda de que los puritanos creían en la teología natural. Si estaban dispuestos o no a plantear que la teología natural coexistió con la teología sobrenatural antes de la caída era algo en lo que no estaban de acuerdo. Owen parecía sugerir que

coexistieron, mientras que Goodwin rechazaba la idea. El desacuerdo en parte surgió por las diferentes ideas entre los puritanos sobre la naturaleza de la recompensa de Adán.

Teología natural después de la caída

Así como los reformados desde los tiempos de Calvino en adelante no siempre estuvieron de acuerdo en los límites de la teología natural antes de la caída, del mismo modo no estuvieron muy de acuerdo con el papel de la teología natural en el estado de pecado.³¹ Sin embargo, había un acuerdo unánime entre los puritanos sobre la continuidad de la teología natural después de la caída en el pecado. Stephen Charnock (1628–1680), en su profunda obra sobre el conocimiento de Dios, señala que el hombre después de la caída “concluye algo acerca Dios, aunque nada acerca de Cristo”.³² Los pecadores por naturaleza, “entenebrecidos por el humo de su corrupción”, son completamente incapaces de borrar el conocimiento de que Dios existe.³³ No solo la noción de Dios implantada, sino también la creación (el mundo visible), actúan sobre los pecadores para hacerlos conscientes de los atributos de Dios, incluso si son percibidos por sus “vistas ciegas y entenebrecidas” (Rom. 1:20).³⁴ Charnock hace una lista de diez atributos de Dios que pueden ser reconocidos por la luz de la naturaleza: (1) el poder de Dios al crear un mundo a partir de la nada; (2) la sabiduría de Dios en el orden, variedad y belleza de la

creación; (3) la bondad de Dios, en la provisión de Dios a Sus criaturas; (4) la inmutabilidad de Dios, pues si Él fuera mutable, no tendría la perfección del sol y de los cuerpos celestes, “en los que no se ha observado cambio”; (5) la eternidad de Dios, pues Él debe existir antes de lo creado en el tiempo; (6) la omnisciencia de Dios, como Creador debe conocer todo lo que ha hecho; (7) la soberanía de Dios, “en la obediencia que Sus criaturas le rinden, guardando Sus distintas órdenes y moviéndose en las esferas en las que los ha puesto”; (8) la espiritualidad de Dios, puesto que Dios no es visible, “y, mientras más espiritual sea cualquier criatura, más pura es”; (9) la suficiencia de Dios, puesto que Él dio inicio a todas las Criaturas, su existencia no era necesaria, lo que significa que Dios no tiene necesidad de ellos y, por último, (10) Su majestad, visible en la gloria de los cielos.³⁵ Charnock concluye que todos estos atributos de Dios pueden conocerse por el hombre pecador al observar el mundo.

Sin embargo, este conocimiento que el hombre tiene de Dios, según Goodwin, es un conocimiento falso (1 Juan 2:3-4). La diferencia entre el conocimiento del regenerado y el del no regenerado es vasto y categórico y, según Goodwin, no simplemente de grados, aunque hay algo de verdad en eso.³⁶

Charnock añade, “por medio de la razón los hombres saben que hay un Dios, pero la misma está tan entenebrecida en el descubrimiento de sus perfecciones que no tiene suficiente luz para llegar a una dependencia fiduciaria de Él”.³⁷ La diferencia entre el conocimiento de Dios del hombre no regenerado y el del hombre regenerado es la diferencia entre el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural de Dios como lo ha revelado en Su Hijo, Jesucristo.³⁸ Los creyentes pueden conocer a Dios verdaderamente por medio de Jesucristo como Mediador, mientras que los incrédulos nunca pueden conocer a Dios verdaderamente separados de la mediación de Cristo.

De manera similar, Charnock sostiene que los humanos caídos solo pueden conocer a Dios por medio del libro de la creación y sin un mediador, de una manera “terrible” [terrorífica]. Como resultado de la transgresión de Adán, él y su posteridad son incapaces tanto de conocer como de disfrutar de Dios. En consecuencia, Dios solo puede ser conocido a través de Jesucristo. Charnock explica: “Por lo tanto, Dios pone sobre Cristo todo Su consejo secreto y esconde en Él todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento, para hacer resplandecer Sus rayos de luz sobre la humanidad a través de Él”.³⁹ En Cristo el Padre se hace visible, pues Él es la imagen del Dios

invisible. La naturaleza divina no puede ser comprendida por lo finito y mucho menos, por criaturas pecadoras finitas. Cómo lo señaló Owen, Dios en Su esencia es incomprensible; las nociones intuitivas de la esencia de Dios son “demasiado maravillosas para nosotros”.⁴⁰ Pero, como sostiene Charnock, la naturaleza divina “resplandece y destella en el rostro de Cristo” puesto que la naturaleza humana, tanto en cuerpo como en alma, es asumida por el Hijo encarnado de Dios.⁴¹ Entonces, sin negar la teología natural, los puritanos hablaron generalmente de las limitaciones de la misma en el contexto de la cristología, particularmente al compararla con la manera en la que el Hijo hace posible el conocimiento de Dios a través de Su encarnación. La teología natural no puede salvar, pero la teología sobrenatural sí. Como lo nota Barker, las obras de la creación no pueden dar a conocer el camino de la redención en Cristo: “En estas obras de la naturaleza, puede que Adán vea a Dios como Creador, pero no como Redentor. Puede que vea poder, sabiduría y bondad infinitas brillando en ellas. Pero no puede ver esa segunda y mejor edición de estos atributos que serían presentados en la obra de la redención”.⁴²

La revelación sobrenatural

En general, puede que los teólogos reformados escolásticos de la Europa continental durante el siglo diecisiete superaran a sus contemporáneos reformados en Gran Bretaña al presentar la naturaleza de la revelación sobrenatural, pero la obra de John Owen sobresale entre los puritanos.⁴³ J. I. Packer sin duda está en lo cierto al señalar que Owen usó el término “comunicación” para “referirse a cada concesión divina de beneficios sobre el hombre”.⁴⁴ Pero, al igual que el enfoque de Packer, el análisis del pensamiento de Owen sobre la revelación sobrenatural a continuación abordará lo que Owen entendía sobre la Palabra de Dios y sobre el papel del Espíritu Santo en la apropiación del hombre del conocimiento del Dios trino. Después de esta discusión viene el estudio de un elemento muy importante en el concepto de la revelación: la fuente de todo verdadero conocimiento de Dios y su contexto divinamente designado, es decir, Cristo y el pacto.

La inspiración de las Escrituras

Tenemos en perspectiva la Palabra de Dios, la cual tiene un significado triple para Owen: “*hypostatikos, endiathetos, y*

prophorikos".⁴⁵ La Palabra hipostática ("personal") tiene una referencia a la persona de Cristo. Los dos últimos términos griegos, encontrados comúnmente en la literatura patrística y usados por Filón de Alejandría, hablan de la Palabra "interna" o "inherente" (*endiathetos*) y de la Palabra "hablada" (*prophorikos*). La *logos prophorikos* es la Biblia, la revelación sobrenatural de Dios, expresada en palabras y cuya escritura fue encargada. La revelación sobrenatural proporciona un terreno objetivo para la iluminación sobrenatural y Owen vincula constantemente el hecho de la revelación divina y el concepto de apropiarse de ella. De la misma forma las Escrituras son "el único medio externo de iluminación divina sobrenatural, porque es el único almacén de toda la revelación divina sobrenatural".⁴⁶ La fe viene de la autoridad y la verdad de Dios en las Escrituras, y el Espíritu Santo testifica de la verdad de la Palabra de Dios porque el Espíritu es verdadero.⁴⁷ El testimonio interno del Espíritu Santo asegura infaliblemente al creyente que las Escrituras son la Palabra de Dios.⁴⁸ La relación entre la Palabra externa de Dios y el testimonio interno del Espíritu Santo necesitan discutirse más ampliamente más adelante, pero un vistazo a la doctrina puritana de la inspiración, con referencia particular a Owen, proporcionará la introducción necesaria al

concepto de la auto-verificación de la Biblia, tanto interna como externamente, y el rol del Espíritu Santo al entender lo que Dios tiene en mente para los creyentes.

Como lo deja claro la Confesión de Fe de Westminster (ver 1.8) “El Antiguo Testamento (...) en hebreo (...) y el Nuevo Testamento en griego (...) fueron inspirados directamente por Dios (...) y por eso son auténticos”.⁴⁹ Incluso al traducirse al Inglés la Biblia sigue siendo la Palabra de Dios. Según Richard Vines (1600–c. 1655) la Palabra de Dios traducida sigue siendo las Escrituras, “pues las Escrituras no están en *cortice verborum* [la cáscara externa de las palabras], sino en el *medulla sensus* [el meollo de lo que significan], el vino que está en este recipiente es el mismo que estaba en aquel. Las traducciones no son más que vasijas o barriles (...) Las *Escrituras expresadas en Español son la Palabra de Dios*”.⁵⁰ De manera similar, Samuel Rutherford (1600–1661) sostiene que ningún autor de ningún libro escribió “la escritura canónica de su propia cabeza;” más bien, las Escrituras fueron escritas por “inspiración inmediata, la cual incluía esencialmente cada sílaba y palabra que los apóstoles y profetas escribirían”.⁵¹ Owen conecta la inspiración de las Escrituras con la obra del Espíritu Santo, quien preparó y elevó las mentes de los diferentes autores de las

Escrituras. El Espíritu “los guio y los hizo actuar al igual que a los *órganos de sus cuerpos*, por medio de los cuales expresaron la revelación que recibieron de Él (...) guio sus lenguas en la declaración de sus revelaciones, al igual que un hombre guía su mano al escribir para expresar sus ideas (...) Pues lo que sea que recibieron por revelación, ellos solo fueron las tuberías por las cuales el agua de la misma fluía, sin la más mínima mezcla con ninguna aleación de sus debilidades”.⁵²

No hay duda en que Owen tenía una alta perspectiva en cuanto a la inspiración de las Escrituras; la Biblia no es nada menos que la revelación de la mente de Dios, la cual, aunque su escritura se encargó a hombres pecaminosos, fue guardada de sus debilidades innatas. Owen profundiza en cómo sucedió esto. Señala que tres cosas coincidieron cuando Dios reveló Su voluntad al hombre mientras ellos escribían las palabras de Dios. En primer lugar, la “inspiración de conocimiento en las mentes de los profetas”; en segundo lugar, la “sugerencia de palabras para que expresaran lo que sus mentes entendieron” y, en tercer lugar, la guía del Espíritu de sus manos “al establecer las palabras sugeridas”.⁵³ Según Owen, si faltara cualquiera de los tres elementos mencionados, las Escrituras no serían divinas e infalibles. Algunos pudieran sugerir

que Owen está presentado una perspectiva demasiado mecánica de la inspiración, pero él también afirma la obra del Espíritu en las mentes de los hombres “no impone una fuerza sobre ellos, ni los hacce actuar de un modo distinto al de sus propias naturalezas”.⁵⁴ De hecho, las palabras que el Espíritu usa con cada autor respectivo son a “las que están acostumbrados a usar, hizo que usaran esas expresiones conocidas para ellos”.⁵⁵ Entonces, aquí Owen resalta la llamada naturaleza “orgánica” de la inspiración, pero quizá no al mismo grado que lo hace Calvino.

Los medios por los cuales Dios se reveló a sí mismo a los autores de las Escrituras han sido considerados por Owen bajo tres encabezados: voces, sueños y visiones, con dos complementos, acciones simbólicas y mutaciones locales. Por medio de voces, Owen muestra que Dios a veces usó una voz articulada, como en el caso de Moisés. Owen argumenta que la “revelación entera dada a Moisés fue hecha a través de voces externas y audibles cuyo sentido quedo grabado en su mente por el Espíritu Santo; pues una voz externa sin una disposición y elevación personal de la mente no es suficiente para dar seguridad y garantía de la verdad al que la recibe”.⁵⁶ Luego, además de Su voz audible, a veces Dios hizo uso de los sueños, que venían por operación inmediata del Espíritu,

confirmando infaliblemente la huella que estos sueños dejaron en las mentes de los hombres (Hch. 2:17), un fenómeno visto especialmente en el Antiguo Testamento. En tercer lugar, Dios se reveló a Sí mismo por medio de visiones capturadas por los sentidos internos y externos de los profetas. Así que, por ejemplo, en cuanto a la revelación externa, a veces quizá vieron ángeles, como Abraham (Gen. 18:1-2). En cuanto a la revelación interna, Isaías vio a Dios sentado en Su trono (Is. 6).⁵⁷ En todos estos diferentes modos de revelación, el Espíritu Santo capacitó fielmente a los profetas para que retuvieran “y declararan infaliblemente, lo que se les representó”.⁵⁸

Como se señaló anteriormente, Owen habla de dos “complementos” de estos distintos medios por los cuales Dios se reveló a los profetas, es decir “acciones simbólicas y mutaciones locales”. Lo primero son las diferentes acciones visibles realizadas por los profetas que eran formas de revelación, tales como Isaías caminando desnudo (Is. 20:1-3) u Oseas casándose con una fornicaria (Os. 1:2). Sorprendentemente, Owen sostiene que ambas acciones estaban en contra de la ley de Dios y que por lo tanto no tuvieron lugar. Más bien, fueron “representadas en visiones”.⁵⁹ Sin embargo, los casos en los que la ley de Dios no fue transgredida,

tales como cuando Ezequiel se acostó sobre su lado izquierdo por 390 días, realmente sucedieron en presencia del pueblo de Dios (Ez. 4:4-5; ver también 12:4-6). Por medio de “mutaciones locales” Owen tenía en mente los eventos en los que los profetas eran transportados de un lugar al otro, como en los momentos registrados en Ezequiel 8:3 y 11:24. Cuando esto pasó, los sentidos de Ezequiel estaban suspendidos y cayó en una especie de trance, una especie de “éxtasis santo” en el que Ezequiel fue llevado de un lugar a otro. Owen se refiere a estas acciones simbólicas y a estas mutaciones locales como accidentes de la profecía, parte de la variedad de revelaciones mencionadas en Hebreos 1:1. Sin embargo, estos distintos modos de revelación cesaron una vez terminado el canon de las Escrituras. Para los creyentes del nuevo pacto, las Escrituras son la única regla para entender la mente de Dios. Como lo menciona Owen, anteriormente era “la palabra hablada la que debía creerse y ahora es la palabra escrita la que debe creerse”.⁶⁰ No obstante, la persona solo se puede entender la mente de Dios si ha recibido la promesa del Espíritu Santo, lo cual trae a colación el importantísimo tema de cómo nos apropiamos de la revelación de Dios.

Apropiación de la Palabra de Dios

La idea de que existe una correspondencia entre Dios y el hombre, entre tanto que el hombre tenga la habilidad de entender la mente de Dios, es axiomática para Owen y, efectivamente, para todos los teólogos reformados. Ciertamente, según la máxima *finitum non capax infiniti* (lo finito no puede contener lo infinito), el hombre no puede comprender a Dios completamente, sino que, como señala Packer, “mientras nuestros pensamientos sobre Él correspondan con lo que Él dice de sí mismo, son verdaderos y constituyen un conocimiento verdadero acerca de Él (...) y Él mismo nos da este conocimiento a través de Su propio testimonio verbal”.⁶¹ Tal conocimiento de Dios a través de las Escrituras es posible a través de la iluminación sobrenatural del Espíritu Santo. Sin embargo, antes de la formación del canon, Owen explica las formas en las cuales Dios se revelaba a Sí mismo por medio de revelaciones externas. Estas revelaciones tenían un propósito doble, es decir, la edificación e instrucción del individuo que recibió la “palabra de Dios” y la edificación e instrucción de la iglesia.⁶² Nuevamente, aquí el papel del Espíritu Santo en estas revelaciones proporciona a Owen la base para distinguir entre la Palabra de Dios y los engaños de Satanás. Las revelaciones de Dios, tales como la

que recibió Abraham, que lo mandaba a sacrificar a su propio hijo, tenían un “poder y una eficacia divina” que aseguraron a Abraham infaliblemente que las palabras venían de Dios.⁶³ No obstante, Dios demandaba de Abraham el ejercicio de su “fe, conciencia, obediencia y razón” para que supiera que efectivamente Dios le había hablado.⁶⁴ Sin embargo, según Owen, este medio de revelación era imperfecto y tenía ciertas desventajas. La revelación comunicada a individuos nunca hubiera podido proveer conocimiento perpetuo de Dios en el mundo. En consecuencia, las Escrituras dieron al mundo la mente y la voluntad de Dios expresada de una forma permanente, así que cuando la ley fue dada, Dios “obligó a la iglesia a usarla *sola*”.⁶⁵ Dios continuó dando revelación adicional a la iglesia, en diferentes momentos y en distintas formas, para que fuera preservada de manera escrita, hasta que “toda la revelación de la mente completa de Dios (...) fue entregada a Jesucristo y perfeccionada por Él” (Heb. 1:1-2). La revelación de Cristo, dada ya sea por Él de forma inmediata o por medio de los apóstoles mediante Su Espíritu, se entregó para que se plasmara en las Escrituras del Nuevo Testamento. Por esta razón (y aquí sobresale la polémica de Owen contra los cuáqueros de sus días los cuales permitían revelación que iba más allá de la Palabra escrita de

Dios)⁶⁶, las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, una vez completadas, se convirtieron en el “*único medio externo de iluminación divina sobrenatural*” para la iglesia.⁶⁷

Volviendo a la discusión sobre la fe sobrenatural, Owen afirma, al igual que Goodwin, que se requiere fe sobrenatural para creer la revelación sobrenatural.⁶⁸ Una fe natural no puede ascender tan alto como para creer infaliblemente en el testimonio de Dios de Sí mismo y particularmente, en la persona y obra de Jesucristo. De esta manera, Owen sostuvo, “si no lo creemos con fe divina y sobrenatural, no lo creeremos”.⁶⁹ Owen concluye que una obra interna y eficaz del Espíritu Santo debe iluminar las mentes de los creyentes para que no solo reconozcan la autoridad divina de las Escrituras, sino que también abracen las verdades contenidas en ella. Goodwin habla de la fe sobrenatural de los elegidos de Dios por medido de la cual el Espíritu Santo da luz y sella en los creyentes la verdad de las Escrituras. De hecho, “el testimonio prevaleciente del Espíritu es la base de toda nuestra fe”.⁷⁰ Que el Espíritu Santo es necesario para creer en la Palabra de Dios muestra que el “más sabio de los filósofos” necesita el testimonio interno del Espíritu igual que la persona “más sencilla e indocta”.⁷¹ Al igual que Calvino, Owen señala la forma doble en la que el Espíritu Santo confirma la

verdad de la Palabra de Dios a la iglesia, es decir, por Su testimonio interno y externo. El testimonio interno del Espíritu persuade a los creyentes de que las Escrituras son realmente las palabras mismas de Dios. Pero el énfasis de Owen en el testimonio externo del Espíritu hace “explícito lo que es implícito en las afirmaciones de Calvino en cuanto al asunto”.⁷²

La autoridad de la Palabra de Dios viene de sí misma como Palabra de Dios. De esta manera, para Owen, la Escritura se verifica a sí misma y tiene una eficacia innata por causa de su Autor. La luz y el poder constituyen la naturaleza auto-verificadora de las Escrituras como la Palabra de Dios. La luz, al igual que Dios y las Escrituras, no requiere prueba de autenticidad. Las Escrituras son consideradas como “luz”, realmente, “un efecto glorioso, brillando (...) una luz iluminadora, comparada con y mejor que la luz del sol”.⁷³ Consecuentemente, la iglesia debe sostener la “luz” ministerialmente y no autoritariamente: en otras palabras, la iglesia “puede *llevar la luz* [pero] *no es la luz*”.⁷⁴ Los que están en la iglesia que no han sido cegados por Satanás, que han sido provistos con una fe sobrenatural por el Espíritu Santo morando en ellos, fácilmente aceptarán lo que venga de las Escrituras como Palabra de Dios, porque como luz, se verifica a sí misma. Owen continua:

“Por esta luz auto-verificadora, digo, las Escrituras se proponen a sí mismas como la Palabra de Dios de una manera tan asombrosa, que cualquiera que las rechaza, se pone a sí mismo en peligro de su ruina eterna”.⁷⁵ El otro aspecto que muestra que las Escrituras son la Palabra misma de Dios es su poder innato. Las Escrituras no son leídas o predicadas como una palabra desnuda, sino como una palabra revestida de poder; la Palabra de Dios produce cambios porque es poderosa (Stg. 1:21; Hch. 20:32; Col. 1:6). Las Escrituras cortan los corazones de los hombres; los juzga y los sentencia; los condena, los convierte, los hace sabios y los consuela; en pocas palabras, su poder para producir cambios en los hombres demuestra que es revelación de Dios.⁷⁶

Volviendo al papel del Espíritu Santo aplicando la Palabra de Dios, Owen explica que el Espíritu no habla a los creyentes a través de un testimonio vocal interno o externo. En otras palabras, el Espíritu no habla a los creyentes “*de* la Palabra, sino *por* la Palabra”.⁷⁷ Cuando el Espíritu y la Palabra se acompañan mutuamente en las mentes y los corazones de los creyentes, la oscuridad natural se dispersa y la resistencia pecaminosa es vencida, para que puedan ver la luz y apoyarse en el poder de la Palabra de Dios. Owen concluye contundentemente: “Quien separe

al Espíritu de la palabra completamente, en el mejor de los casos, ha quemado su Biblia”.⁷⁸

En resumen, cuando el Espíritu Santo asegura al creyente externamente que las Escrituras son la Palabra de Dios, al mismo tiempo el Espíritu los capacita para entender la mente de Dios a través de la iluminación de Su testimonio interno.⁷⁹ Entonces, las Escrituras eran el *principium cognoscendi theologiae* (el fundamento cognitivo para la teología), como es evidente en el primer capítulo de la Confesión de Fe de Westminster. Su propósito principal es registrar la revelación de Dios en Jesucristo, que proclama la voluntad de Dios para nuestra salvación (CFW, P. 24). De esta manera, Dios es conocido solo a través de Jesucristo y por esa razón, los Puritanos, al igual que sus ortodoxos contemporáneos de la Europa continental, siempre fundamentaron la revelación sobrenatural sobre una base explícitamente cristológica.

Cristo es la fuente de conocimiento

Owen habla de Cristo como el “depósito sagrado” de toda la verdad.⁸⁰ De manera similar, Edward Reynolds (1599–1676) reconoce que Cristo es “el centro y resumen de toda la verdad divinamente revelada”.⁸¹ Cristo hace la teología posible, porque Él

es Dios encarnado.⁸² De hecho, Owen hace una distinción entre la teología del Dios-hombre, Jesucristo y la teología de todo lo demás. La teología de Cristo es innata en Él (Col. 2:3) y, de ese modo, esta teología está muy por encima de la de cualquier otro, cuyo conocimiento de Dios debe ser adquirido externamente. No podemos comprender la teología de Cristo, así que, Owen se abstiene de hablar de la teología de “Jesucristo, ‘en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento’ (Col. 2:3), y de aquel conocimiento que tenía y tiene a través de Su unión personal, y de las revelaciones que le fueron dadas por el Padre (Ap. 1:1), y de [la idea] de que toda la plenitud del Espíritu mora en Él sin medida (Jn. 3:34)”.⁸³ Si bien el conocimiento que Cristo tiene de Dios es algo que está completamente más allá de los creyentes, no obstante, Él provee la base ontológica en la gloria de Su persona como el Dios-hombre, para que la revelación pueda ser comunicada de Dios al hombre; Él es el Mediador, no solo en cuanto a la salvación, sino también en cuanto a la comunicación entre Dios y la humanidad caída.⁸⁴

De la misma manera, Charnock afirmó que solo Cristo poseía tal conocimiento; pues Él es el rayo de luz por medio del cual las perfecciones de Dios son manifestadas a los creyentes. De hecho,

Charnock muestra que, “cualquier cosa que tenga que ver con la gloria de Dios (...) es revelado en su totalidad por Cristo”.⁸⁵ Antes de que cualquier hombre pudiera conocer a Dios, Cristo tenía una capacidad única y el privilegio exclusivo de conocer a Dios, para poder darnos a conocer a Dios. Cristo tenía una intimidad con el Padre que ningún hombre común podía afirmar tener (Juan 3:13). Solo Cristo entendió los misterios secretos de Dios desde la eternidad porque, como Charnock señala más adelante, Cristo “estaba interesado solo en ellos”.⁸⁶ Incluso, Cristo fue el “medio del primer descubrimiento de Dios en la creación” (Jn. 1:3-4; Heb. 1:2; Pr. 8:22). Cristo es la sabiduría y el poder de Dios, no solo en la creación, sino también en la redención. Charnock escribe:

Ahora bien, puesto que el Hijo comunicó a todas las criaturas algo de la semejanza de Dios en la creación y siendo que el propósito de la creación es declarar a Dios a la criatura racional, fue totalmente apropiado que el Hijo de Dios hiciera esas declaraciones adicionales, que eran necesarias, acerca de Sí mismo, quien manifestó a Dios al principio en la enmarcación del mundo. Así como la hermosa imagen de la razón en la mente, que aparece al

descubrirse a sí misma en el habla y en las palabras, es la única que puede expresar el sentido, los pensamientos, las ideas, la naturaleza y la postura de la mente de la mejor manera, así también la Palabra esencial de Dios se reviste de carne, viene de Dios para manifestarse a nosotros en la naturaleza y los pensamientos de Dios. Él, que es la palabra de Dios, es el más indicado para manifestar la naturaleza de Dios.⁸⁷

Aparte del Dios-hombre nadie tiene la habilidad de declarar perfectamente la revelación de Dios. Así que el “gran propósito” de la venida de Cristo era revelar a Dios (Mt. 13:35; Jn. 1:18). Esta idea cristológica implicaba para puritanos tales como Charnock, Owen y Goodwin, que las Escrituras dependían de Cristo para su contenido.

Cristo revela a Dios no solo al hombre, sino también a los ángeles. Los ángeles tienen su conocimiento de Dios a través de Cristo, que fue el instrumento de su creación. De hecho, cuando los ángeles vieron a Cristo crucificado en la cruz, abandonado por el Padre, enterrado en la tumba, resucitado de entre los muertos y ascendiendo al cielo, “aprendieron más de Dios y de Su naturaleza, de las profundidades de Su sabiduría, de los tesoros de Su gracia y

del poder de Su ira, que de todas las acciones de Dios en el mundo (...) en los cuatro mil años que existieron”.⁸⁸ En Cristo todos los atributos de Dios son manifestados y glorificados. Puede que la teología natural dé al hombre un conocimiento vago de los atributos de Dios, pero en Cristo los atributos de Dios “brillan” porque tienen la redención en perspectiva. “Cristo es el escenario”, dice Charnock, “donde todos los atributos de Dios actúan su parte”. Existe un profundo sentido en cual el Evangelio revela a Dios de una forma en la que la ley nunca podría hacerlo.⁸⁹

En vista de esto, los ortodoxos protestantes se refieren a la teología de los creyentes en la tierra como “nuestra teología” (*theologia nostra*), la cual ha sido proporcionada o adquirida a través de Cristo. Esta teología revelada es solo teología ectípica (*theologia ectypa*) y por lo tanto es finita, a diferencia de la teología original o arquetípica (*theologia archetypa*), que es el conocimiento infinito de Sí mismo que solo Dios posee. El contenido de la revelación de Dios de Sí mismo se comunica a través de Jesucristo, pero esa comunicación toma lugar en el contexto de un pacto.

Contexto del pacto para el conocimiento de Dios

Dios se reveló a Sí mismo a Adán en el contexto de un pacto (el pacto de obras). Si esto fue verdad en cuanto a Adán en el huerto, ¿cuánto más lo es para los elegidos en el pacto de gracia? Owen diría que toda verdadera teología se fundamenta en un pacto, lo que quiere decir que la teología sobrenatural es mejor entendida en el contexto de un pacto.⁹⁰ La doctrina del pacto era importante para los teólogos reformados en el siglo diecisiete porque les permitía articular la naturaleza relacional de la teología, lo cual es el propósito de la revelación. Como señala Trueman, la doctrina del pacto “permite que haya un puente en el abismo ontológico que existe entre un Creador auto-existente e infinito y una creación finita y dependiente”.⁹¹

En el pacto de gracia, la revelación crece por grados, algo que John Ball (1585–1640) resalta en su famosa obra, *A Treatise of the Covenant of Grace* (1645) (Un tratado sobre el pacto de gracia). Para los puritanos, Cristo era el tema principal de las Escrituras, pero fue revelado en el contexto de los diferentes pactos que se encuentran en la Biblia, incluso en el pacto de obras, en el cual Adán era un tipo de Cristo. En otras palabras, la Palabra hipostática (Cristo) provee el fundamento para la Palabra hablada (*logos prophorikos*) en el contexto de la historia de la redención, cuyo

interés está en la revelación de la gloria de Dios a través de la persona y obra de Su Hijo, Jesucristo.

En el pacto de gracia, Dios revela Su amor y gracia hacia Su pueblo. Pero todas esas verdades son propuestas al pueblo de Dios en los diferentes pactos post-lapsarianos en y a través de Cristo. De hecho, no hay “ningún texto en las Escrituras que nos presente nuestro deber para con Dios que podamos entender de tal manera que lo llevemos a cabo de una manera aceptable, sin una consideración real de Cristo, de quien recibimos exclusivamente la habilidad para realizarlo y en el cual, o a través del cual, es exclusivamente aceptado por Dios”.⁹² Como lo demuestra Owen en sus propios escritos, la revelación fue progresiva de manera similar al pacto, pero, en el nuevo pacto, Dios habla de una manera definitiva y de una manera más gloriosa en la persona de Jesucristo. Trueman señaló acertadamente que hay dos líneas en la perspectiva de Owen sobre las Escrituras como revelación que se relacionan con la doctrina del pacto:

En primer lugar, está la línea vertical de la voluntad de gracia que Dios extiende para salvar, la cual, gracias a la consubstancialidad del Hijo con el Padre y su

participación en el pacto de redención, es revelado en la persona de Jesucristo a través del Espíritu Santo cuya tarea es testificar de la voluntad del Padre revelada en el Hijo. En segundo lugar, está la línea horizontal de la revelación gradual de la voluntad salvífica de Dios en la historia, que comienza en el Huerto del Edén y culmina en el nacimiento, vida y muerte de Cristo.⁹³

Lo que Trueman resalta en estas dos líneas son los diferentes elementos en la revelación de Dios de Sí mismo a la iglesia, el cristocéntrico y el del pacto—siendo el primero el vertical y el segundo el horizontal, el primero proporciona el fundamento para el segundo—. Además, todos los elementos requeridos para la revelación sobrenatural están presentes en el modelo previamente mencionado que contiene elementos de cristología, pneumatología, un trinitarianismo exhaustivo y el el pacto como contexto para entender la mente de Dios.

Conclusión

La doctrina de la revelación entre los puritanos pudiera entenderse como dual, como teología natural y como teología sobrenatural. Dios se revela a Sí mismo en ambas. Los teólogos puritanos no siempre estuvieron de acuerdo en los detalles de la revelación, pero el desacuerdo pudiera haber sido más formal o semántico que real. Desde luego, la teología natural fue comúnmente ratificada entre los puritanos y en la Confesión de Fe de Westminster, la frase “luz de la naturaleza” aparece cinco veces (1.1, 6; 10.4; 20.4; 21.1). Pero todos los divinos estaban conscientes de que la teología natural no era insuficiente para la salvación después de la caída, incluso si, como lo sostuvo Goodwin, la teología natural era suficiente para Adán en el huerto. De este modo, todos los puritanos sostuvieron un conocimiento dual de Dios después de la caída. El conocimiento salvador es sobrenatural y viene a través de Jesucristo, el Mediador. El Hijo revela al Padre a los creyentes por medio del Espíritu para que lleguen a conocer a Dios correctamente, lo cual es imposible lograr a través de la teología natural sola. De ahí la necesidad de la teología natural y la fe sobrenatural, producida por el Espíritu, para creer y obedecer las Escrituras. Las Escrituras separadas del

testimonio interno y externo del Espíritu son inútiles para criaturas pecaminosas, lo cual explica por qué para Owen y los puritanos, la teología natural debía entenderse en términos sobrenaturales; de otro modo, no sería teología. Además, la teología sobrenatural también debe, desde luego, tener un impulso trinitario, lo cual es precisamente lo que encontramos en Owen y en los demás teólogos puritanos principales. Dios se revela a Sí mismo a través de Cristo en las Escrituras por medio del Espíritu Santo—estos incluyen no solo la escritura de la Palabra de Dios, sino también la apropiación de la misma por los creyentes unidos a Cristo por fe—.

¹ Ver el artículo J. V. Fesko y Guy M. Richard, “Natural Theology and the Westminster Confession of Faith,” en *The Westminster Confession into the 21st Century: Essays in Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly*, ed. J. Ligon Duncan (Fearn, Scotland: Mentor, 2003), 3:223–266.

² Ver Sebastian Rehnman, *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2002).

³ Ver Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 2003).

⁴ Muller, *Post-Reformation*, 1:278.

⁵ Owen hace referencias a los errores de los socinianos en su obra, *Theologoumena*. “*Fungum primum hominem et stipitem, vixdum rationis compote fuisse fingunt Sociniani; tanquam Dei, sui, uxoris, aliarumque creaturarum ignarum, deridendum quasi propinant*,” en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 17:40 (1.4.4).

⁶ Matthew Barker, *Natural Theology* (Londres: N. Ranew, 1674), 70.

⁷ Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:27–31 (1.4.1).

⁸ Barker, *Natural Theology*, 68.

⁹ Barker, *Natural Theology*, 4

¹⁰ Según Francis Turretin, “Los ortodoxos (...) enseñan uniformemente que hay una teología natural en parte innata (...) y en parte adquirida”. *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James Dennison Jr., trans. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N. J.: P&R, 1992), 1.3.4.

¹¹ Rehnman, *Divine Discourse*, 79.

¹² Sobre Goodwin, ver *Of the Creatures, and the Condition of their Estate by Creation*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 7:44–69. Sobre Turretin, ver *Institutes*, 8.6.3; cf. 8.3.15. Sobre Owen, ver *Theologoumena*, en *Works*, 17:42 (1.4.7): “*Quo ver. demum spatio temporis decurso, Adamo sub ratione primum Deo frui contigisset, cum id Deus ipse tanquam futurum nunquam per-sciverit, subtilis et periculosa est disceptatio.*”

¹³ Rehnman, *Divine Discourse*, 84. Cf. Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 67–70.

¹⁴ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:44.

¹⁵ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:44.

¹⁶ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:45–46.

¹⁷ Muller, *Post-Reformation*, 1:284.

¹⁸ “De hecho, los ortodoxos enseñaron consistentemente que la teología natural es en parte implantada (*insitam*), puesto que se deriva del libro de la conciencia por medio de las percepciones básicas; en parte adquirida (*acquisitam*), puesto que surge del libro de Criaturas.” Turretin, *Institutes*, 1.3.4.

¹⁹ Muller, *Post-Reformation*, 1:285.

²⁰ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:46.

²¹ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:47.

²² Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:48.

²³ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:54.

²⁴ Goodwin a menudo plantea un fuerte contraste entre el pacto de obras y el pacto de gracia. “Que el mejor conocimiento y disfrute de Adán era inferior y de menor rango, que el conocimiento y comunión con Dios que nosotros disfrutamos en Cristo, a través de la fe, en el estado de la gracia en el que el evangelio nos ha puesto”. Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:43. Además, en respuesta a los papistas, quienes argumentaban que Adán recibió dones sobrenaturales como parte de haber sido hecho a la imagen de Dios, Goodwin contesta de la siguiente manera: “Pero luego, presentan esta ridiculez basada en nuestra aseveración, que lo que es natural no puede perderse y que, lo que fue dado a nosotros y a los ángeles por un acto sobrenatural de Dios, debe ser sobrenatural”. Goodwin responde a esta objeción señalando tres cosas que pertenecen a los hombres y los ángeles. En primer lugar, el alma, una propiedad esencial que, si se quita, significa que el hombre deja de ser hombre. En segundo lugar, los hombres y los ángeles también poseen entendimiento, voluntad y afectos. Estos, de la misma forma, son esenciales para el ser de los hombres y de los ángeles. En tercer lugar, también existen varias tendencias en esas facultades que perfeccionan el alma, “por medio de las cuales puede lograrse y preservarse en felicidad y bendición”. Entre estas está la santidad, en la cual el alma podía ser perfeccionada, mientras que también era responsable de pecado. De esta manera, Goodwin sostiene: “Puesto que no era ni es más que una perfección en el alma o el ángel, que puede, *abesse vel adesse sine subjective interitu*, perderse y cesar sin que cese el sujeto al cual pertenecen.” *Of the Creatures*, en *Works*, 7:33.

²⁵ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:54.

²⁶ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:55.

²⁷ Los teólogos protestantes contrastan el *donum superadditum* con el *donum concreatum* (regalo concreado) o *donum naturale* (regalo natural). Como lo señala Richard Muller: “El argumento protestante era que el *donum gratuitum*, el regalo completamente gratuito, de *iustitia originalis* era parte de la constitución original del hombre y, por lo tanto, era un *donum concreatum*, natural o *intrinsecum* en lugar de ser algo sobreñadido a la constitución original del hombre”. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (1985; repr., Grand Rapids: Baker, 2006), 96.

²⁸ Ver capítulo 14 sobre el pacto de obras en este libro. cf. Richard Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Nueva York: Oxford University

Press, 2003), 183.

²⁹ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:57.

³⁰ Ver Samuel Bolton, *The True Bounds of Christian Freedome.... Whereunto Is Annexed a Discourse of the Learned John Cameron's, Touching the Three-Fold Covenant of God with Man, Faithfully Translated* (Londres: for P. S., 1656), 361–62 (Tesis 14).

³¹ Ver Muller, *Post-Reformation*, 1:300.

³² Stephen Charnock, *The Knowledge of God*, en *The Works of Stephen Charnock* (Edimburgo: James Nichol, 1865), 4:16.

³³ Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:114–15.

³⁴ Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:115.

³⁵ Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:115–16.

³⁶ Thomas Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness before God, in Respect of Sin and Punishment*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 10:159.

³⁷ Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:31.

³⁸ Ver Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:162–63.

³⁹ Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:110–11.

⁴⁰ John Owen, *The Person of Christ*, in *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:65. Ver también Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:39–40.

⁴¹ Charnock, *The Knowledge of God*, en *Works*, 4:112.

⁴² Barker, *Natural Theology*, 111.

⁴³ Uno de los mejores enfoques sobre la doctrina de la revelación de Owen esta en el ensayo de J. I. Packer, “John Owen on Communication from God”, en *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 81–96. Ver también, más recientemente, Carl Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster, 1998), 47–101; Henry M. Knapp, “Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology” (PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2002); y Barry H. Howson,

"The Puritan Hermeneutics of John Owen: A Recommendation," *Westminster Theological Journal* 63, no. 2 (2001): 351–76.

⁴⁴ Packer, *Quest for Godliness*, 82.

⁴⁵ Owen, *Pro Sacris Scripturis*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 16:427.

⁴⁶ Owen, *The Reason of Faith*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 4:12.

⁴⁷ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:72.

⁴⁸ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:61.

⁴⁹ Para un reporte de las perspectivas de los divinos de Westminster sobre la inspiración de las Escrituras, ver el ensayo Richard Muller "Inspired by God—Pure in All Ages': The Doctrine of Scripture in the Westminster Confession," en *Scripture and Worship: Biblical Interpretation and the Directory for Worship*, ed. Richard A. Muller y Rowland S. Ward (Phillipsburg, N. J.: P&R, 2007), 31–58.

⁵⁰ Richard Vines, *The Authours, Nature, and Danger of Haeresie Laid Open in a Sermon Preached before the Honorable House of Commons...* (London: W. Wilson for Abel Roper, 1647), 68–69.

⁵¹ Samuel Rutherford, *The Divine Right of Church Government and Excommunication* (Londres: Printed by John Field for Christopher Meredith, 1646), 66.

⁵² Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 3:134.

⁵³ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:144.

⁵⁴ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works* 3:144. Con "demasiado mecánica" me refiero a los comentarios de Owen en su obra "The Divine Original of the Scripture" (16:299), donde sostiene que los profetas del Antiguo Testamento "no obtuvieron nada por estudio o meditación, leyendo o preguntando (Amos vii. 15). Ya sea que consideremos el *asunto* o la forma de lo que recibieron y enviaron, o el proceso de recibirlo y enviarlo, no eran más que instrumentos musicales, produciendo un sonido según la mano, intención y habilidad del que lo toca". Sobre las perspectivas de Calvino sobre la inspiración ver David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 26–37.

⁵⁵ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:144–45.

- ⁵⁶ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:135.
- ⁵⁷ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:137-38.
- ⁵⁸ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:138.
- ⁵⁹ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:139.
- ⁶⁰ Owen, *The Divine Original of Scripture*, en *Works*, 16:319.
- ⁶¹ Packer, *Quest for Godliness*, 82–83.
- ⁶² Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:8.
- ⁶³ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:8.
- ⁶⁴ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:9.
- ⁶⁵ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:11.
- ⁶⁶ Para un buen y conciso enfoque sobre las polémicas de Owen con los cuáqueros, ver Michael A. G. Haykin, “John Owen and the Challenge of the Quakers,” en *John Owen: The Man and His Theology*, ed. Robert W. Oliver (Phillipsburg, N. J.: P&R, 2002), 131–55. cf. Trueman, *Claims of Truth*, 56–84.
- ⁶⁷ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:12.
- ⁶⁸ Goodwin’s work *Of the Creatures*, en *Works*, vol. 7, muestra principalmente la exaltación de Jesús sobre Adán y la superioridad de la condición del pueblo de Dios en Cristo en comparación con la condición de Adán en Edén.
- ⁶⁹ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:49.
- ⁷⁰ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:92.
- ⁷¹ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:92.
- ⁷² Packer, *Quest for Godliness*, 90. Sobre la obra magistral de Calvino acerca del testimonio interno del Espíritu Santo, ver Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 1.7.5.
- ⁷³ Owen, *The Divine Original of Scripture*, en *Works*, 16:320.
- ⁷⁴ Owen, *The Divine Original of Scripture*, en *Works*, 16:320.
- ⁷⁵ Owen, *The Divine Original of Scripture*, en *Works*, 16:322.
- ⁷⁶ Owen, *The Divine Original of Scripture*, en *Works*, 16:324–25.

- ⁷⁷ Owen, *The Divine Original of Scripture*, en *Works*, 16:326.
- ⁷⁸ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:192.
- ⁷⁹ Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:14. En otro lugar dice: “La obra del Espíritu Santo para este propósito consiste en la iluminación salvadora de la mente y su efecto es una luz sobrenatural, por medio de la cual la mente es renovada: ver Ro. xii. 2; Ef. i. 18, 19, iii. 16–19.” Owen, *The Reason of Faith*, en *Works*, 4:57.
- ⁸⁰ Owen, *The Person of Christ*, en *Works*, 1:79.
- ⁸¹ Edward Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm...* (1656; repr., Londres: Religious Tract Society, 1837), 1.
- ⁸² Ver Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:36 (1.3.2).
- ⁸³ “*Quae de Jesu Christi, in quo absconditi sunt omnes thesauri sapienti. et scientiae, Col. ii.3, theologia, deque scientia illa, quam per unionem personalem habuit, habetque, atque revelationibus ei a Patre datis, Apoc. i. 1., utque in illo habitet omnis plenitudo Spiritus, Joh. iii. 34...*” Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:38 (1.3.6).
- ⁸⁴ Sobre el posible papel del Espíritu Santo como Mediador en el pacto de obras, ver los interesantes comentarios de Willem J. van Asselt sobre las tendencias de Johannes Cocceius en esa dirección, *The Federal Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669) (Leiden: Brill, 2001), 262.
- ⁸⁵ Charnock, *A Discourse of the Knowledge of God in Christ*, en *Works*, 4:131. La segunda parte del libro de Charnock se enfoca más específicamente “en Cristo”; de ahí el ligero cambio de título desde referencias pasadas.
- ⁸⁶ Charnock, *The Knowledge of Christ*, en *Works*, 4:131.
- ⁸⁷ Charnock, *The Knowledge of Christ*, en *Works*, 4:132.
- ⁸⁸ Charnock, *The Knowledge of Christ*, en *Works*, 4:135.
- ⁸⁹ Charnock, *The Knowledge of Christ*, en *Works*, 4:139.
- ⁹⁰ Ver Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:43–44 (1.4.10).
- ⁹¹ Trueman, *John Owen*, 67.
- ⁹² Owen, *The Person of Christ*, en *Works*, 1:82.
- ⁹³ Trueman, *Claims of Truth*, 74.

Capítulo 2

Hermenéutica y exégesis puritana

No podemos hacer nada bien sin gozo, y sin una buena conciencia, la cual es la base del gozo.

— WILLIAM WHITAKER ¹

La consulta y la comparación de las Escrituras son medios excelentes para familiarizarse con la mente y la voluntad de Dios en ellas.

— JOHN OWEN ²

Los teólogos reformados de la Inglaterra Puritana tuvieron que afrontar diversas herejías y errores teológicos. Fundamentalmente,

estos problemas surgieron como resultado de no haber interpretado las Escrituras correctamente. Desde el punto de vista puritano, una interpretación correcta de las Escrituras no solo era cuestión de emplear las herramientas interpretativas adecuadas, sino también de tener y usar las herramientas espirituales correctas, tal como una vida de oración dependiente del Espíritu Santo para recibir iluminación. Del mismo modo, la interpretación sin aplicación era una idea completamente ajena a la mente de los puritanos. Aunque para ellos ambos aspectos eran importantes, este capítulo se enfocará principalmente en lo primero; y en otros capítulos de este libro se abordará lo último.

Recientemente, surgieron buenas fuentes secundarias sobre la hermenéutica puritana.³ Henry Knapp, en su impresionante estudio sobre la metodología exegética de John Owen (1613–1683), refutó la idea de que el siglo diecisiete fue una época de retroceso en cuanto a estudios bíblicos y hermenéutica. Cualquiera que se haya tomado la molestia de leer las obras de los mejores autores puritanos, sabe que eran muy sofisticados en su interpretación de la Biblia. Los puritanos estaban tan lejos de una interpretación irreflexiva y con textos fuera de contexto, que su uso de herramientas hermenéuticas resultó en una cantidad de avances

exegéticos a partir del periodo de la Reforma. Estos teólogos británicos, que tuvieron la ventaja de apoyarse sobre los hombros de sus predecesores, escribieron comentarios impresionantes sobre varios libros de la Biblia. Solo hay que pensar en obras como las de Paul Baynes (1573–1617) sobre Efesios y Colosenses; John Owen sobre Hebreos; Thomas Goodwin (1600–1679) sobre Efesios— aunque se quisiera omitir su comentario sobre Apocalipsis—, y el extenso y profundo comentario sobre Job de Joseph Caryl (1602–1673). Algunos puritanos (por ejemplo, John Bunyan [1628–1688]) cayeron en una alegorización excesiva de las Escrituras, pero sus razones para ello eran principalmente pastorales. Este capítulo examinará algunas de las presuposiciones hermenéuticas más importantes de diversos teólogos puritanos, y también, algunos de los principios exegéticos que usaron al interpretar diversos textos de las Escrituras.

Los dos pactos

La doctrina del pacto jugó un papel importante en la teología puritana. En su hermenéutica bíblica, los puritanos afirmaron dos pactos históricos entre Dios y el hombre; es decir, el pacto de obras y el pacto de gracia. Por supuesto, existen otros pactos en las Escrituras, pero estos dos pactos proveen la estructura básica para entender cómo se relaciona Dios con la humanidad. El pacto de obras hace referencia al hombre en su estado original de inocencia y el pacto de gracia a su estado caído. Estos pactos no son totalmente opuestos, como si no tuviesen nada en común, sin embargo, al mismo tiempo hay diferencias importantes. Se resaltarán algunas de las similitudes y diferencias para mostrar cómo estos dos pactos funcionan como categorías hermenéuticas en el pensamiento puritano.

Un teólogo puritano que escribió ampliamente sobre la doctrina del pacto fue Patrick Gillespie (1617–1675). En su obra *The Ark of the Testament Opened* (1681) (El arca del testamento abierta), dedica varias páginas a explicar las diferencias y similitudes entre el pacto de obras y el de gracia. Primero, considera una cantidad de similitudes entre ambas antes de pasar a una discusión de sus

diferencias. En ambos, Dios fue la causa eficiente, es decir, Él es el autor de ambos pactos. En ambos, la gracia es la causa que los mueve. Algunos puritanos (por ejemplo, Francis Roberts [1609–1675]) no estaban totalmente entusiasmados con el uso de “obras” y “gracia” como las designaciones principales de estos pactos debido a que “en ambos, hay gracia y favor abundantes”.⁴ Gillespie, como todos los reformados ortodoxos de su época, reconoce que en el pacto de obras, la condición era la obediencia y la recompensa resultaba de las obras; aun así, opina Gillespie, “incluso ese pacto era un pacto de gracia”.⁵ La gracia de Dios no solo dio un motivo para el establecimiento del pacto en Edén, sino que Dios también “dotó libremente al hombre con todos los hábitos de la gracia en perfección”.⁶ Además, la recompensa prometida era solo por gracia ya que la obediencia de Adán no podía ganar nada de Dios.

El fin de ambos pactos es la gloria de Dios. En otras palabras, la teología puritana, en conformidad con la tradición reformada, siempre tuvo en mente la gloria de Dios como el fin más importante de todas las acciones divinas. Si la gracia de Dios fue glorificada en el primer pacto, fue mucho más glorificada en la persona de Su Hijo en el segundo pacto, que, por medio de Su eminencia, tiene el privilegio exclusivo del título “pacto de gracia”. En ambos casos,

Dios hace un pacto con el hombre. Más específicamente, en cada pacto hace un pacto con una “persona pública” (Catecismo Mayor, P. 22). El primero, con Adán como cabeza federal, y el segundo, con Cristo como la cabeza federal de los que están incluidos en el pacto de gracia. Adán es la cabeza de su descendencia natural; Cristo la de Su descendencia espiritual—de ahí el término “federalismo—”.⁷

En cada pacto, Dios proporcionó la fuerza o la habilidad a quienes estaban en un pacto con Él, para que pudieran cumplir los requisitos de los pactos. Dios dotó a Adán con un poder o fuerza naturales porque fue hecho a la imagen de Dios. La fuerza de Adán era natural, pero la fuerza dada a la posteridad espiritual de Cristo es sobrenatural, es decir, el poder de la gracia de Dios y del Espíritu Santo. Aunque no había un acuerdo pleno entre los puritanos sobre el papel de la teología natural y sobrenatural, tanto antes como después de la caída, sí había un acuerdo en que, para cumplir los requisitos del pacto de gracia, los pecadores necesitaban la ayuda sobrenatural de Dios.

Estos dos pactos también están de acuerdo en que son eficaces para los fines para los cuales los hizo Dios. El pacto de obras aún es efectivo después de la caída, no porque los pecadores puedan justificarse a sí mismos según los términos dados a Adán,

sino porque aún los maldice y los condena. El pacto de gracia tiene una eficacia que no está presente en el pacto de obras debido a que el Hijo de Dios se pone a Sí mismo bajo un pacto de obras—para algunos, específicamente, el pacto de redención—en lugar de los elegidos. Por esta razón, las promesas del pacto son efectivas para la descendencia de Cristo, porque la persona y obra de Cristo en conjunto proporcionan un fundamento inconmovible sobre el cual reposan las bendiciones del pacto de gracia.⁸

El pacto de obras y el de gracia también demandan lo mismo, es decir, una justicia perfecta que facultaría a una persona para estar de pie ante el tribunal de Dios. Por ejemplo, en el caso de Adán, en el primer pacto, su justicia era verdaderamente suya, pero en el segundo su justicia solo era suya por imputación.

En ambos pactos, los requisitos son establecidos por Dios y no por el hombre. En efecto, generalmente hablando, en los dos pactos tanto la fe como las obras son necesarias. Las obras eran el requisito del primer pacto, pero había fe en Adán, aun si esta era una fe natural, como argumentó Thomas Goodwin. Por otro lado, en el pacto de gracia, la fe en el Mediador es un requisito para la justificación, pero no se excluyen las obras como una condición de este pacto. Las obras funcionan de manera precedente a la

recompensa en el primer pacto, mientras que las obras vienen después de la recompensa en el segundo pacto (la justificación).

Ambos pactos tienen sacramentos como señales y sellos.⁹ Finalmente, Gillespie observa que en ambos pactos los “adherentes necesitaban algo más que gracia habitual para cumplir con los requisitos de los pactos y permanecer en un estado de vida de pacto”.¹⁰ Para permanecer en el Huerto del Edén—por cuánto tiempo y para cuál recompensa fue un debate entre los puritanos—¹¹, Adán necesitaba mucho más que un hábito de gracia; necesitaba “las influencias del Espíritu para que lo confirmaran, lo cual no le fue prometido”.¹² En otras palabras, permanecer en el Huerto del Edén hubiera sido un don de gracia sobrenatural para Adán. Del mismo modo, en el pacto de gracia, los creyentes necesitan la gracia sobrenatural para permanecer en el pacto.

Ahora, Gillespie, dejando atrás las similitudes entre los dos pactos, dirige su atención a sus diferencias, “que son muchas y son sustanciales”.¹³ Ambos pactos están diseñados para promover la gloria de Dios; sin embargo, difieren en cuanto a sus fines particulares.

El primer pacto fue hecho con el hombre en inocencia; debía permanecer en el Huerto del Edén por medio de su obediencia. El

segundo pacto, fue hecho con el hombre pecador a fin de restaurar su primer estado de felicidad. La felicidad original que Adán poseía es muy inferior a la felicidad que los santos disfrutarán bajo el pacto de gracia. En su mayoría, los puritanos afirmaron que los santos, bajo el pacto de gracia, gozan de mayores privilegios que los de Adán en el Huerto del Edén. No solo Gillespie, sino también Thomas Goodwin en su exposición sobre el pacto de obras, hace un énfasis determinado en el estado superior de los creyentes bajo el pacto de gracia, los cuales, gozan de misericordias sobrenaturales en lugar de las obligaciones naturales que Adán tenía bajo el pacto de la naturaleza.¹⁴ Según Gillespie, aquellos que están en el segundo pacto tienen una seguridad de permanencia que Adán nunca tuvo. Un importante argumento a favor de la opinión de Gillespie es que la unión mística y espiritual con Cristo, la cual asegura las bendiciones que Él obtuvo para Su pueblo y que son otorgadas bajo el pacto de gracia, es muy superior a la mera unión moral (es decir, una unión afectiva) que Adán tuvo con Dios.¹⁵ Además, el creyente posee a Dios y a Cristo, quienes moran en los elegidos (Jn. 10:20; Ga. 2:20), un privilegio que Adán no tuvo.

El fin del pacto de obras era la gloria de Dios como Creador, pero en el pacto de gracia, el fin es la gloria de Dios como Redentor.

De esta manera, los atributos de Dios son manifestados más abundantemente en el pacto de gracia, puesto que Su gracia y misericordia resplandecen en la salvación de los hombres. En Jesucristo, los atributos de Dios son glorificados con un “brillo nuevo y glorioso (...) Son mucho más glorificados que lo que fueron o pudieron haber sido por el pacto de obras (Jn. 12:28, 17:4)”.¹⁶

Volviendo al tema de la “fuerza de la perseverancia”, Gillespie observa cómo el pacto de obras dependía más de Adán y de su fuerza natural, mientras que en el pacto de gracia los creyentes dependen mucho más de Dios y de Su gracia. Los mandamientos del primer pacto solo demandaban obras, e incluso la fe que Adán tuvo en el Huerto del Edén se considera una obra; en cambio, en el segundo pacto, la fe es una gracia evangélica —es decir, “la fe se considera como un instrumento, no como un acto misericordioso del alma”—.¹⁷ Habiendo dicho esto, y siempre con una mirada vigilante en el antinomianismo, Gillespie argumenta que todo lo que el pacto de obras demanda, también lo demanda el pacto de gracia (“aunque con fines muy diferentes”). En efecto, en el pacto de gracia hay más requisitos, tales como la conversión, el arrepentimiento, la fe en Cristo, la abnegación, la mortificación y tomar la cruz de Cristo.¹⁸ No obstante, el pacto de obras demanda una obediencia perfecta y

perpetua, mientras que el pacto de gracia permite una obediencia sincera. Por esta razón, al hablar sobre las condiciones de cada pacto, Gillespie dice que, aunque ambos pactos demandan ciertas condiciones, los mismos son opuestos, es decir, que “el pacto de obras se sostuvo por las obras como su condición, pero el pacto de gracia se sostiene por la fe como su condición”¹⁹, particularmente en el ámbito de la justificación: “Pues las obras no son parte de la justicia del segundo pacto, como la fe lo era en el primero; ni es tampoco la fe nuestra justicia en el pacto de gracia, como las obras lo fueron en el primero, sino que ella es solo un instrumento por medio del cual la justicia perfecta es recibida en Cristo”.²⁰ Este tipo de lenguaje cuidadoso era necesario para proteger la doctrina protestante de la justificación solo por fe de las tendencias legalistas neonominianas que se estaban metiendo en la iglesia por la puerta trasera mientras los puritanos combatían ardientemente contra las ideas antinominianas que entraban por la puerta delantera.

Partiendo de esto, Gillespie sugiere que los requisitos del primer pacto no eran un acto cualquiera de obediencia sino más bien actos múltiples de obediencia (es decir, perfecta y perpetua). Sin embargo, en el segundo pacto el acto inicial de una fe viva en Cristo cumple con la condición del pacto. Ciertamente, los creyentes

continuarán ejercitando su “fe viva”, pero tan pronto como creen en Cristo, tienen parte en la vida celestial, lo cual no fue el caso de Adán. La habilidad para cumplir los requisitos del pacto de obras era innata en Adán, pero en el pacto de gracia los requisitos cumplidos por los creyentes no son suyos propiamente (Ef. 2:8; Jn. 15:5).²¹ Al argumentar de esta forma, Gillespie no solo tiene en mente los errores de los antinominianos, que niegan los requisitos del pacto, sino también los de los teólogos arminianos que hacen de la fe una obra.

Al establecer las similitudes y diferencias entre los pactos de obras y gracia, Gillespie proporciona una estructura básica que muestra cómo los teólogos puritanos comprendieron la extensión de la historia bíblica. Solo existen dos medios por los cuales el hombre halla aceptación ante Dios: por obras o por fe. Lo primero era posible en el primer pacto, pero con la entrada del pecado en el mundo, ahora los pecadores deben ir fuera de sí mismos y poner su fe en Aquél que se puso a Sí mismo bajo un pacto de obras, o ser condenados por no poder cumplir por sí mismos los términos del pacto de obras. El trabajo de Gillespie sobresale como un análisis bien desarrollado acerca de cómo los puritanos explicaron su lectura dicotómica de la Biblia. Apreciaron completamente las similitudes

entre los dos pactos al mismo tiempo que insistieron en su diferencia absoluta en cuanto a cómo un pecador puede ser justificado delante de Dios.

El enfoque cristológico

Un principio importante de interpretación usado por los puritanos, y firmemente arraigado en las Escrituras, fue la idea de que toda la Palabra de Dios señala a Cristo. Como John Owen argumentó: cualquiera que lea las Escrituras debe tener siempre en mente este principio fundamental:

Que la revelación y doctrina de la persona de Cristo y Su oficio, es el fundamento sobre el cual se edificaron y cumplieron todas las enseñanzas de los apóstoles y los profetas (...) Por lo tanto, tales revelaciones de la persona y gloria de Cristo están escondidas en las Escrituras, desde el principio hasta el final, a medida que ejercitan la fe y contemplación de los creyentes en este mundo y nunca, durante esta vida, serán completamente descubiertas o entendidas.²²

Owen explica que, debido a que Cristo no está simplemente en un lugar de las Escrituras, sino en cada página, los creyentes nunca entenderán completamente durante sus vidas terrenales todo lo que

la Biblia dice sobre Él y Su obra; pero definitivamente deben hacer su mejor esfuerzo.

Thomas Adams (1583–1652) dice que Cristo es la “suma total de la Biblia; profetizado, simbolizado, prefigurado, exhibido, revelado, encontrado en cada página y casi en cada línea (...) Cristo es el punto principal, el centro al que todas estas líneas se refieren”.²³ De manera similar, al comentar sobre cómo Cristo es el objetivo de las Escrituras, Richard Sibbes dice: “Cristo es la perla de la sortija; el objeto; el centro donde todas esas líneas culminan. Quita a Cristo, ¿y qué queda?—Por lo tanto, en todas las Escrituras, veamos a Cristo; solo a Cristo—”.²⁴ Isaac Ambrose (1604–1664) afirma que antes de Su encarnación, Cristo fue revelado en “ceremonias, ritos, figuras, tipos, promesas, [y] pactos”.²⁵ Ambrose, como la mayoría de sus predecesores y contemporáneos puritanos, entiende la historia de la redención no solo en términos del pacto, sino también cristológicamente. En cada dispensación de la revelación de Dios a Su pueblo, más y más de Cristo fue revelado a través de los diferentes medios mencionados por Ambrose. Así que, al leer el Antiguo Testamento, debe haber un fin en mente: discernir la revelación progresiva de Jesucristo encontrada en cada página de las Escrituras. Esto en parte explica por qué los puritanos insistieron

en leer Cantares como una alegoría que resalta la comunión de Cristo con Su iglesia.²⁶

Puesto que Cristo, como Dios-hombre, hace posible Su revelación a criaturas pecadoras y finitas, se convierte también en el fundamento y centro de la Biblia. Cristo es, por así decirlo, el *fundamentum Scripturae* (el principio básico de las Escrituras). Sin embargo, los teólogos reformados no han estado de acuerdo en cómo Cristo funge como el *scopos Scripturae* (el objeto al cual señalan las Escrituras). Comparemos, por ejemplo, la exégesis de Juan Calvino del Salmo 8 con la exégesis más rigurosa y cristocéntrica de Johannes Cocceius (1603–1669) del mismo Salmo.²⁷ Los puritanos se inclinaron más al método de Cocceius que al de Calvino, a pesar de la fama de Calvino en la Inglaterra del siglo diecisiete.²⁸ La teología puritana del pacto exigía una lectura cristológica más explícita del Antiguo Testamento, haciendo uso de la tipología o incluso la alegoría.²⁹ Como Richard Muller observa, “La teología federal, tal cual como la enseñó Cocceius y sus seguidores, era mucho más abierta a una exégesis tipológica y alegórica que otras variantes del pensamiento reformado y por lo tanto, con más inclinación a recurrir a lecturas cristológicas del Antiguo Testamento”.³⁰ Lo mismo puede ser dicho sobre los puritanos

británicos. Después de ver los principios hermenéuticos de la teología de pacto y a Cristo como el *fundamentum Scripturae*, nos enfocaremos ahora en las herramientas exegéticas más específicas usadas por los puritanos para interpretar las Escrituras.

***Sensus literalis* (el sentido literal)**

La Confesión de Fe de Westminster tiene algunos puntos importantes sobre la interpretación de las Escrituras, incluyendo el capítulo 1, artículo 9: “La regla infalible de interpretación de las Escrituras son ellas mismas; y por consiguiente, cuando hay dificultad respecto al sentido verdadero y pleno de un pasaje cualquiera (sentido que no es múltiple, sino único) éste debe buscarse y establecerse con la ayuda de otros pasajes que hablen con más claridad”. Detrás de las palabras de la Confesión de Fe de Westminster está el rechazo protestante al método exegético y medieval conocido como *quadriga*, o “el sentido cuádruple”. Edward Leigh (1603–1671) observa que, desde este punto de vista, el sentido literal es “el que se entiende inmediatamente a partir de las palabras”, que a su vez se une al “sentido espiritual”, el cual se divide en alegórico, tropológico y analógico.³¹ De igual manera, William Perkins (1558–1602) lanza varios ataques polémicos contra la iglesia de Roma por el uso de la *quadriga*. Observa cómo aquellos que usan esta herramienta interpretan el ofrecimiento de pan y vino de Melquisedec a Abraham (Gn. 14:18): “El sentido literal es que el Rey de Salem fortaleció a los soldados de Abraham

agotados por el viaje con la comida que trajo. El alegórico es que el sacerdote ofrece a Cristo en la misa. El tropológico es que debe darse algo a los pobres. El analógico es que Cristo, de manera similar, es el pan de vida de los creyentes”.³² Sin embargo, Perkins afirma tajantemente que tal método de interpretación “debe ser refutado y rechazado [ya que] hay solo un sentido y el mismo es literal”.³³ Un texto puede requerir una interpretación alegórica solo si literalmente es una alegoría, pero los teólogos no pueden acudir al texto con el método cuádruple como su principio básico de interpretación bíblica. Las Escrituras mismas deben determinar cómo se interpretan.

Del mismo modo, Leigh afirma que en las Escrituras se encuentran alegorías, anagogías, y tropologías. “Sin embargo”, comenta Leigh, “estos no son sentidos múltiples de las Escrituras, sino aspectos diferentes de un mismo sentido”.³⁴ Por lo tanto, Leigh afirma que las Escrituras a menudo tienen dos sentidos, “a uno de ellos los divinos contemporáneos lo denominan literal, gramático o histórico, y al otro, místico o espiritual”.³⁵ Thomas Goodwin, quien afirma el *sensus literalis*, proporciona un ejemplo en sus comentarios sobre Mateo 26:29 (“Y os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba

de nuevo con vosotros en el reino de mi Padre”): “Es cierto, que este texto puede interpretarse en un sentido místico, pero no hay razón para no interpretarlo literalmente”.³⁶ En otras palabras, el sentido único del pasaje siempre debe afirmarse, incluso si un conjunto amplio de aplicaciones se pueden extraer o inferir a partir sentido literal del texto.

Los puritanos son famosos por su interpretación alegórica del Cantar de los Cantares. Aunque de vez en cuando algunos cayeron en una alegorización excesiva, por lo general, los puritanos rechazaron los métodos alegóricos para interpretar las Escrituras.³⁷ Goodwin, por ejemplo, al usar los Salmos 49 y 149 como pruebas de una era milenial, argumenta que “si abusamos de los sentidos alegóricos, podemos torcer cualquier texto de las Escrituras, pero si podemos entenderlos literalmente, ¿por qué no lo haríamos?”³⁸ No obstante, hay algunas circunstancias en las que para interpretar un pasaje o libro de forma literal, el lector debe interpretarlo alegóricamente. James Durham (c.1622–1658), en su comentario sobre el Cantar de los Cantares, afirma su significado literal (“el sentido único”), pero también observa que

el significado literal no es tan claro a simple vista como lo es en los libros históricos u otros no figurativos, sino que lo que quiso decirse especial y espiritualmente por medio de su lenguaje alegórico y figurativo, es el significado literal de Cantares. Por lo que su sentido literal es mediato, representando su significado, no inmediatamente desde las palabras, sino mediatamente desde su objetivo, es decir, la intención del Espíritu, la cual está escondida bajo las figuras y alegorías aquí usadas. Pues el sentido literal (...) es aquel que, con palabras ya sean literales o figurativas, fluye de las Escrituras como lo quiso el Espíritu, y que debe entenderse a partir de la expresión total y aplicarse a la misma, como se hace claramente en la exposición de parábolas, alegorías y escrituras figurativas; y sería tan inapropiado y absurdo negar el sentido figurativo (aunque literal) de estas, como lo sería imponer exposiciones figurativas sobre escrituras claras, las cuales deben entenderse literalmente.³⁹

Durham, no queriendo alejarse de la enseñanza de la Confesión de Fe de Westminster (1.9), argumenta que afirmar el significado literal de Cantares es igual que afirmarlo como una alegoría—desde luego, la alegoría es la comunión de Cristo con los creyentes—.

Tipología

El uso de la tipología fue prominente en la teología puritana, especialmente en lo que respecta a su importancia para la hermenéutica de pacto y el deseo de entender la Biblia como un libro acerca de la persona y obra de Jesucristo. Henry Knapp, en su estudio sobre Owen, define la tipología como “un método de interpretación por el cual se explican sucesos, personas y costumbres del Antiguo Testamento como prefiguraciones de la persona y ministerio del Mesías y Su pueblo del pacto”.⁴⁰ En el pensamiento puritano, esto no significaba un rechazo del método literal de interpretación. El significado tipológico era un componente necesario para entender el texto literal, de modo que interpretar un texto literalmente era interpretarlo tipológicamente. Además, no debe confundirse la tipología con la alegoría. James Durham menciona algunas de las diferencias entre estas dos formas de interpretar las Escrituras.

En primer lugar, los tipos presuponen que hubo historia. Por ejemplo, Jonás, quien fue un tipo de Cristo (Mt. 12:40), realmente estuvo en el vientre de un gran pez durante tres días. Sin embargo, las alegorías no requieren de una base histórica firme como los

tipos.⁴¹ En segundo lugar, los tipos tienen que ver con comparaciones de hechos (por ejemplo, Jonás con Cristo), mientras que las alegorías “tienen que ver con palabras, declaraciones, y doctrinas de fe y conducta”.⁴² Los tipos hacen comparaciones entre personas y hechos del Antiguo Testamento y personas y hechos del Nuevo Testamento, mientras que las alegorías no tienen tal limitación. De manera similar, los tipos pueden ser aplicados solo a algunas cosas, tales como personas y eventos (por ejemplo, Cristo y la expansión del Evangelio), pero las alegorías “tienen que ver con todo lo que pertenece a doctrina o a la instrucción en la fe y la piedad o a la práctica para vivir disciplinadamente”.⁴³ Por estas razones, las alegorías son mas comprehensivas en alcance que las tipologías.

Thomas Goodwin hizo un uso amplio de tipologías en su teología. Trabajó bajo la regla general de que “lo que se atribuye a la sombra de su tipo, debe atribuirse a su sustancia más divina y supereminente. Puesto que si personas tan excelsas en sus excelencias más altas eran solo sus tipos, ¿cuánto más excelso no es Él, siendo una persona tan divina?”.⁴⁴ Por lo tanto, la interpretación apostólica del Antiguo Testamento muestra que “cualquier excelencia eminente y extraordinaria encontrada entre

sus ancestros más famosos del Antiguo Testamento o en la ley ceremonial, prefiguraba al Mesías que vendría, siendo Él la perfección y el meollo de ellos”.⁴⁵ Los tipos de Cristo en el Antiguo Testamento incluyen a David, Salomón, José, Noé, Sansón, Melquisedec, y, especialmente Adán, quien fue el “tipo más eminente de Cristo”.⁴⁶ Con respecto a Adán, Goodwin argumenta que dado a que éste era un tipo de Cristo, otros elementos entran en la ecuación:

La caída de Adán, como sabemos, fue en un huerto; Satanás lo atacó y lo venció, dejándolo a él y a toda la humanidad cautivos al pecado y la muerte. Luego Dios preparó el lugar donde el gran redentor de la humanidad, el segundo Adán, debía enfrentarse con la ira de Su Padre y allí debía ser atado y llevado cautivo como Adán lo fue (...) Puesto que por una tentación que entró por el oído de un hombre el mundo fue condenado, los hombres serán salvos por medio de oír la Palabra de Dios. ‘Con el sudor de tu rostro comerás el pan’, esta fue parte de la maldición de Adán y por eso Cristo sudó gotas de sangre. Fue esa maldición la que lo causó. ‘La tierra te producirá

espinos', por eso Cristo fue crucificado con una corona de espinas. Adán desobedeció en un huerto y por eso buena parte de la obediencia activa y pasiva de Cristo fue también en un huerto. En última instancia, así como el comienzo de su humillación fue en un huerto, así lo fue en su final. Aunque no fue enterrado en este huerto, aún así fue enterrado en otro. De esta manera, el tipo y el tipificado se relacionan el uno con el otro.⁴⁷

No solo las personas, sino también las circunstancias, le son útiles a Goodwin para confirmar la relación típica entre Adán y Cristo. En 1 Corintios 15, el paralelo explícito entre los dos Adanes abre otros paralelos. Tan llenos estaban los puritanos de Cristo—Thomas Goodwin es un buen ejemplo de ello—que la tipología no era un aspecto secundario de la hermenéutica puritana, sino más bien un principio más importante detrás de su lectura cristológica del Antiguo Testamento.

La analogía de la fe

Volviendo nuevamente a la Confesión de Fe de Westminster, encontramos otro principio importante de interpretación en el capítulo 1, artículo 9; es decir, que las Escrituras se interpretan a sí mismas, de modo que “cuando existe una duda con respecto al sentido verdadero y pleno de un pasaje cualquiera (...) éste debe escudriñarse e investigarse con la ayuda de otros pasajes que hablan con más claridad”. La analogía de la fe (*analogia fidei*) resultó del hecho de que la Biblia es la Palabra de Dios y, por lo tanto, posee una consistencia y unidad intrínsecas. Es decir, las Escrituras no se contradicen a sí mismas. Por esa razón, la analogía de la fe fue un aspecto crucial de la hermenéutica y el método exegético puritanos. En cuanto al concepto de la unidad de las Escrituras, Knapp explica que la analogía de la fe “no dictó la interpretación de ningún texto en particular; lo que hizo fue limitar las opciones que el exegeta podía considerar como explicaciones apropiadas de un pasaje”.⁴⁸ Según John Owen, en la búsqueda de la verdad, los cristianos deben tomar en cuenta la analogía de la fe, porque la Biblia posee una “armonía, una conformidad y una proporción en todo su sistema de fe y creencias.”⁴⁹ Así que, además

de limitarle las opciones disponibles al exegeta, la analogía de la fe mantiene la consistencia interna de las Escrituras, las cuales no se contradicen.

La analogía de la fe difiere de la analogía de las Escrituras (*analogia Scripturae*) en que la analogía de la fe es un principio a través del cual un teólogo usa el “sentido general del significado de las Escrituras, construido a partir de los *loci* [pasajes] claros e inequívocos, como la base para interpretar textos poco claros o ambiguos”.⁵⁰ Sin embargo, la analogía de las Escrituras tiene como fin, más específicamente, la interpretación de textos poco claros comparándolos con pasajes más claros que se relacionan con el tema del texto en cuestión. John Flavel (1628–1691), al afirmar las verdades básicas de la analogía de la fe y la analogía de las Escrituras, sostiene que los cristianos no deben interpretar un texto que no encuadre con la “proporción de fe”; en otras palabras, que los intérpretes no pueden “tomarse la libertad de arrancar un texto del conjunto de la verdad al que pertenece, e imponerle una interpretación propia que sea incongruente y disonante con otros textos de las Escrituras”.⁵¹ Por esta razón, pasajes como Santiago 2:24 y Juan 14:28 deben compararse con otros textos de las Escrituras a fin de evitar las herejías de los papistas y socinianos.

Flavel, en contra de los antipaidobautistas, argumenta que debido a que “santo” se usa alrededor de quinientas veces para referirse a la consagración a Dios, “por lo tanto, hacer que solo en ese lugar se refiera a legitimación, es un forcejeo audaz y atrevido sobre las Escrituras”.⁵²

Thankful Owen (1620—1681) y James Baron (1649—1683), en el prefacio al comentario de Goodwin sobre Efesios, alertan al lector de que “si en algún momento se desvía del camino, lo hace con un debido respeto a la analogía de la fe, y con una devoción justa por la religión reformada”.⁵³ Goodwin interactuaba constantemente con teólogos de varias tradiciones de siglos diferentes, y en su exposición sobre Efesios 1:5 considera si Dios el Padre predestinó a los elegidos para Sí mismo o para Cristo. Goodwin admite que inicialmente argumentó que Dios predestinó los elegidos para Cristo como parte de la gloria mediadora de Cristo. Sin embargo, Goodwin muestra un cambio de opinión, y al hacerlo revela no solo su adherencia a la analogía de la fe, sino también a su método interpretativo de entender los pasajes en su sentido más amplio, que pueden ser múltiples “sentidos”. Hablando sobre la palabra griega *eis auton*, escribe:

Viendo que la palabra griega, con una variación en su fonética, puede entenderse indistintamente como “a Sí mismo”, por ende refiriéndose a Dios el Padre, y encontrando que las Escrituras frecuentemente expresan nuestra elección como una elección de Dios por y para Sí mismo, como encontré cuando por fin entendí la doctrina de la elección (basado en Romanos 11:4-6), y que había tanto contenido y un asunto tan grande comprendido en esa expresión, que he sido movido a aceptar esa interpretación, habiendo tenido siempre como regla para interpretar las Escrituras el entender sus oraciones y palabras en el sentido más amplio y, también, en dos o más sentidos, que concuerden con el contexto y el principio de la analogía de la fe”.⁵⁴

Goodwin está entendiendo el texto en lo que él cree que es su sentido más amplio, incluso si esto significa “dos sentidos”, en los cuales no solo son los elegidos predestinados para Cristo sino también para Dios. Algunos pudieran argumentar que Goodwin en este caso se aparta del principio de “un sentido único”, pero ese “sentido único”, en este contexto y con base en la analogía de la fe,

significa que “para Sí mismo” se refiere tanto a Cristo como al Padre. Lo que esto demuestra, entre otras cosas, es cómo varios elementos de interpretación trabajan en conjunto como parte de un elaborado método hermenéutico y exegético usado por Goodwin.

Una buena y necesaria consecuencia

El capítulo 1 de la Confesión de Fe de Westminster continúa con el tema de la interpretación bíblica en su artículo 6 observando que “el consejo completo de Dios tocante a todas las cosas necesarias para su propia gloria y para la salvación, fe y vida del hombre, o está expresamente expuesto en las Escrituras, o se puede deducir de ellas por buena y necesaria consecuencia”.⁵⁵ La última frase —por buena y necesaria consecuencia—ha sido una herramienta exegética muy importante para los teólogos reformados desde el periodo de la reforma. Intencionalmente, la Confesión Bautista de Londres (1677/1689) omite la frase “en las Escrituras, o se puede deducir de ellas por buena y necesaria consecuencia” y la reemplaza con “o necesariamente contenido en las Sagradas Escrituras”, lo cual tiene una relación directa con su rechazo del paidobautismo. Para los teólogos reformados, incluyendo los divinos de Westminster, la doctrina del pacto prelapsario de obras fue resultado de “una buena y necesaria consecuencia”. Ningún texto aislado de las Escrituras fue usado para probar el pacto de obras, sino que basados en toda la evidencia bíblica, los divinos puritanos concluyeron que “el pacto de obras” y otras designaciones como

estas (por ejemplo, pacto de la naturaleza) describen más acertadamente el contexto de Adán en Génesis 2.

George Gillespie (1613—1648) profundiza más en el principio de interpretación anteriormente mencionado al disputar contra varias tradiciones teológicas, tales como los papistas, los arminianos y los socinianos, los cuales o hicieron un mal uso de este principio o lo ignoraron. Por ejemplo, de acuerdo a Gillespie, los arminianos “no aceptan evidencias de la Biblia, sino textos claros y explícitos, o consecuencias *nulli non obvie* (a las que nadie se opone) que tampoco son, ni pueden ser contradichas por ningún hombre *rationis compos* (capaz de razonar)”.⁵⁶ Se requería un grado mayor de sofisticación para refutar los diversos errores del papismo, de modo que el punto de vista arminiano de “una buena y necesaria consecuencia” no proporcionó una protección adecuada contra el error y la herejía. Por consiguiente, una consecuencia necesaria, y no un texto explícito, demostrará que las mujeres pueden participar en la Cena del Señor y que los infantes deben ser bautizados.

Con respecto a la práctica del paidobautismo, los teólogos reformados usaron el principio de interpretación de una buena y necesaria consecuencia en relación con sus otros métodos exegéticos y hermenéuticos. Como la estructura doble del pacto

deja en claro—estructura que incluso “tricotomistas” como Goodwin y Owen abrazaron—, existe una unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, siendo la designación teológica “el pacto de gracia” la más usada por los teólogos puritanos para describir el plan de redención divino que comienza en Génesis 3 y culmina con el juicio final. Hermenéuticamente hablando, los teólogos que defendieron el paidobautismo pusieron un gran énfasis en el pacto abrahámico y en su aún vigente significado para la nueva era del pacto. En conformidad con esto, Flavel, cuyas controversias con antipaidobautistas como Philip Cary (d.1710) son bien conocidas, argumenta que los dos Testamentos se explican entre sí. Concretamente, los cristianos no deben “desestimar o rechazar un texto del Antiguo Testamento como incapaz de aclarar y establecer en el Nuevo Testamento un asunto de fe o piedad”.⁵⁷ En otras palabras, comprender toda la Ley (es decir, la Biblia) sirve para entender el sentido de una ley en particular (por ejemplo, paidobautismo).

El Espíritu y la razón

John Owen no escatimó palabras en cuanto a otro aspecto fundamental de la interpretación bíblica. Según Owen, querer interpretar las Escrituras “de forma solemne, sin invocar a Dios para ser enseñados e instruidos por Su Espíritu, es una gran provocación hacia Él. Tampoco espero que alguien que se involucre orgullosa e ignorantemente en una obra que está mucho más allá de su capacidad descubra la verdad”.⁵⁸ Owen afirmó que el Espíritu Santo obra en la mente de los elegidos para ayudarles a entender las Escrituras, ya que Él es el autor inmediato de toda la iluminación espiritual. Los cristianos no pueden dar por sentado este privilegio espiritual, más bien, deben pedir a Dios en oración que los capacite para entender Su mente y voluntad, lo cual es imposible lograr sin el Espíritu. En parte, esto fue necesario por causa de las limitaciones de la razón humana.⁵⁹ Como Knapp ha demostrado, a la razón “le fue negada el estatus de ser el estándar; más bien, juega un papel de apoyo, subordinada a las Escrituras, la *principium cognoscendi theologiae*”.⁶⁰ En la Inglaterra puritana el papel de la razón en la teología fue un punto importante de disputa entre los teólogos reformados y los socinianos. Los teólogos puritanos acusaron a los

socinianos de dar a la razón un lugar de preeminencia por encima de las Escrituras. Puesto que hacían esto, los puritanos discreparon de los socinianos en casi todos sus puntos doctrinales. Los arminianos también dieron a la razón un lugar que la convirtió en su regla de fe, lo cual explica muchos de sus errores teológicos. Los luteranos y los papistas fueron criticados por los teólogos reformados por abandonar la razón en su entendimiento de la Cena del Señor.

Por consiguiente, para los puritanos, la razón era útil, pero tenía sus límites. El misterio del Evangelio sostiene un conjunto de verdades que, a simple vista, parecen ser contradictorias, pero el Espíritu Santo capacita al cristiano para recibir todas estas verdades sin permitir que la razón lo domine de tal manera que lo arrastre a diversos errores teológicos. Goodwin cita un conjunto de misterios contenidos en el Evangelio:

Que Dios tuvo un Hijo de la misma edad que Él (...) e igual a Él (...) Que este hombre, Jesucristo, podía estar en el cielo mientras estaba en la tierra (...) Que el Dios que hizo la ley estuviera sujeto a la ley (...) Que Dios, quien es Espíritu, tuviera que derramar Su sangre para

redimir a los hombres (...) Que Él, quien es Dios bendito para siempre, se hiciera maldición (...) Que Dios estuviese más airado con Su Hijo cuando más complacido estaba con Él”.⁶¹

Luego Goodwin sostiene que la causa de todos los errores teológicos “ha sido el deseo de querer reconciliar todas estas cosas”.⁶² Claramente se está refiriendo a aquellos que exaltan la razón sobre la revelación, lo cual quiere decir que muchas verdades gloriosas como las que se mencionaron anteriormente fueron rechazadas en favor de la razón. Luego se refiere a un grupo de oponentes de la ortodoxia reformada que no podían aceptar que las contradicciones aparentes sean resueltas por el misterio del Evangelio:

Los arrianos encontraron cosas maravillosas que se dijeron acerca de la hombría de Cristo, como de un hombre divino y por lo tanto negaron que Él fuera Dios. No pudieron reconciliar las dos verdades (...) por consiguiente, yéndose por una, abandonaron la otra (...) En cuanto a los socinianos, dicen que no hay satisfacción

por el pecado; porque si Dios perdona libremente ¿cómo puede perdonar a causa de una satisfacción? (...) Consideren, por ejemplo, el antinomianismo, como lo llaman ustedes. Todas esas verdades gloriosas del Evangelio: que un hombre es justificado desde la eternidad (...) Que un hombre, antes de creer, no es justificado, por lo tanto se dice que debe ser justificado por la fe y que es por lo tanto un hijo de ira hasta que crea (...) [Los antinominianos] toman una verdad para abandonar la otra, cuando las dos deben ser tomadas en cuenta (...) Consideren el arminianismo. ¿Cuál es la base de su error? Es simplemente el deseo de querer reconciliar las aparentes contradicciones del Evangelio. Por ejemplo, no saben cómo reconciliar el libre albedrío del hombre con los decretos decisivos de Dios”.⁶³

La razón no puede resolver estos misterios. Adán poseía una conciencia natural y la razón, pero una fe sobrenatural va más allá de estos dos principios que eran innatos para Adán en el Edén. Si la razón y no la fe, se convierte en el principio principal, “entenderás poco o nada de los misterios de la salvación”.⁶⁴ De la misma

manera, Flavel sugiere que la razón no es más que una “usurpadora cuando pretende regir asuntos que pertenecen a la fe y a la revelación”.⁶⁵ En lugar de esto, la razón debe postrarse a los pies de la fe. Ciertamente, las obras de Dios no son irracionales, “pero muchas de ellas están por encima de la razón”.⁶⁶

Por lo tanto, el Espíritu Santo es dado por Dios a los santos a fin de ayudarlos a creer las verdades de las Escrituras que la razón por sí sola no puede aceptar. Francis Turretin (1623—1687) resume correctamente la posición de los teólogos reformados durante el siglo diecisiete al declarar que “aunque la verdad no puede ser demostrada por la razón (puesto que los límites de la verdad son mucho más amplios que los de la razón), aun así ninguna mentira puede apoyarse en la razón para atacar la verdad; ni tampoco puede una verdad ser destruida por otra”.⁶⁷ El Espíritu Santo, quien es el autor de las Escrituras, es también el agente a través del cual los elegidos llegan a una comprensión de las verdades espirituales. La razón sola no puede elevarse hasta las alturas de los misterios del Evangelio, por lo tanto, se requiere una fe sobrenatural para entender y aceptar las verdades contenidas en la Palabra de Dios.

Conclusión

Podría decirse mucho más sobre cómo los puritanos interpretaban las Escrituras. Pero al leer, por ejemplo, autores puritanos como John Owen, Thomas Goodwin, John Howe (1630—1705) y Stephen Charnock (1628—1680), no puede hacerse otra cosa que maravillarse de su vasto conocimiento de las Escrituras. Los puritanos leían cómodamente sus Biblias en los idiomas originales y sus escritos demuestran que conocían otros idiomas tales como el arameo—frecuentemente citaban el Tárgum—y el copto. Owen constantemente enfatizó la importancia de leer las Escrituras en sus idiomas originales, en especial el hebreo. Los teólogos puritanos tuvieron también una interacción constante con los teólogos de la Europa continental, tanto ortodoxos como heréticos. Tenían un conocimiento amplio de la historia eclesiástica, y sus comentarios sobre varios libros de la Biblia están llenos de citas de autores paganos y cristianos.

De esta manera, su lectura de la Biblia centrada en el pacto, en la cual la historia está dividida en dos pactos esenciales (es decir, obras y gracia), muestra que leían las Escrituras conscientemente con lentes cristocéntricos, lo cual es evidente en su uso de la

tipología y en ocasiones, de la alegoría. Rechazaron el principio de los “sentidos” múltiples de las Escrituras (es decir, la llamada *quadriga*), pero sin duda, sus escritos demuestran que a menudo eran entusiastas enfatizando el “sentido completo” de ciertos pasajes, que pueden tener múltiples estratos de significado y al mismo tiempo una aplicación legítima del sentido literal (*sensus literalis*). Su idea de que las Escrituras poseen una consistencia interna y que la mayoría de las verdades teológicas deben ser extraídas de más de un lugar de la Biblia, hizo de principios básicos como la analogía de la fe y “una buena y necesaria consecuencia”, una parte indispensable de su hermenéutica. Estos principios de interpretación son importantes, pero si la razón sola intenta dar sentido al Evangelio, el cristiano siempre será arrastrado al error y la herejía. ¡Solo una fe sobrenatural y forjada por el Espíritu le permitirá al cristiano creer que Dios tiene un Hijo de la misma edad que Él! Y para poder formular tal verdad, fueron necesarias un conjunto de herramientas interpretativas.

¹ William Whitaker, *Disputations on Holy Scripture*, trans. William Fitzgerald (London, 1588), 402.

² John Owen, *A Day of Sacred Rest*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 19:462.

³ Entre estas obras están Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 145–149; Thomas D. Lea, “The Hermeneutics of the

Puritans,” *The Journal of the Evangelical Theological Society* 39, no. 2 (June 1996): 271–184; y J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 97–105. De las más recientes, ver la excelente obra de Henry Knapp sobre John Owen, “Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology” (PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2002); Barry Howson, “The Puritan Hermeneutics of John Owen: A Recommendation,” *Westminster Theological Journal* 63, no. 2 (Fall, 2001): 351–376; Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 86–97; Robert J. McKelvey, *Histories That Mansoul and Her Wars Anatomize: The Drama of Redemption in John Bunyan’s Holy War* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011); Richard A. Muller, “Either Expressly Set Down...or by Good and Necessary Consequence,” en *Scripture and Worship: Biblical Interpretation and the Directory for Worship*, ed. Richard A. Muller and Rowland S. Ward (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007), 59–92; Carl Trueman, *The Claims of Truth: John Owen’s Trinitarian Theology* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998), 84–101.

⁴ Patrick Gillespie, *The Ark of the Testament Opened* (London, 1681), 221.

⁵ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 221.

⁶ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 221.

⁷ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 222–23.

⁸ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 223–24.

⁹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 225–30.

¹⁰ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 231.

¹¹ Ver el capítulo 14, “The Puritans on the Covenant of Works,” en este mismo libro.

¹² Gillespie, *The Ark of the Testament*, 231.

¹³ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 232. Las diferencias son muchas como para nombrarlas todas en este capítulo, así que nos enfocaremos en las más importantes.

¹⁴ Ver Thomas Goodwin, *Of the Creatures, and the Condition of Their State by Creation*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 7:1–128.

- ¹⁵ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 233–35.
- ¹⁶ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 237–38.
- ¹⁷ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 248
- ¹⁸ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 248
- ¹⁹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 256.
- ²⁰ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 257
- ²¹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, 262.
- ²² John Owen, *The Glory of Christ*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 1:314–315.
- ²³ Thomas Adams, *Meditations upon Some Part of the Creed*, en *The Works of Thomas Adams* (Edinburgh: James Nichol, 1862), 3:224.
- ²⁴ Richard Sibbes, *God Manifested in the Flesh*, en *The Works of Richard Sibbes* (Aberdeen: J. Chalmers, 1809).1:153.
- ²⁵ Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus; A View of the Everlasting Gospel* (London: Edward Mottershed for Nathanael Webb and William Grantham, 1658), 131.
- ²⁶ J. I. Packer cita a Ambrose diciendo lo siguiente: “al leer las Escrituras, mantén tus ojos en Cristo como el fin, el objetivo y la sustancia de la misma. ¿Qué son las Escrituras sino las ropas espirituales del santo niño Jesús? 1. Cristo es la verdad y sustancia de todos los tipos y sombras. 2. Cristo es la sustancia y el tema del pacto de gracia, y de todas sus administraciones; Cristo, bajo el Antiguo Testamento es velado, y bajo el Nuevo es revelado. 3. Cristo es el centro y el lugar donde se unen las promesas, porque en Él todas las promesas de Dios son Sí, y Amén. 4. Cristo es la cosa significada, sellada y exhibida en los sacramentos del Antiguo y del Nuevo Testamento. 5. Las genealogías de las Escrituras nos revelan los tiempos y periodos de Cristo. 6. Las cronologías de las Escrituras nos revelan los tiempos y periodos de Cristo. 7. La ley es nuestro ayo, que nos conduce a Cristo; la ley moral nos corrige y la ley ceremonial nos dirige. 8. El Evangelio es la luz de Cristo, a través del cual somos llevados a una dulce comunión y unión con Él; y esto es el poder de Dios para salvación a todos los que creen en Cristo Jesús y que ven a Cristo como la sustancia, esencia y objetivo de todas las Escrituras”. *Quest for Godliness*, 103.
- ²⁷ Ver Willem J. van Asselt, “‘*Quid est homo quod memor es ipsius?*’ Calvin and Cocceius (1603–1669) on Psalm 8,” *Church History and Religious Culture* 91, no. 1–2 (2011): 135–147.

- ²⁸ Edward Leigh, quien estrictamente hablando no fue un teólogo federalista, elogia a Calvino como un intérprete protestante de las Escrituras: “De entre todos los escritores nuevos estaría satisfecho solo con leer al Sr. Calvino, quien obraba conforme con todo lo que profesaba, y cuyas exposiciones edifican a cualquier hombre que las lea, las cuales, a pesar de su simplicidad, no se alejan del sentido original del texto.” Leigh, *A Treatise of Divinity: Consisting of Three Bookes* (London: E. Griffin for William Lee, 1647), 186.
- ²⁹ Por ejemplo, William Perkins relaciona a Cristo con el pacto al escribir, “el fundamento y la base del pacto es Cristo Jesús el Mediador, en quien todas las promesas de Dios son Sí, y Amén.” *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London, 1626), 1:165.
- ³⁰ Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. Volume 2: Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 2003), 222.
- ³¹ Leigh, *A Treatise of Divinity*, 172.
- ³² William Perkins, *The Arte of Prophecyng, or, A Treatise Concerning the Sacred and Onely True Manner and Methode of Preaching First Written in Latine...* (London: Felix Kyngston for E. E., 1607), 30–31. Leland Ryken resalta que los teólogos católicos entienden que el que Rebeca haya dado de beber al siervo de Abraham significa que los creyentes deben ir a la Biblia para encontrar a Cristo. *Worldly Saints*, 145.
- ³³ Perkins, *The Arte of Prophecyng*, 31.
- ³⁴ Leigh, *A Treatise of Divinity*, 174. Asimismo, Whitaker argumenta que: “En cuanto a los tres sentidos espirituales, es ciertamente una tontería decir que las Escrituras pueden tener tantos sentidos como se le puedan aplicar. Pues, aunque las palabras puedan ser aplicadas y acomodadas de forma tropológica, alegórica, anagógica, o de cualquier otra manera, aun así no hay varios sentidos, varias interpretaciones y explicaciones de las Escrituras, sino un solo sentido, y es el literal, que puede acomodarse de diversas maneras, y del cual varias cosas pueden obtenerse.” *Disputations*, 405.
- ³⁵ Leigh, *A Treatise of Divinity*, 171.
- ³⁶ Thomas Goodwin, *A Glimpse of Sions Glory* (London, 1640), 13–14. Hay algunas dudas sobre si Goodwin es realmente el autor de esta obra, pero de igual forma el punto sigue siendo cierto en cuanto a cómo los puritanos argumentaron sobre los sentidos literales y místicos.

- ³⁷ Ver John Bunyan, *Solomon's Temple Spiritualiz'd* (London: for George Larkin, 1688). Ver también McKelvey, *Histories That Mansoul and Her Wars Anatomize*, 205–10.
- ³⁸ Goodwin, *Sions Glory*, 17.
- ³⁹ James Durham, *Clavis Cantici, or, An Exposition of the Song of Solomon* (London: J. W., 1669), 6.
- ⁴⁰ Knapp, "Understanding the Mind of God," 264.
- ⁴¹ Durham, *Exposition of the Song of Solomon*, 8.
- ⁴² Durham, *Exposition of the Song of Solomon*, 9.
- ⁴³ Durham, *Exposition of the Song of Solomon*, 9.
- ⁴⁴ Thomas Goodwin, *Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:148–49.
- ⁴⁵ Thomas Goodwin, *Christ Set Forth*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:150.
- ⁴⁶ Goodwin, *Christ Set Forth*, en *Works*, 5:198.
- ⁴⁷ Goodwin, *Christ Set Forth*, en *Works*, 5:198.
- ⁴⁸ Knapp, "Understanding the Mind of God," 63.
- ⁴⁹ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, ed. William H. Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 20:315.
- ⁵⁰ Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (1985; repr., Grand Rapids: Baker, 2006), 33.
- ⁵¹ John Flavel, *The Occasions, Causes, Nature, Rise, Growth, and Remedies of Mental Errors*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1968), 3:445.
- ⁵² Flavel, *Mental Errors*, en *Works*, 3:446.
- ⁵³ Thankful Owen y James Baron, en el prefacio de *Exposition of Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 1:32.
- ⁵⁴ Goodwin, *Exposition of Ephesians*, en *Works*, 1:90.

- ⁵⁵ Para una explicación más amplia sobre este aspecto de la Confesión de Fe de Westminster, ver C. J. Williams, "Good and Necessary Consequences in the Westminster Confession," en *The Faith Once Delivered: Celebrating the Legacy of Reformed Systematic Theology, Essays in Honor of Dr. Wayne Spear* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007), 171–190.
- ⁵⁶ George Gillespie, *A Treatise of Miscellany Questions: Wherein Many Useful Questions and Cases of Conscience Are Discussed and Resolved...* (Edinburgh: University of Edinburgh, 1649), 238.
- ⁵⁷ Flavel, *Mental Errors*, en *Works*, 3:446.
- ⁵⁸ Owen, *Causes, Ways, and Means*, en *Works*, 4:204.
- ⁵⁹ Sebastian Rehnman aporta una discusión excelente sobre el rol y uso de la razón en el pensamiento de John Owen. Ver *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2002), 109–28.
- ⁶⁰ Knapp, "Understanding the Mind of God," 108.
- ⁶¹ Goodwin, *A Discourse of the Glory of the Gospel*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1864; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006) 4:274–75.
- ⁶² Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:276–77.
- ⁶³ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:276–77.
- ⁶⁴ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:304.
- ⁶⁵ Flavel, *Mental Errors*, en *Works*, 3:465.
- ⁶⁶ Flavel, *Mental Errors*, en *Works*, 3:465.
- ⁶⁷ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trans. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 1.13.3.

Capítulo 3

El doctor erudito William Ames y la médula de la sagrada teología

*La teología es la doctrina o enseñanza de vivir para Dios
(...) Los hombres viven para Dios cuando viven conforme
a la voluntad de Dios, para la gloria de Dios, y con Dios
obrando en ellos.*

— WILLIAM AMES¹

Pocos hombres tuvieron tanta influencia en la teología reformada en ambos lados del canal de la Mancha y el océano Atlántico como William Ames (1576–1633). Hoy su nombre es poco conocido fuera

de los círculos académicos, pero en su época, sus escritos eran considerados fundamentales para el entrenamiento ministerial en Nueva Inglaterra y fueron grandemente admirados en Inglaterra y los Países Bajos por muchas generaciones después de su muerte.

Ames fue uno de los primeros en construir un sistema completo de teología de pacto reformada. Aunque Calvino y otros reformadores incorporaron el pacto como un aspecto importante de la teología,² Ames fue más allá, haciendo del pacto el marco general de la teología. John Eusden dijo que el pacto de gracia “es claramente uno de los conceptos centrales en la teología de Ames (...) Ningún pensador previo en la tradición calvinista-puritana analizó el pacto de gracia con una agudeza comparable a la del profesor de Franeker”, William Ames.³ Dentro del marco de la teología del pacto, Ames unió la doctrina con la vida cristiana para promover la piedad práctica y la pureza de la iglesia.

En este capítulo bosquejaremos brevemente la vida y carrera académica de Ames; examinaremos también su obra clásica, *The Marrow of Theology* (La médula de la sagrada teología), con algunas referencias a su secuela, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (La conciencia con su poder y sus casos), y

discutiremos la influencia de estas obras entre los teólogos y pastores reformados.

Bosquejo biográfico

William Ames (en latín, Amesius) nació en el año 1576 en Ipswich, la ciudad principal del Condado de Suffolk de Inglaterra, la cual en aquel momento era el centro de un robusto puritanismo.⁴ De allí también procede John Winthrop (1588–1649), un cristiano reformado celoso y el primer gobernador de Massachusetts Bay Colony.

El padre de Ames, que también se llamaba William, fue un comerciante pudiente con simpatías puritanas. Su madre, Joan Snelling, era pariente de las familias que ayudaron a fundar la Plymouth Plantation en el Nuevo Mundo. Debido a que sus padres murieron cuando era aún joven, Ames fue criado por su tío materno, Robert Snelling, un puritano de un lugar cercano a Boxford. Desde su niñez, Ames estuvo inmerso en una forma vigorosa de cristianismo doctrinal y práctico.

El tío de Ames no escatimó gastos en cuanto a su educación, enviándolo en 1593/94 a Christ's College, en la Universidad de Cambridge, conocida por su puritanismo y ramismo filosófico. Ames rápidamente demostró su proclividad hacia el aprendizaje. En 1598 obtuvo su título de Bachillerato en Humanidades. En 1601, recibió

su título de Máster en Humanidades, fue escogido como miembro de Christ's College y ordenado al ministerio, posteriormente experimentó una conversión dramática durante la “enérgica predicación de William Perkins (1558–1602), padre de la teología experiencial y reformada de Inglaterra.”⁵

Después de esta profunda transformación espiritual, Ames declaró que “un hombre puede ser *bonus ethicus* y aun así no *bonus theologus*, es decir, un hombre que se comporta bien externamente, demostrando el significado y la práctica de la religión en su conducta exterior, y, aun así, no ser un cristiano de corazón ”.⁶ Esta experiencia personal produjo en Ames un interés de por vida en un cristianismo práctico que mostrara la piedad interior de un corazón redimido y renovado.

Con un énfasis en la piedad pública y privada y en oposición a cualquier práctica de la iglesia que no estuviese expresamente instituida en las Escrituras, Ames rápidamente se convirtió en la conciencia y brújula moral de la universidad. Se veía a sí mismo como el atalaya de Ezequiel (Ez. 33), con la obligación de advertir a los estudiantes sobre el pecado y promover una fe y pureza profundas entre ellos, pero este papel fue breve. Con el edicto de tolerancia del Rey Jacobo I en el año 1604 en la Conferencia de

Hampton Court, cualquier actividad puritana dentro de las universidades en la que hubiese críticas a la Iglesia de Inglaterra era suprimida. El rey pensó que la iglesia se había reformado lo suficiente.

Sin embargo, el partido puritano en Cambridge, continuó con su oposición férrea al acuerdo Isabelino. Esta violación del edicto del rey tuvo serias consecuencias. Las autoridades pronto excomulgaron a los críticos de la iglesia oficial, los despojaron de sus grados académicos, y los destituyeron. En 1609 designaron a Valentine Cary como director de Christ's College en lugar de William Ames, a pesar de que Ames estaba mucho más calificado para el cargo. La relación de Cary con el puritanismo siempre fue hostil. Las críticas de Ames a la Iglesia de Inglaterra y su negativa a usar vestiduras sacerdotales como la sobrepelliz cada vez eran más fuertes. El 21 de diciembre de 1609 cuando Ames predicó un sermón en el día de Santo Tomás—una festividad anual en Cambridge que con el pasar de los años se hacía más y más escandalosa—y denunció los juegos de apuesta, con el “vinagre salubre de la represión”,⁷ las autoridades universitarias lo pusieron en custodia y anularon sus grados académicos.

Aunque Ames no fue expulsado formalmente, consideró que irse era mejor que enfrentar el panorama desalentador de un futuro incierto en Cambridge y así dejó su posición como miembro. Después de un periodo breve como profesor numerario en la ciudad de Colchester, el obispo de Londres, George Abbott, prohibió que Ames predicara. En 1610, Ames decidió refugiarse en el ambiente libre, académico y eclesiástico de los Países Bajos. Allí permaneció en el exilio por el resto de su vida.

Ames primero fue a Rotterdam, donde conoció a John Robinson (1575–1625), pastor de una congregación británica y separatista en Leiden. Algunos de los miembros de esta congregación pronto establecerían la Plymouth Plantation en el Nuevo Mundo y se hicieron conocidos como los Padres peregrinos. Ames no pudo persuadir a Robinson de abandonar sus ideas separatistas, específicamente, que las iglesias puritanas deberían separarse “de raíz” de la Iglesia de Inglaterra, pero sí tuvo éxito en moderar sus ideas más radicales.

Después una estadía breve en Rotterdam y Leiden, Ames fue contratado por Sir Horace Vere, desde 1611 hasta 1619, como capellán militar de las tropas británicas estacionadas en La Haya. Allí Ames escribió prolíficamente contra el arminianismo que dentro

de poco provocaría una crisis eclesiástica. Esa crisis en Holanda fue luego abordada en el sínodo internacional realizado en la ciudad holandesa de Dordrecht (1618–1619). Dado a su experiencia refutando el arminianismo, Ames, un ciudadano británico y un miembro sin derecho al voto del Sínodo de Dort, fue nombrado principal asesor teológico y secretario de Johannes Bogerman, el oficial principal. Para alegría de Ames, los miembros del Sínodo de Dort fallaron a favor de la posición reformada histórica en detrimento de los cinco puntos sostenidos por los arminianos. No siendo querido en Inglaterra, Ames se sintió como en casa en Holanda, con la acogida calurosa del calvinismo oficial de la República Holandesa.

Una purga anti-arminiana en los círculos eclesiásticos, políticos y académicos siguió al fallo del Sínodo de Dort, lo cual dejó una cátedra vacante en la Universidad de Leiden. Ames fue escogido para ocupar el cargo, pero el brazo largo del estado británico prevaleció. Ames, recientemente despedido de su puesto en La Haya por presión de las autoridades británicas, halló también la puerta cerrada en la Universidad de Leiden.

Ames se casó con su segunda esposa, Joan Fletcher, alrededor de 1618, que le dio tres hijos: Ruth, William y John. Su primera esposa, la hija de John Burgess, predecesor de Ames en La

Haya, murió poco después de su casamiento, sin dejarle ningún hijo. Durante tres años después del Sínodo de Dort, comenzó a impartir clases privadas y a tutelar a estudiantes universitarios para sostener a su familia. Tuvo una “escuela en casa” pequeña y privada, que se parecía en pequeña escala al Staten College presidido por Festus Hommius (1576–1642). Los estudiantes de teología vivían en el hogar de Ames, donde les enseñaba sobre puritanismo y teología sistemática de acuerdo al método lógico de Petrus Ramus. Algunas de estas clases posteriormente las desarrolló en su famosa obra *The Marrow of Theology* (La médula de la sagrada teología).⁸

En 1622, los oficiales de la Universidad de Franeker, una institución relativamente nueva en la remota provincia nortea de Friesland, ignoraron a las autoridades británicas y designaron a Ames como profesor de teología. El 7 de mayo de 1622, Ames dio su discurso inaugural sobre el Urim y Tumim, basado en Éxodo 28:30. Cuatro días después de su investidura como profesor recibió el título de doctor en teología por defender satisfactoriamente treinta y ocho tesis y cuatro corolarios sobre “la naturaleza, teoría, y obra práctica de la conciencia” ante Sibrandus Lubbertus, profesor superior de la facultad. En 1626, Ames fue designado Rector Magnificus, el cargo honorífico más alto de la universidad.

Durante su ejercicio de once años en Franeker, Ames se hizo conocido como el “doctor ilustrado” que trató de “puritanizar” la universidad entera. Ames sabía que la universidad era doctrinalmente ortodoxa pero sentía que la mayoría del cuerpo docente y estudiantes no eran lo suficientemente reformados en la práctica. Su fe todavía no se traducía en una correcta observancia cristiana. En particular, el cuerpo docente, desde la perspectiva de Ames, era muy dependiente de la lógica aristotélica y enfatizaba inadecuadamente la responsabilidad humana y el ejercicio de la voluntad humana en la vida cristiana. Por lo tanto, Ames nuevamente organizó un tipo de albergue, o “colegio”, en su casa dentro de la universidad, donde tomaron lugar tutorías, clases y diversas discusiones teológicas.⁹ El objetivo de Ames era “ver si al menos en nuestra universidad yo podía de alguna manera separar la teología de preguntas y controversias poco claras, confusas y no muy esenciales e introducirlas a la vida y la práctica con el objetivo de que los estudiantes comenzaran a pensar seriamente sobre la conciencia y sus intereses”.¹⁰ Para este fin, Ames, como rector, promovió la piedad; impuso la observancia del Sábado; redujo las festividades decembrinas y de la pascua; y reforzó la disciplina

estudiantil. Sus austeras reformas produjeron en la universidad lo que fue llamado “la reforma” de 1620.

Ames mantuvo una posición firme anti-prelatica y anti-arminiana en sus conferencias y escritos prolíficos durante su años años en Franeker, pero su mayor contribución fue en teología y ética, las cuales entendió como un sistema unificado que ayuda al cristiano a vivir una vida de piedad genuina. Con relación a esto, escribió sus dos grandes obras, *Medulla Theologiae* (*The Marrow of Theology* [La médula de la sagrada teología]) y *De Conscientia* (“Of the Conscience”, traducido al inglés como *Conscience with the Power and Cases Thereof* [La conciencia con su poder y sus casos]). En su sistema de divinidad teológica y moral, Ames incorporó la filosofía y el método ramista que había aprendido en Cambridge.

El ramismo era una filosofía que buscaba corregir la sofistería artificial del aristotelismo de la época, caracterizado por crear una separación entre la vida y el pensamiento, entre el saber y el hacer, en el caso de la vida religiosa, entre la teología y la ética. El ramismo fue desarrollado por Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515 –1572), un profesor y filósofo reformado francés del siglo dieciséis que fue martirizado en la matanza de San Bartolomé en

París.¹¹ Ames incorporó el pensamiento de este hugonote en su propio trabajo, uniendo así la teología y la ética en un programa de obediencia y vida de pacto.

A través de su enseñanza, Ames estableció su propia reputación como también la de la academia donde enseñó. Los estudiantes venían de toda Europa para estudiar bajo su tutela. Su alumno más famoso fue Johannes Cocceius (1603–1669), quien luego llevaría la teología del pacto mucho más allá de lo que Ames la llevó.

Pero Ames no estuvo contento en Franeker, debido a que no todo estaba bien en la universidad. Algunos estudiantes y miembros del cuerpo de docentes no apreciaron los esfuerzos de Ames de alcanzar una reforma más profunda. Un grupo de profesores, liderados por Johannes Maccovius (1588–1644), obstaculizaron los esfuerzos de Ames. Además de esto, continuos debates entre Ames y su colega aristotélico Maccovius, echaron a perder el clima intelectual en Franeker, mientras que el aire marino y húmedo de Friesland deterioró la salud de Ames. Estos problemas, combinados con el deseo de su esposa de regresar con sus compatriotas, convencieron a Ames de buscar un lugar nuevo en el cual servir.

En 1632, Ames aceptó una invitación de su amigo Hugh Peters (1598–1660) para pastorear junto a él una iglesia congregacionalista de habla inglesa en Rotterdam. Ames se sintió muy atraído por la invitación debido al diseño de Peters de una congregación independiente y de pacto que se esforzaba por una membresía de creyentes profesos que verdaderamente practicaban su fe. Ames defendió por mucho tiempo los principios congregacionalistas dentro y fuera de los círculos puritanos.¹² También lo atraía la idea de ayudar a la iglesia a fundar una universidad puritana en Rotterdam.

A finales del verano de 1633, Ames finalmente se dirigió hacia el sur de Rotterdam. Su trabajo allí fue breve. Durante el otoño se desbordó el Río Mosa y Ames, que ya estaba enfermo, empeoró al inundarse su casa. Murió de neumonía el 11 de noviembre a la edad de cincuenta y siete años en los brazos de su amigo, Hugh Peters. Hasta el final, permaneció firme en la fe y triunfante en la esperanza.¹³

Poco antes de su muerte, Ames consideró seriamente unirse a su amigo John Winthrop en Nueva Inglaterra, pero Dios tenía en mente otro “Nuevo Mundo” para él. Aunque Ames tuvo una gran influencia en la historia teológica e intelectual de Nueva Inglaterra—particularmente a través de *Médula*—nunca llegó a sus orillas. ¿Se

hubiera convertido en el primer presidente de Harvard como muchos historiadores han especulado?¹⁴ En su historia sobre Nueva Inglaterra, el puritano Cotton Mather (1663–1728) escribió que el “doctor angelical” William Ames “fue un hombre de Nueva Inglaterra *intencionalmente*, aunque no *eventualmente*”.¹⁵ Cuatro años después de la muerte de Ames, su esposa e hijos fueron a vivir en el asentamiento puritano de Salem, Massachusetts. Aunque es poco probable que la biblioteca completa de Ames acompañara a su familia al Nuevo Mundo, sí es probable que al menos algunos de los libros de Ames cruzaran el Atlántico para convertirse en el núcleo de la biblioteca original de Harvard College, aunque un incendio en 1674 destruyó la mayoría de los libros.¹⁶

***The Marrow of Theology* (La médula de la sagrada teología)**

Aunque la obra de William Ames *The Marrow of Theology* (La médula de la sagrada teología) fue publicada primero en latín en 1627 como *Medulla theologiae*, sus principales ideas fueron expuestas desde mucho antes. Las clases teológicas que Ames ofreció desde 1619 hasta 1622 como tutor de los estudiantes de Leiden fueron revisadas mientras aún estaba “en la plaza desocupado”. Primero, fueron publicadas en latín (1623) de forma fragmentaria en Franeker. Cuatro años después, luego de que Ames encontrara estabilidad financiera dentro del ambiente académico de la universidad, finalmente terminó la que se convertiría en la obra referencial por la que es más recordado hoy.

El libro tenía el propósito de servir como un compendio útil de teología para laicos y estudiantes de teología. Inmediatamente recibió reconocimientos y aplausos en los círculos académicos y eclesiásticos y fue rápidamente traducida en muchos idiomas. Las primeras traducciones en inglés fueron publicadas en 1642 y 1643.

El tema principal: Una vida para Dios

La declaración inicial de *Médula* es extraordinariamente simple y concisa: “La teología es la doctrina de vivir para Dios” (*theologia est doctrina Deo vivendi.*) (1.1.1). Esta declaración, tan simple como puede parecer, está llena de significado. Declara la orientación práctica del sistema de cristianismo de Ames—la fe del hombre entero, no solo del intelecto, la voluntad, o los afectos—. Esto demuestra la pasión de Ames por un cristianismo práctico y vivaz que integra los pensamientos y las acciones. Ames intentó mostrar que la teología no se trata meramente de declaraciones sobre Dios, sino más bien de conocimiento sobre cómo “vivir para Dios”. En una ocasión dijo que, “los hombres viven para Dios cuando viven conforme a la voluntad de Dios, para la gloria de Dios, y con Dios obrando en ellos” (1.1.6; citando 1 Pedro 4:2, 6; Ga. 2:19–20; 2 Co. 4:10; Flp. 1:20). En otra ocasión escribió, “la voluntad revelada de Dios debe ser la regla de nuestra vida”.¹⁷

Aunque Calvino expresó más su teología en términos de *conocimiento*—conocer a Dios y conocerse a si mismo¹⁸—esta diferencia aparente en las formulaciones de Ames y Calvino no debe llevarnos a pasar por alto la unidad fundamental de sus pensamientos. Calvino, en su *Catechism* (1545), definió “el fin principal de la vida humana” como “conocer a Dios”, y esto como

nuestro “bien soberano” fuera del cual somos miserables.¹⁹

Catechism luego expone el concepto de Calvino del conocimiento de Dios en términos de glorificarle a Él a través de la confianza práctica y la sumisión:

6. *M[inistro]. ¿Cuál es el verdadero y correcto conocimiento de Dios?*

N[iño]. Cuando lo conocemos para poder honrarlo.

7. *M[inistro]. ¿Cómo lo honramos correctamente?*

N[iño]. Poniendo nuestra confianza enteramente en Él; sirviéndole sujetos a Su voluntad; pidiéndole por nuestras necesidades; buscando la salvación y cada cosa buena en Él; y reconociendo con el corazón y la boca que todo nuestro bien procede de Él.²⁰

Claramente para Calvino el conocimiento de Dios incluye más que el intelecto e involucra al ser completo. Él no llamaría verdadero conocimiento de Dios a algo que exista fuera de la piedad—es decir, amor y reverencia a Dios²¹—. “Dios es desconocido”, expresó Calvino, “donde no existe religión o piedad”.²² Así que, el

conocimiento de Dios de Calvino y el vivir para Dios de Ames, en realidad expresan la misma realidad desde diferentes ángulos.

En este sentido, Ames se movía en la dirección establecida por su mentor, William Perkins, mientras que reflejaba la influencia de Petrus Ramus, que dijo: “la teología es la doctrina de vivir correctamente”. Perkins entendió la teología como “la ciencia de vivir felizmente para siempre”.²³ Esta vida feliz, según Perkins, se obtiene a través del conocimiento de Dios y el conocimiento de uno mismo. En este sentido, la teología de Perkins fue una combinación de la teología de Calvino y la metodología de Ramus. Ames expresó en *Médula* que tenía algunas reservas con respecto a esta perspectiva, reconociendo que la vida eterna incluye “vivir correctamente” y “vivir feliz”, pero diciendo que es más excelente vivir para la gloria de Dios que para nuestra felicidad (1.1.8). John Dykstra Eusden escribe, “Para Ames el fin de la teología nunca fue producir felicidad, lo cual él sentía se relacionaba más con la aspiración y el deseo definitivo del hombre. Al buscar su propia felicidad, el hombre podría olvidar a Dios, el objeto mismo de su vivir correcto”.²⁴ Sin embargo, esta tajante declaración de Eusden debe balancearse con la afirmación de Ames de la búsqueda de la felicidad (2.1.27–28; 2.16.13). En sus sermones sobre el Catecismo

de Heidelberg, escribió: “El bien mayor debe considerarse y buscarse sobre todas las cosas de nuestra vida (...) Además, ‘el bien mayor’ es entendido como aquel en el cual consiste nuestra felicidad”.²⁵ Estos dos aspectos de santidad y felicidad en Calvino, Perkins, y Ames fueron finalmente entrelazados en la declaración inicial del Catecismo Menor de Westminster que enseña que el fin principal del hombre es glorificar a Dios y gozar de Él para siempre.

Énfasis en la voluntad divinamente regenerada del hombre

Ames escribió, “la voluntad es el tema propio y primordial de esta gracia [regeneradora]; la conversión de la voluntad es el principio efectivo en la conversión del hombre entero” (1.26.23). Nuevamente, dice: “el tema principal de la observancia [obediencia] es la voluntad, como lo es en la fe viva (Flp. 2:13)” (2.1.35).

El énfasis de Ames en la voluntad fue uno de los puntos principales de la controversia entre él y Johannes Maccovius (1588–1644), su colega de Franeker. Maccovius enfatizaba la primacía del intelecto en la mente regenerada; es decir, la voluntad es renovada a través del intelecto. El intelecto es el *terminus a quo*, es decir, el punto inicial del proceso; la voluntad es el *terminus ad quem*, es decir, el objetivo final del proceso. Sin embargo, Ames sostuvo la

primacía de la volición. Escribió que la fe involucra “un acto del hombre entero—lo cual no es de ninguna manera un mero acto del intelecto—”, pero el acto de la voluntad de creer el Evangelio es aquel que, por la gracia del Espíritu, hace salvífico el conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento salvífico difiere del conocimiento común en que involucra un compromiso entero de la voluntad. Ames escribe, “aunque la fe siempre presupone un conocimiento del Evangelio, aun así, no hay un conocimiento salvífico en nadie (...) excepto el conocimiento que sigue al acto de la voluntad y que depende del mismo” (1.3.3–4; cf. 2.5.11–16).

Esta posición difería en gran parte de la ortodoxia establecida a inicios del siglo diecisiete, la cual decía que la fe procede del entendimiento y luego afecta la voluntad. Consecuentemente, la posición de Ames sobre la fe y la voluntad fue puesta bajo escrutinio por los reformados ortodoxos. De modo interesante, Gisbertus Voetius (1589–1676), un seguidor de Ames y un líder en el desarrollo del sistema reformado de teología y piedad en la Holanda posterior a la reforma, declaró que atribuir fe a la voluntad era extraño entre los teólogos reformados, con la excepción de Ames, quien era el único que había conocido que defendiera públicamente esa posición.²⁶

Cuando Abraham Kuyper Jr. examinó la controversia entre Ames y Maccovius, concluyó que Ames se había desviado de la posición tradicional reformada que Maccouvius defendía.²⁷ Robert T. Kendall va tan lejos como para decir que a través de la influencia de Ames, “ahora la doctrina de la fe de Calvino, a efectos prácticos, está muerta y enterrada. Ames expuso una doctrina voluntarista de la fe dentro de una tradición que de todos modos ya había estado perdiendo la influencia de Calvino”. Kendall concluye que “el voluntarismo de Ames parece ser la clave de todo lo que cree”.²⁸ Por “voluntarismo” se refiere a la perspectiva de que la fe [salvadora] es un “acto de la voluntad en contraste con una persuasión pasiva de la mente”.²⁹ Kendall vio esto como un distanciamiento de la doctrina calvinista de la fe por iluminación divina y como un acercamiento a la doctrina arminiana que entiende la fe como una elección libre de la voluntad humana.³⁰

Aunque Ames ocasionalmente hizo declaraciones que sonaban como si fuese un voluntarista que se había apartado del sendero de la ortodoxia reformada, los eruditos que acusan a Ames de voluntarismo no están familiarizados con la mayor parte de su obra y las categorías fundacionales y filosóficas que utilizó. Dentro de los parámetros de la teología reformada ortodoxa, Ames resaltó que el

cristianismo es una fe vital, sincera y obrada por el Espíritu que produce un andar cristiano genuino. Cuando Dios llama a un hombre a Cristo, el hombre es “pasivo”, pero “un principio espiritual de gracia es generado en la voluntad del hombre (Ef. 2:5)” (1.26.21). Ames enfatizó que la iluminación de la mente era insuficiente para producir conversión debido a que la corrupción de la voluntad debe ser vencida (1.26.24). Como resultado de la conquista de la voluntad, los hombres llamados por Dios creen en Cristo “libremente pero también verdadera, inevitable e inalterablemente. Juan 6:37, ‘Todo lo que el Padre me da, vendrá a Mí’” (1.26.28).

Ames empleó un énfasis diferente al de Calvino en su definición de fe pero se mantuvo en unidad con la perspectiva teológica del mismo. Si bien Calvino definió la fe como “un conocimiento firme y cierto de la benevolencia de Dios para con nosotros, fundado sobre la verdad de la promesa gratuita dada en Cristo”, y enfatizó que “de nada nos serviría saber que Dios es verdad, si misericordiosamente no nos atrajese hacia Sí mismo”.³¹ Al escribir sobre el papel de los afectos en el encuentro de lo divino y humano, Calvino pregunta, “¿Cómo, pues, podrá la mente ser elevada para degustar las bondades divinas, sin ser al mismo tiempo avivada para amar a Dios en agradecimiento?” Y responde:

“Una vez que una persona es movida por esto, queda totalmente cautivada y es atraída hacia ello”.³² Calvino, junto con Ames después de él, afirmó las dimensiones afectivas y volitivas tanto en su definición de fe como en su doctrina de la conversión.³³

Al enfocarse en la voluntad como el centro de la fe, Ames quería demostrar que la piedad verdadera tiene lugar dentro de una relación de pacto entre la criatura pecaminosa y el Creador Redentor. La fe como un acto de la voluntad es una marca verdadera de obediencia de pacto dado que se pide a la criatura que responda con fe y obediencia a las promesas de pacto ofrecidas gratuitamente en Cristo. La teología de pacto es el corazón del sistema teológico de Ames.

Organización y contenido de la doctrina de Ames

Médula está organizada según el sistema ramista de dicotomías³⁴ en el cual el tema principal es que la teología, la doctrina de vivir para Dios, en primer lugar consiste de fe (volumen 1), o de lo que uno cree, y en segundo lugar, de la “observancia” (volumen 2), o de cómo uno practica la fe y hace buenas obras en obediencia a Dios. Estas dos categorías principales—fe y observancia—son la fuente de la cual fluye el completo sistema

teológico de Ames. Ames partió de esta base para explicar su sistema teológico a través de diversas dicotomías en las que las marcas de una vida para Dios son establecidas.

Después de definir la fe como “el reposo del corazón en Dios” (1.3.1) y de establecer la fe como un acto del hombre entero, en especial de la voluntad, Ames discutió el objeto de la fe, el cual es Dios. Enseñó sobre el conocimiento de Dios (1.4.1–7), cuyo contenido dividió en “suficiencia” y “eficiencia” de Dios (1.4.8). Lo primero sostiene que Dios es todo lo que Él y Sus criaturas necesitan, lo cual es claramente visto en Su “esencia” en primer lugar, como se expresa en Sus múltiples atributos (1.4.12–67) y en segundo lugar en Su “subsistencia” trinitaria como un Dios en tres personas (1.5). En lo segundo, Ames explica la “eficiencia”, la cual define como el “poder activo de Dios por medio del cual Él obra sobre todo y en todo (Ef. 1:11; Ro. 11:36)” (1.6). Ames enseñó que el decreto de Dios es el primer ejercicio de la eficiencia de Dios (1.7). Afirmó que todo ocurre a causa de la eterna y buena voluntad de Dios como se manifiesta en Su creación y providencia (1.8.9). La gracia preservadora de Dios se extiende sobre el orden creado, mientras que el gobierno especial que Dios ejerce hacia el hombre como “criatura inteligente” es el pacto de obras (1.10). Al violar este

pacto condicional, la humanidad cayó trágicamente en pecado. Esa caída tuvo serias y eternas consecuencias, incluyendo la muerte física y espiritual y la propagación del pecado original (1.11–17).

Pero aún hay esperanza. A través de la redención la gracia restauradora elimina la condenación. Por medio de la persona y obra de Cristo, la humanidad caída puede tener una comunión renovada con Dios (1.18–23). Todo esto ocurre solamente por la buena voluntad de Dios y dentro de Su “propósito misericordioso” (1.18.2). Dios envió a Cristo con el oficio triple de profeta, sacerdote, y rey, a fin de ser nuestro Mediador y redentor (1.19).³⁵ Cristo ofreció “satisfacción” a Dios por nuestros pecados y obtuvo “mérito” para nuestra justicia (1.20).

Ames describió la muerte de Cristo por los pecadores con una simpleza reverente. Escribió, “La muerte de Cristo es el último acto de Su humillación en el cual padeció el dolor más extremo, horrible, y agudo por los pecados de los hombres” (1.22.1). Su muerte incluyó la pérdida de un consciente “gozo por Dios”, “la degustación de la ira de Dios”, y “tristeza, miedo, y espanto agonizante” (1.22.7–11). Experimentó ser “abandonado, negado, y traicionado por Sus más íntimos discípulos”; falsas acusaciones e injusticia; “burlas, golpes, y crucifixión”; “el abandono de Su Padre”; y “la plena

conciencia del juicio de Dios sobre los pecados del hombre” (1.22.20–24). La humillación de Cristo fue luego completada por “la expiración de Su alma en gran tormento y dolor físico”, enterrado, y bajo el poder de la muerte durante tres días (1.22.25, 29, 30).

Luego Ames escribió sobre la exaltación de Cristo por Su resurrección, ascensión, y asiento a la diestra de Dios (1.23.9). Cristo obtuvo victoria por Su muerte; de modo que Su exaltación es la “corona y manifestación de esta victoria” (1.23.3). El Mediador entró en la “gloria real”, la cual es “la plenitud de poder y majestad por la que gobierna todas las cosas para Sí mismo” y por la que será “juez de los hombres y de los ángeles” (1.23.28–29, 31). Ames comentó que, “Esta gloria real de Cristo trasciende a Sus otros oficios de modo que ejerce un sacerdocio real y una profecía real (1.23.32).

Desde el principio la teología de Ames es construida implícitamente a lo largo de líneas del pacto. En el libro 1, capítulo 24, titulado “La aplicación de Cristo”, la teología del pacto de Ames se hace más obvia. El medio por el cual el pacto de redención entre Dios y Cristo obtiene su fruto es el pacto de gracia, el cual las Escrituras llaman el “nuevo pacto”. En otras palabras, la “aplicación de Cristo” es administrada en términos del pacto. Después de

explicar cómo el nuevo pacto difiere del antiguo, Ames afirma que la esencia del pacto de gracia continúa a través de diferentes dispensaciones históricas hasta que, finalmente, en el último día, los creyentes serán llevados a la gloria, y el pacto de gracia inaugurado en la caída será finalmente consumado.

El pacto de gracia es tanto *condicional*, dado que la fe es requerida, como *absoluto*, porque la condición requerida por el pacto es también prometida en el pacto. Por un lado, Ames dijo que no se puede tener certeza de que se es salvo por gracia sin “la evidencia de fe y arrepentimiento” en sí mismo (1.30.16). Por otro lado, para Ames, como John von Rohr señala, “la promesa del cumplimiento de los requisitos del pacto era en sí misma una promesa de pacto”.³⁶ En palabras de Ames, la fe, el requisito del pacto, es prometida “ser dada por gracia como un medio para la gracia (1.24.19). Así que, en el análisis final, la gracia lo hace todo, y el creyente aprende a descansar en un Dios de promesas y decretos.

Es importante notar que en la teología de Ames los decretos de elección y reprobación no son discutidos hasta el capítulo 25 en la sección sobre la aplicación de la redención. No aparecen en sus primeros capítulos acerca del decreto de Dios (1.7) y su gobierno sobre las criaturas inteligentes (1.10). Ames sigue de cerca la carta

de Pablo a los romanos cuando sitúa la elección divina junto con su análisis del orden de la salvación (*ordo salutis*) en el encabezado de su estudio “unión por llamado”, justificación, adopción, santificación, y glorificación (1.26–30).

Ames luego dedicó dos capítulos al objeto de aplicación de la redención, el cual es la iglesia. Después de considerar la iglesia mística e invisible (1.31) y la iglesia instituida o visible (1.32), aborda la *forma o medios* de la aplicación de la redención, dedicando algunos capítulos a la Sagrada Escritura (1.34), el ministerio (1.33, 35), los sacramentos (1.36, 41), y la disciplina eclesiástica (1.37).

Por último, Ames explicó la *administración* de la aplicación de la redención, es decir, como Dios administra el pacto de gracia (1.38–39, 41). Dividió la historia en periodos de administración de pacto, mostrando cómo ha habido un progreso desde “lo imperfecto a lo perfecto” y “desde lo general y oscuro a lo más específico y claro” (1.38.2–3). Desde Adán hasta Abraham, el pacto de gracia fue administrado por promesas generales como la de Génesis 3:15 (1.38.14). Desde Abraham hasta Moisés, el pacto fue administrado principalmente, junto con un linaje familiar, a Abraham y su posteridad (1.38.20). Desde Moisés hasta Cristo, la iglesia estaba en su niñez bajo el pacto, y el ministerio fue “casi siempre algo

extraordinario y dirigido por los profetas” (1.38.12). Desde la encarnación de Cristo hasta Su ascensión en las nubes, el creyente gratuitamente recibe la aplicación del pacto como un heredero espiritual a través del Espíritu de adopción, antes que como un hijo terrenal en el espíritu de temor y esclavitud (1.38.8–9; 1.39.9). Para el día del regreso de Cristo, “la aplicación que apenas ha comenzado en esta vida será perfeccionada” (1.41.1).

Ames discutió cómo Dios mostró Su elección, redención, llamamiento, justificación, adopción, santificación, y glorificación por medio de las instituciones y eventos de cada periodo cronológico en la administración del pacto de gracia (1.38.14–35). En otras palabras, los aspectos temporales y eternos de la historia de la salvación se unen. Los elementos lógicos y existenciales del *ordo salutis* se integran con los periodos cronológicos del *ordo temporum*. El movimiento horizontal y la progresión vertical están continuamente en un estado de intersección; los receptores del poder electivo de Dios reciben beneficios de pacto con una claridad y seguridad cada vez mayores a medida que la predestinación y el pacto se unen en una combinación armoniosa de teología de los decretos y doctrina de pacto. Por ejemplo, en la era mosaica, la redención fue mostrada en el éxodo desde Egipto, la justificación en

los sacrificios expiatorios, la adopción en la dedicación del primogénito, la santificación en las leyes de pureza, y la glorificación en la posesión de la tierra y la comunión con Dios en Su templo. De esta forma, Ames eludió la incongruencia aparente entre el decreto eterno y las administraciones históricas del pacto que con frecuencia han causado problemas a la teología reformada. Ames ofrece un sistema internamente consistente de teología del pacto que haga justicia tanto a la actividad decretal de Dios como a Sus revelaciones del pacto.

Organización y contenido de la ética de Ames

Hemos visto que las enseñanzas teológicas de Ames comienzan con la fe, la cual es explicada dentro de una estructura de pacto en el volumen 1 de la *Médula*. El volumen 2 presenta la segunda parte del sistema ramista de filosofía usado por Ames: la observancia u obediencia que acompaña a la fe. Escribió que, “Observancia es el ejercicio sumiso de la voluntad de Dios para la gloria de Dios” (2.1.1). En lo que respecta a “la solicitud”, los cristianos obedecen a Dios como “hijos”, pero en lo que respecta al deber, obedecemos como “siervos” (2.1.7). Con “sumiso” Ames quería decir una obediencia voluntaria (2.1.4) en “temor reverente

en tanto que la autoridad y el poder de Dios sean reconocidos” (2.1.11). La obediencia sumisa también involucra sinceridad y celo (2.1.34).

Ames relacionó la obediencia con la fe salvadora, relacionando así su ética con su doctrina. Escribió que, “La fe produce obediencia”, asiéndonos de Cristo, “la fuente de vida y el manantial de todo poder para hacer el bien”, y recibiendo las promesas y advertencias de Dios, las cuales animan a la obediencia (2.1.15). La obediencia a la fe es motivada por el poder de “la gracia santificadora” de Dios, la cual obra tanto nuestro querer como hacer (2.1.16)—es decir, tanto la virtud interna de un santo habito (*habitus*) y una inclinación hacia el bien (2.2), como las buenas obras externas producidas por esta virtud como un árbol produce fruto (2.3)—.

El resto de la *Médula* de Ames consiste en su trato de los Diez Mandamientos. Imitando a Cristo (Mat 22:37–40), Ames analizó la ley en dos partes: la “religión” hacia Dios y la “justicia” hacia el hombre (2.4.1–4). Explicó la religión o piedad mediante las tres virtudes teológicas de fe, esperanza, y amor hacia Dios (2.5–7). Estas virtudes religiosas ponen a los hombres en comunión con Dios a través de la escucha de la Palabra y la oración (2.8–12). El

segundo mandamiento establece los límites de la adoración con la divina “adoración instituida”—es decir, “los medios ordenados por la voluntad de Dios”, lo cual se opone a cualquier medio de adoración inventado por los hombres (2.13) —. Esta idea, conocida después como principio regulador del culto, fue el punto central de la crítica puritana a las ceremonias de la Iglesia de Inglaterra. El tercer mandamiento establece el modo de adoración, y el cuarto mandamiento el tiempo de adoración (2.14–15).

Ames explicó la segunda parte de la ley en términos de “justicia”, con lo cual se refería a cumplir nuestro deber para con el prójimo deseando su bienestar (2.16). Los mandamientos nos demandan el amor necesario para proteger y promover el honor, vida, pureza sexual, bienes, y fe en la verdad de nuestro prójimo, gozándonos por su bienestar (2.17–22). El décimo mandamiento, que nos ordena alegrarnos por la prosperidad de nuestro prójimo, resume el amor por nuestro prójimo, tal como el primer mandamiento resume nuestro amor por Dios (2.22.19).

A esta altura, debemos notar la relación entre *Médula y Conscience with the Power and Cases Thereof* (La conciencia con su poder y sus casos) de Ames (Latín, 1630; Inglés, 1639), la cual se convirtió en una obra trascendental sobre teología moral,

teniendo alrededor de 20 ediciones en una sola generación.³⁷ Que estos dos libros están unificados es evidente por su tema de estudio como también por cómo la *Consciencia* fluye naturalmente de *Médula* y por así decirlo, sirve como un comentario del volumen 2. De hecho, fue la intención declarada de Ames que “si hay algunos que desean recibir una mejor explicación de los asuntos prácticos, especialmente de aquellos que se encuentran en la última parte de *Médula*, Dios mediante, trataremos de satisfacerlos en un tratado especial, el cual deseo escribir, tratando con preguntas usualmente llamadas ‘casos de conciencia’”.³⁸ Por lo tanto, también hablaremos sobre *Consciencia* en nuestra explicación de la segunda parte de *Médula* de Ames. A medida que dejamos atrás el enfoque en su teología formal y avanzamos a la dimensión más aplicada de su pensamiento, vamos entrando en el ámbito de la ética o teología moral de la primera época de la reforma.

El tema de la ética cristiana era fundamental para Ames. Esto es perfectamente comprensible dado a lo que sabemos acerca del énfasis de Ames sobre la vida cristiana práctica. Ya que vivir para Dios está caracterizado por una piedad vital y práctica, los cristianos necesitan respuestas a las preguntas éticas más difíciles respecto a la vida cristiana. Este asunto es abordado en *Consciencia*, una

colección de cinco volúmenes que pasan de un enfoque altamente teórico de la naturaleza de la conciencia a aplicaciones muy prácticas. El contenido central de este libro salió a la luz por primera vez en la defensa de Ames de las treinta y ocho tesis y cuatro corolarios relacionados con su promoción al grado de doctor en teología en la Universidad de Franeker en 1622. Ocho años después de esa defensa, Ames publicó este proyecto como una obra de varios volúmenes sobre teología moral que tapó un hueco en el sistema en desarrollo del pensamiento reformado. Richard Baxter (1615–1691), que construyó su propio *Christian Directory* (Directorio cristiano) sobre la casuística de Ames, dijo que Perkins hizo un servicio valioso promoviendo la casuística reformada pero que el trabajo de Ames, aunque más breve, fue superior. “Ames los ha superado a todos”, dijo Baxter.³⁹

El primer volumen de *Consciencia* define conciencia como “el juicio que el hombre hace de sí mismo, conforme al juicio que Dios hace de él”.⁴⁰ Esto brinda un enfoque teórico de lo que constituye una conciencia antes de entrar en detalles sobre el funcionamiento de la conciencia. En el volumen 2, Ames describe qué es un caso de conciencia: “una pregunta práctica, sobre la cual, la conciencia puede crear incertidumbre”. Esta sección explica el pecado, la

entrada al estado de gracia, la lucha en desarrollo entre la carne y el espíritu, y la conducta en la vida cristiana. El volumen 2 podría servir fácilmente como un compendio de teología reformada. El volumen 3, titulado “Del deber general del hombre”, pregunta acerca de “las acciones y el caminar de la vida del hombre”. Ames dice que la señal de la obediencia verdadera es poner sumisamente la voluntad de Dios por encima de la voluntad de la criatura, incluso cuando esa voluntad parece no estar a favor de la criatura. Esto es logrado ejercitando las disciplinas de una vida obediente—humildad, sinceridad, celo, paz, virtud, prudencia, paciencia, templanza—y evitando prácticas que entorpezcan un andar obediente, tales como borrachera, pecados del corazón, y pecados de la lengua.

Estos tres volúmenes ocupan aproximadamente un tercio de *Consciencia*. Tras estos asuntos preliminares acerca de declaraciones definitorias y elaboraciones conceptuales sobre la conciencia y obediencia, Ames, ahora concentrado en su verdadera preocupación por la ética o teología moral, pregunta cómo los casos de la conciencia deben ser adjudicados. La respuesta simple es, mediante una adecuada comprensión y aplicación de la ley moral. Es aquí donde *Consciencia* continúa el tema del volumen 2 de *Médula*.

Los volúmenes 4 y 5 dilucidan la ley moral en relación con el deber que se tiene para con Dios y el prójimo. El deber del hombre para con Dios cubre el espectro entero del obediente andar cristiano, desde el amor hacia Dios en el culto privado y público hasta el guardar el Día del Señor. Ames discute tópicos generales como la iglesia, pero también aborda tópicos específicos tales como la oración y el canto. Adecuadamente prepara al lector para el volumen 5 sobre relaciones interpersonales al aclarar primero cualquier duda que el creyente pueda tener sobre su relación con Dios. En el volumen 5, el cual tiene cincuenta y siete capítulos y es dos veces más largo que el volumen 4, Ames discute casos de la conciencia que puedan surgir en las relaciones interpersonales. Basa toda su enseñanza en los últimos seis de los Diez Mandamientos.

Los escritos de Ames están impregnados de cristianismo práctico. Ames brinda un plano detallado para la piedad sincera de los redimidos. Deja claro que la obediencia de pacto a Dios y la justicia de pacto hacia el prójimo son cruciales para una fe viva. Este trabajo formal sobre ética es una elaboración necesaria y una conclusión apropiada a la obra de Ames sobre teología moral en el volumen 2 de *Médula* (observancia), lo cual es en sí mismo el

concomitante lógico de su teología formal dilucidada en el volumen 1 (fe). *Médula* y la *Consciencia*, junto con el comentario de Ames sobre el Catecismo de Heidelberg, demuestran que no dejó ningún cabo suelto en su intento de explicar el camino de la fe. Estas obras juntas demuestran que el amor soberano y de pacto de un Dios de gracia debe ser correspondido con la obediencia sumisa y de pacto del hijo redimido de Dios.

La influencia de Ames

The Marrow of Theology (La médula de la sagrada teología) fue más influyente en Nueva Inglaterra, donde fue considerada generalmente como el mejor sumario de teología calvinista jamás escrito. La lectura tanto de *Médula* como de *Conciencia* era requerida en Harvard y Yale hasta bien entrado el siglo diecisiete, tiempo en el que el programa teológico también requería el estudio de *Compendium of Christian Theology* (Compendio de teología cristiana) escrito por un contemporáneo de Ames, Johannes Wollebius (1586–1629), e *Institutes of Elenctic Theology* (Instituciones de la teología impugnadora) por Francis Turretin (1623–1687).⁴¹ Thomas Hooker (1586–1647) e Increase Mather (1639–1723) recomendaron *Médula* como el libro más importante después de la Biblia para hacer un teólogo sano. Jonathan Edwards (1703–1758) hizo numerosas notas al margen en su copia de *Médula*, estudió la posición de Ames en *Consciencia* sobre el Día del Señor, y reconoció su deuda a Ames.⁴²

Sin embargo, la influencia de Ames en Nueva Inglaterra, fue más allá de su programa de teología y ética. Sus escritos eclesiológicos prepararon el terreno para los congregacionalistas no

separatistas de Nueva Inglaterra, un movimiento que sostenía que las iglesias congregacionalistas de Massachusetts Bay Colony debían ser ejemplo en reformar la Iglesia de Inglaterra en lugar de separarse de ella. En particular, Cambridge Platform de 1648, refleja el pensamiento de Ames en su declaración. Su ramismo puritano también fue aceptado ávidamente y fue característico del puritanismo de Nueva Inglaterra.⁴³ Los puritanos de Nueva Inglaterra como John Cotton (1585–1652), Increase Mather, y Cotton Mather (1663–1728) citaron con más frecuencia a Ames que a Calvino. Increase Mather dijo: “Es extraño que un *escolástico sensato* también tenga un *corazón cálido en la religión*, pero en el caso de Ames, así fue”. Cotton Mather llamó a Ames “aquel profundo, aquel sublime; aquel sutil, aquel irrefragable—sí, aquel doctor angélico”.⁴⁴

Ames y su *Médula* tuvieron su segundo gran impacto en los Países Bajos. Matthias Nethenus (1618–1686), colega de Voetius en la Universidad de Utrecht, observó que “en Inglaterra (...) el estudio de la teología práctica ha florecido asombrosamente; y en las iglesias y escuelas holandesas, desde el tiempo de Willem Teellinck y Ames, se ha expandido mucho más, aun cuando no todos lo toman con el mismo interés”.⁴⁵ Keith L. Sprunger observa que a

Ames le pareció que los holandeses eran muy intelectuales y no suficientemente prácticos, y en consecuencia promovió la piedad puritana, con algunos éxitos considerables, en su esfuerzo por “convertir a los holandeses en puritanos”.⁴⁶ Además de Voetius, Ames impactó grandemente a Peter van Mastricht (1630–1706), un pietista holandés cuya teología sistemática, a juicio de Jonathan Edwards, superó incluso aquella de Turretin por su utilidad en el estudio y la vida. Van Mastricht se apoyó fuertemente en Ames, especialmente en su teología de pacto y casuística.⁴⁷

Prácticamente todos los libros fueron impresos en los Países Bajos, muchos de ellos en latín para la comunidad académica internacional. *The Marrow of Theology* (La médula de la sagrada teología) y *Conscience with the Power and Cases Thereof* (La conciencia con su poder y sus casos) fueron pronto traducidas al holandés e impresas por lo menos cuatro veces en el siglo diecisiete.⁴⁸ Sin embargo, sus escritos eclesiológicos, no fueron impresos tan a menudo, lo que sugiere que su teología y casuística tuvieron un impacto mayor en los Países Bajos que sus ideas congregacionalistas.

Irónicamente, Ames fue menos influyente en su tierra natal de Inglaterra, aunque también allí fue considerado el discípulo más

influyente de Perkins y su heredero verdadero. Las mayores obras de Ames circularon ampliamente e influenciaron la teología calvinista británica a lo largo del siglo diecisiete. Su *Médula de la Teología* fue especialmente muy estimada por los puritanos. Thomas Goodwin (1600–1680) dijo que “junto a la Biblia, él estimó la divinidad de Médula de Ames como el mejor libro en el mundo”.⁴⁹

Conclusión: gracia soberana, fe y obediencia.

Mientras que analizamos la vida y enseñanza de Ames, debemos hacernos esta pregunta: ¿Realmente Ames se apartó de la corriente histórica de la teología reformada, como Kuyper y Kendall argumentaron? La respuesta debe ser negativa. Ames fue trascendental revitalizando la ortodoxia reformada cuando esta empezaba a perder su energía experiencial. La obediencia basada en el pacto es un tipo de activismo cristiano. Este tipo de activismo no es mero voluntarismo. Es verdad, el énfasis de Ames estuvo en la voluntad: “El tema verdadero y propio de la teología es la voluntad” (1.1.9). Pero Ames, como un hijo fiel de la reforma, continuó enfatizando que “en el acto de creer, la fe depende en última instancia, de la obra y persuasión interna del Espíritu Santo” (1.3.12).

Además, el enfoque de Ames en la voluntad debe ser visto como lo que realmente es: una combinación de fe y obediencia en sumisión a Dios. Ames llegó a esta conclusión por medio de las luchas filosóficas y teológicas con sus colegas en Franeker, mientras intentaba volver a introducir un cristianismo vital y sincero en una iglesia holandesa del siglo diecisiete que había perdido el

anclaje de su piedad. Ni la fe ni la práctica son adecuadas por sí mismas. La fe desligada de la práctica conduce a una “ortodoxia fría”, mientras que un énfasis aislado en la voluntad y en las buenas obras conducirá al arminianismo. La historia de la vida de Ames, y el tema de su pensamiento evidenciado en *Marrow of Theology* (Médula de la teología), *Conscience* (Consciencia) y otros escritos, demuestran que se esforzó por lograr un equilibrio adecuado entre ambas.⁵⁰

La clave para unir adecuadamente la gracia soberana con el don gratuito de la fe y la responsabilidad de la obediencia debía ser encontrada en el contexto del pacto de Dios. Bajo el pacto de gracia, Ames expandió la armonía de fe y obediencia, el Evangelio de Cristo y los Diez Mandamientos, ortodoxia y ortopraxis. Antes de tomar declaraciones aisladas de Ames sobre la voluntad y gritar “¡voluntarismo!”, debemos interpretar cada una de sus enseñanzas a la luz de su teología completa—una teología reformada de religión sincera y obediencia humilde—.

The Marrow of Theology (La médula de la sagrada teología) claramente y sistemáticamente expone “el punto esencial del pensamiento puritano sobre Dios, la iglesia, y el mundo” más que cualquier otro libro puritano.⁵¹ Es esencial para entender la

perspectiva puritana del pacto, la santificación y el activismo cristiano. Es altamente recomendado para laicos y teólogos por igual. La *Médula* aún es digna de ser consultada en nuestros días y debe formar parte de la biblioteca de cada pastor y estar disponible entre los materiales educativos de cada iglesia.

¹ William Ames, *The Marrow of Theology*, traducido y editado por John D. Eusden (1968; repr., Grand Rapids: Baker, 1997), 77. Este capítulo es una versión editada de Joel R. Beeke y Jan van Vliet, "The Marrow of Theology by William Ames (1576–1633)," en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kapic and Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 52–65.

² Ver Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001).

³ John D. Eusden, en su introducción a *The Marrow of Theology*, por William Ames, 51–52.

⁴ La biografía definitiva de Ames es de Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism* (Chicago: University of Illinois Press, 1972), y la revisión de Sprunger, "The Learned Doctor Ames" (PhD diss., University of Illinois, 1963). También útil es Benjamin J. Boerkoel Sr., "William Ames (1576–1633): Primogenitor of the *Theologia-Pietatis* in English-Dutch Puritanism" (ThM thesis, Calvin Theological Seminary, 1990). Para un resumen de la vida y obra de Ames, ver la introducción de Eusden a *The Marrow of Theology*, por William Ames, 1–66; Lee W. Gibbs, introducción a *Technometry*, por William Ames (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), 3–17; Jan van Vliet, "William Ames: Marrow of the Theology and Piety of the Reformed Tradition" (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2002), 15–40. Las mejores fuentes holandesas son Hugo Visscher, *Guilielmus Amesius, Zijn Leven en Werken* (Haarlem: J. M. Stap, 1894); Willem van't Spijker, "Guilielmus Amesius," en *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1989), 53–86. Tres obras biográficas sobre Ames fueron traducidas y editadas por Douglas Horton y publicadas en un solo volumen

como *William Ames by Matthew Nethenus, Hugo Visscher, and Karl Reuter* (Cambridge: Harvard Divinity School Library, 1965). Estas son Matthias Nethenus, *Introductory Preface in Which the Story of Master Ames is Briefly Narrated and the Excellence and Usefulness of His Writings Shown* (Amsterdam: John Jansson, 1668); Hugo Visscher, *William Ames: His Life and Works* (Haarlem: J. M. Stap, 1894); y Karl Reuter, *William Ames: The Leading Theologian in the Awakening of Reformed Pietism* (Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1940). Algunas notas de estas biografías hacen referencia al volumen publicado por Horton. Ver también, “Let Us Not Forget the Mighty William Ames,” *Religion in Life* 29 (1960): 434–42; y el manuscrito inédito de John Quick (1636–1706), “*Icones Sacrae Anglicanae*,” en la biblioteca del Dr. Williams en Londres, el cual incluye un capítulo llamado, “The Life of William Ames, Dr. of Divinity.”

⁵ Con “experimental” nos referimos a la prueba de la experiencia humana por las doctrinas de la Biblia para determinar hasta qué punto y en qué medida la gracia salvadora de Dios ha influido una persona.

⁶ William Ames, *A Fresh Suit against Human Ceremonies in Gods Worship* (Rotterdam, 1633), 131.

⁷ Horton, *Ames*, 4.

⁸ Horton, *Ames*, 13.

⁹ Ver Sprunger, *The Learned Doctor Ames*, cap. 4; Sprunger, “William Ames and the Franeker Link to English and American Puritanism,” en *Universiteit Franeker, 1585–1811*, ed. G. Th. Jensma, F. R. H. Smit, y F. Westra (Leeuwarden: Fryske Academy, 1985), 264–285.

¹⁰ Ames, “*Paraenesis ad studiosos theologiae, habita Franekerae*” (1623), traducido al inglés por Douglas Horton como “An Exhortation to the Students of Theology” (1958).

¹¹ Sprunger, *Ames*, 107; Eusden, introduction, 37.

¹² Ames, *Médula*, volume 1, cap. 32, párrafos 6 y 15 (de aquí en adelante las citas de esta obra estarán en paréntesis, por ejemplo, 1.32.6, 15); cf. su *A Reply to Dr. Mortons Generall Defence of Three Nocent Ceremonies* (1622), *A Reply to Dr. Mortons Particular Defence of Three Nocent Ceremonies* (1623), y *A Fresh Suit*. Increase

Mather dijo que Ames nos dio “un congregacionalismo perfecto”. *A Disquisition Concerning Ecclesiastical Councils* (Boston: for N. Boone, 1716), v–vi.

- ¹³ Sprunger, *The Learned Doctor Ames*, 247.
- ¹⁴ Nathaniel Eaton, discípulo de Ames, fue el primer presidente de Harvard.
- ¹⁵ Cotton Mather, *The Great Works of Christ in America or Magnalia Christi Americana*, 3rd ed. (1853; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1979), 1:236.
- ¹⁶ La existencia de un registro de subastas por la biblioteca de Ames sugiere que se hicieron esfuerzos por venderla para recaudar fondos para la familia de Ames, que estaba empobrecida al momento de su muerte. Ver *Catalogus librorum D. Guilielmi Amesii* (Amsterdam: Jansson, 1634), reimpresso y con una introducción de Keith L. Sprunger, ed. R. Breugelmans, *The Auction Catalogue of the Library of William Ames*, *Catalogi Redivivi*, vol. 6 (Utrecht: HES Publishers, 1988).
- ¹⁷ William Ames, *A Sketch of the Christian's Catechism*, trans. Todd M. Rester, *Classic Reformed Theology*, Vol. 1 (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 214 (Lord's Day 49).
- ¹⁸ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 1.1.1.
- ¹⁹ James T. Dennison Jr., comp., *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation, Volume 1, 1523–1552* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 469.
- ²⁰ Dennison, *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation*, 1:469.
- ²¹ Calvin, *Institutes*, 1.2.1.
- ²² Calvin, *Institutes*, 1.2.1.
- ²³ William Perkins, *A Golden Chaine*, in *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (Londres: John Legatt and Cantrell Ligge, 1612), 1:11.
- ²⁴ Eusden, introduction, 47.
- ²⁵ Ames, *A Sketch of the Christian's Catechism*, 6 (Lord's Day 1).
- ²⁶ Gisbertus Voetius, *Selectarum theologiae* (Utrecht: Joannem à Waesberge, 1669), 5:289.

- ²⁷ Abraham Kuyper Jr., *Johannes Maccovius* (Leiden: D. Donner, 1899), 315–396. Abraham Kuyper Jr. (1872–1941) fue el hijo del famoso Abraham Kuyper (1837–1920), teólogo reformado de Holanda y líder político que sirvió como primer ministro en los Países Bajos desde 1901 hasta 1905.
- ²⁸ Robert T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 151, 154.
- ²⁹ Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 3. El término “voluntarista” también puede ser usado con respecto al debate teológico del medioevo entre nominalistas y realistas acerca de la libertad de la voluntad de Dios. Aquí no nos referimos a esa discusión.
- ³⁰ Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 151–152.
- ³¹ Calvin, *Institutes*, 3.2.7.
- ³² Calvin, *Institutes*, 3.2.41.
- ³³ El contexto filosófico medieval de los conceptos “intelectualismo” y “voluntarismo”, entendidos técnicamente y en su relación con la fe, expresan su primacía relativa como elementos constitutivos de las dos facultades del alma—el intelecto y la voluntad—. La primacía del intelecto, un acto más contemplativo o especulativo, subraya la visión de Dios como ser y verdad, mientras que, desde un ángulo más práctico, se asigna primacía de la volición cuando Dios es visto, en último lugar, como el objeto más alto del amor humano. Se puede ver de este contexto medieval que ninguna posición tiene en mente la idea del pensamiento, voluntad, y actuación del ser humano fuera de la gracia. Asimismo, cuando Calvino aborda la volición, no lo hace en un sentido filosófico sino desde una perspectiva soteriológica en la que aborda el antiguo problema teológico de la incapacidad humana. Basado en esto, Richard A. Muller concluye que, en la doctrina de la fe de Calvino, la primacía pertenece a la volición, no al intelecto. Ver su *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 159–73. Debido a que Ames, como Calvino, hizo uso de las mismas categorías filosóficas y soteriológicas, la línea entre la visión de la fe de Calvino y la de Ames es casi directa.
- ³⁴ Para un resumen del libro completo en un modo ramista, ver Ames, “Method and Chart of the Marrow,” en *Marrow*, 72–73.
- ³⁵ La influencia amplia y autoritativa de Ames es demostrada en los primeros bautistas particulares de Inglaterra. Cuando redactaron la Primera Confesión Bautista en 1644, gran parte de la confesión sobre el oficio de Cristo consiste de citas extensas de *Médula* de Ames. Comparar la Primera Confesión Bautista, artículo 12, con *Médula*,

1.14.3–7; artículo 14 con *Médula* 1.14.10–11; artículo 15 con *Médula* 1.14.14; artículo 16 con *Médula* 1.14.16; y el artículo 18 con *Médula* 1.14.18–19. Ver Jay T. Collier, “The Sources behind the First London Confession,” *American Baptist Quarterly* 21, no. 2 (2002): 197–214.

³⁶ John von Rohr, “Covenant and Assurance in Early English Puritanism,” *Church History* 34 (1965): 201.

³⁷ En cuanto a Ames como un puritano casuista, ver George L. Mosse, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), 68–87.

³⁸ Ames, “Brief Forewarning,” en *Médula*, 70.

³⁹ Richard Baxter, *The Practical Works of Richard Baxter* (Londres: James Duncan, 1838), 1:3–4.

⁴⁰ Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (1639; repr., Norwood, N.J.: Walter J. Johnson, 1975), 1.1 (preamble).

⁴¹ S. E. Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), 267, y Richard Warch, *School of the Prophets: Yale College, 1701–1740* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1973), 191.

⁴² Eusden, introduction 1–2, y Warch, *School of the Prophets*, 191.

⁴³ Keith L. Sprunger, “Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology,” *Harvard Theological Review* 59 (1966): 133–151.

⁴⁴ Mather, *Great Works of Christ in America*, 1:245, 236.

⁴⁵ Horton, *Ames*, 15.

⁴⁶ Sprunger, *The Learned Doctor Ames*, 260.

⁴⁷ Van Vliet, “William Ames,” 346–375, y Adriaan C. Neele, *Petrus van Mastricht (1630–1706), Reformed Orthodoxy: Method and Piety* (Leiden: Brill, 2009), 7.

⁴⁸ C. W. Schoneveld, *Intertraffic of the Mind: Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation with a Checklist* (Leiden: E. J. Brill, 1983).

⁴⁹ Según lo citado por Increase Mather, “To the Reader,” en *The First Principles of the Doctrine of Christ*, por James Fitch (Boston, 1679).

⁵⁰ Para un ejemplo de la exposición doctrinal y práctica de Ames, ver su *Analytical Exposition of Both the Epistles of the Apostle Peter* (Londres: Por ejemplo for John Rothwell, 1641).

⁵¹ Douglas Horton, prefacio de *Médula*, por William Ames, vii.

Teología propia

Capítulo 4

Stephen Charnock sobre los atributos de Dios

[Así como] la inmensidad es la difusión de la esencia [de Dios], de la misma forma la eternidad es la duración de Su esencia (...) Su duración es tan infinita como Su esencia es ilimitada.

— STEPHEN CHARNOCK ¹

Existen pocas obras sobre Stephen Charnock (1628–1680) en la literatura secundaria.² Los que han escuchado de él suelen conocer su obra magna, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (Disertaciones sobre la existencia y los atributos de Dios). No

hay duda de que el gran tamaño del volumen ha causado que muchos dirijan sus esfuerzos de lectura a otro lugar. Esto es lamentable por numerosas razones, entre las cuales se encuentra la habilidad de Charnock de combinar discursos teológicos minuciosos sobre la doctrina de Dios con el énfasis puritano típico en los “usos” de la doctrina (relacionando la doctrina y la vida). Su trabajo tiene mucho valor a un nivel práctico, lo cual debería ser la meta de toda la teología.

Charnock estudió en Cambridge y más adelante fue alto procurador en Oxford desde el año 1652 hasta 1656. En Oxford perteneció a la “iglesia reunida” con fieles compañeros puritanos, Thomas Goodwin (1600–1680), Thankful Owen (1620–1681) y Theophilus Gale (1628–1678). Después de Oxford, Charnock fue a Irlanda donde sirvió en varias iglesias, convirtiéndose en uno de los clérigos mejor pagados de Irlanda. En 1660 volvió a Inglaterra, pero durante el despertar de la Restauración inglesa, no tuvo un cargo pastoral por quince años. Según Richard Greaves, Charnock se sustentó practicando la medicina.³ Después de haber ministrado en privado, incluyendo viajes secretos a Francia y Holanda, en 1675 Charnock se convirtió en co-pastor con el ex-divino de Westminster Thomas Watson (c. 1620–1686), sirviendo en una congregación

disidente en Crosby Hall, Inglaterra. En los últimos años de su vida escribió *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (Disertaciones sobre la existencia y los atributos de Dios), quizá el tratado puritano más penetrante y extensivo sobre la doctrina de Dios. Charnock demuestra habilidades exegéticas asombrosas, familiaridad con los teólogos protestantes y católicos romanos de la Europa continental y un uso hermoso de las palabras (particularmente en analogías y metáforas). Cuando se toman en cuenta todos estos factores en conjunto; no hay duda de que Charnock pertenece a la alta esfera de los puritanos. Este capítulo se enfocará casi exclusivamente en la comprensión de Charnock de los atributos de Dios.

La doctrina de Dios era un tema (*locus*) enormemente significativo entre los ortodoxos reformados.⁴ En la Inglaterra del siglo diecisiete una cantidad de teólogos puritanos escribieron tratados polémicos refutando varios errores de otras tradiciones teológicas, particularmente la de los socinianos. La doctrina de Dios era el punto de partida primordial en las dogmáticas reformadas y típicamente estaba organizada en cinco encabezados: los nombres de Dios, el ser de Dios, los atributos de Dios, las obras de Dios y las personas de la Divinidad. Las tres primeras categorías abordan la

doctrina de Dios en el sentido estricto. El cuarto tema se refiere al resultado del decreto divino y tiene una relación obvia con los tres primeros encabezados. La Trinidad (es decir, las tres personas de la Divinidad) tiene su propia categoría porque los teólogos reformados a menudo hablaban de “Dios” en un sentido dual: esencialmente y personalmente. Esencialmente, “Dios” se refiere a la sustancia o esencia divina; personalmente, “Dios” se refiere a cada una (o todas) de las tres personas—Padre, Hijo y Espíritu Santo—. ⁵ Conectadas a estas categorías están las preguntas humanistas que eran comunes en el discurso académico del siglo dieciséis y diecisiete: *¿An sit?* (¿Es o no es?); *¿Quid sit?* (¿Qué es?); y *¿Quale sit?* (¿De qué clase es?). Como lo señala útilmente te Velde, los escolásticos reformados normalmente usaron *qualis* (no *quale*) porque Dios es personal, no neutral. ⁶ En este ensayo, el enfoque estará en el ser y los atributos de Dios—es decir, lo que Dios es y de que tipo es el ser de Dios—. La discusión sobre “si Dios existe” (*¿An Deus sit?*) se encuentra fuera del marco de este capítulo.

La doctrina de Dios de Charnock comienza respondiendo la pregunta de si Dios existe o no. Luego pasa a la pregunta de qué tipo de ser es Dios, seguida de una discusión sobre los atributos más importantes de Dios. Desde luego, los atributos de Dios están

estrechamente relacionados con la pregunta sobre el ser de Dios, pues si los atributos son las perfecciones de Dios, podremos deducir a partir de ellos qué tipo de ser es Dios.

¿Qué es Dios? (¿*Quid Deus Sit?*)⁷

El ser de Dios está necesariamente unido con los conceptos de esencia y existencia. Lo primero es tomado en cuenta en la exposición de Charnock sobre Juan 4:24, “Dios es Espíritu”. “El no tiene nada corpóreo, mezcla de materia, sustancia visible, forma corporal”.⁸ Charnock señala que Juan 4:24 es el único lugar en la Biblia donde Dios es explícitamente descrito como Espíritu, al menos en estas palabras exactas (*totidem verbis*). Si Dios existe, necesariamente debe ser inmaterial o incorpóreo, puesto que lo material es imperfecto por naturaleza. Aquí Charnock, de manera similar a los teólogos ortodoxos reformados, argumenta por medio de la negación. Charnock afirma que Dios puede ser descrito de dos maneras: por afirmación (por ejemplo, Dios es bueno) y por negación (por ejemplo, Dios no tiene cuerpo). “Lo primero le atribuye todo lo que es excelente; el otro lo separa de todo lo que es imperfecto”.⁹ Desde la perspectiva de Charnock, el modo de negación es la mejor manera de entender a Dios; de hecho, es la

forma en la que entendemos a Dios comúnmente. Para describir a Dios, la palabra “mutable” se convierte en “inmutable”; es decir, Dios no puede cambiar.

Al afirmar que Dios es un espíritu, al mismo tiempo se está afirmado lo que Él no es (es decir, Él no tiene cuerpo). A diferencia de la existencia material, el ser de Dios no es compuesto. Además, puesto que Dios es un espíritu, Charnock es capaz de demostrar cómo habla esto necesariamente de Sus otros atributos. Por ejemplo, aferrándose a la máxima reformada *finitum non capax infiniti* (lo finito no puede contener lo infinito), Charnock explica que si Dios no fuera un espíritu, no podría ser infinito; o, positivamente, puesto que Él es espíritu, también es un ser independiente que es ilimitable e inmutable; y Su inmutabilidad depende de Su simplicidad. El énfasis que Charnock hace en esta sección de su exposición es que debe haber consistencia entre la esencia de Dios y Sus atributos; de otro modo no puede ser Dios.¹⁰ Comenzando con la espiritualidad de Dios, Charnock coincide con la Confesión de Fe de Westminster, la cual hace de la espiritualidad de Dios el primero de Sus atributos: “No hay sino un solo Dios, el único viviente y verdadero, quien es infinito en Su ser y perfecciones; espíritu purísimo, invisible, sin cuerpo” (2.1). Por estas razones, la defensa

de Charnock de Dios como Espíritu es un punto de partida apropiado para su discusión sobre los atributos de Dios, la parte más importante de su discurso.

La simplicidad de Dios

Esto pudiera parecer un encabezado extraño dado que la discusión de Charnock sobre los atributos de Dios no tiene una sección dedicada explícitamente a la simplicidad de Dios (*simplicitas Dei*). De hecho, como lo señala Richard Muller, mientras que “el concepto de la simplicidad divina se sostuvo virtualmente por todos los teólogos ortodoxos de los siglos dieciséis y diecisiete, no fue discutido invariablemente como un atributo separado en sus sistemas teológicos”.¹¹ Sin embargo, no hay duda de que Charnock sostiene la simplicidad de Dios en muchos lugares. El concepto de la simplicidad divina, que Dios está libre de toda composición, es sostenido por los teólogos de la Reforma y de después de la Reforma.¹² Él no es un ser compuesto de la suma de Sus partes: “Dios es el ser más simple; pues aquello que es primero en naturaleza, sin tener nada más allá de sí mismo, de ninguna manera puede considerarse como algo compuesto”.¹³ Francis Turretin (1623-1687) explica la simplicidad divina al refutar a los socinianos, quienes rechazaron este concepto para rechazar la doctrina de la Trinidad; y a los remonstrantes, que negaban que la doctrina debe afirmarse como un artículo de fe puesto que, como lo veían ellos, las

Escrituras callan en cuanto al asunto.¹⁴ La simplicidad de Dios es una idea elusiva, pero una forma de entender lo que los teólogos reformados querían decir con eso es por medio de la afirmación y la negación. Negativamente, la simplicidad niega que hay una cosa y otra en Dios. Positivamente, la simplicidad afirma que lo que sea que Dios sea es Dios. La simplicidad, entonces, es el “atributo incommunicable [de Dios] por medio del cual la naturaleza divina es concebida por nosotros no solo como libre de toda composición y división, sino también como incapaz de composición y divisibilidad”.¹⁵

La comprensión de Charnock de la simplicidad de Dios refleja la posición básica de los ortodoxos reformados. En primer lugar, la simplicidad refleja la consistencia de los atributos de Dios.¹⁶ La mutabilidad es “absolutamente inconsistente con la simplicidad”, pues si Dios “pudiera ser cambiado por cualquier cosa dentro de Sí mismo, todo en Dios no sería Dios”.¹⁷ El poder de Dios también está unido a Su simplicidad. Mientras más simple es la sustancia, más poderosa es. Por consiguiente, Charnock añade: “Donde está la mayor simplicidad, está la mayor unidad y donde está la mayor unidad, está el poder más grande”.¹⁸ Por lo tanto, es incorrecto sostener que Dios es la suma de todos los atributos divinos. Más

bien, los atributos son idénticos a la esencia de Dios. Charnock sostuvo que la simplicidad divina es absolutamente esencial para entender los demás atributos divinos; de hecho, todos los demás atributos dependen de esta idea. Al discutir los atributos divinos (por ejemplo, Su inmutabilidad y eternidad), el concepto de la simplicidad divina es axiomática para la comprensión de Charnock de los atributos de Dios, al igual que lo era para los divinos escolásticos reformados.¹⁹

La eternidad de Dios

En esta discusión sobre la eternidad de Dios, Charnock hace un cantidad de distinciones importantes para mostrar que la eternidad, propiamente considerada, implica que no hay principio, final, ni sucesión temporal en Dios. Comienza señalando que la noción de la eternidad es difícil.²⁰ Así como Agustín (354-430) tuvo dificultades explicando qué es el tiempo, de la misma forma la eternidad “difícilmente puede ser entendida y es mucho más difícil expresarla”.²¹ En un intento por entender la eternidad Charnock contrasta estos atributos de Dios con el concepto del tiempo. La eternidad es de duración perpetua, sin principio ni final, mientras que el tiempo tiene tanto principio como final. Lo que comienza necesariamente tiene una sucesión de partes. Sin embargo, la eternidad es “contraria al tiempo y por lo tanto es un estado permanente e inmutable”.²² Charnock añade que la eternidad es

... una posesión perfecta de vida sin ninguna variación; se comprende de todos los años, todas las eras, todos los periodos de las eras; nunca comienza; dura hasta después de cada duración de tiempo y nunca termina;

está tan por encima del tiempo, como lo estuvo antes de su comienzo: el tiempo supone que hubo algo antes de él; pero no puede haber nada antes de la eternidad.²³

Él relaciona el concepto de la eternidad mencionado arriba con Dios explicándolo como Dios, Dios debe ser eterno y esa eternidad pertenece propiamente solo a Dios.

De manera similar, Charnock habla de la eternidad como un atributo negativo; es decir, la negación de las medidas de tiempo en Dios es muy similar a la negación de las limitaciones espaciales en Dios en el atributo de inmensidad. Así como la “inmensidad es la difusión de Su esencia, la eternidad es la duración de Su esencia... Su duración es tanto infinita como ilimitada”.²⁴ Las Escrituras hablan constantemente de Dios como eterno; Él es el Dios eterno (Gn. 21:33; Ro. 16:26). Ninguna cosa puede darse a sí misma un ser. Los hechos, cualesquiera que sean, están basados en la existencia. En otras palabras, una causa precede a un efecto. La existencia de Dios demuestra que Él no ha sido hecho de nadie—de otro modo no sería Dios—y por lo tanto Dios debe ser eterno. Charnock profundiza en su explicación: “Por lo tanto, cuando decimos que Dios es de y a partir de Sí mismo, no queremos decir que Dios se

dio inicio a Sí mismo; sino que ha de entenderse negativamente que Él no tuvo causa de existencia fuera de Sí mismo”.²⁵ Entonces, en primer lugar, la eternidad de Dios demuestra que Él no tiene principio. De la misma forma, Dios no tiene final. Nuevamente, abundan los pasajes bíblicos que testifican de esta verdad (ver Sal. 9:7; Ap.4:9–10; Sal. 102:27). Puesto que Dios no necesita nada, no hay razón para que deje de existir. Charnock añade que Dios no puede desertar de Sí mismo “porque el no puede sino amarse a Sí mismo como el mejor y principal bien”.²⁶ Volviendo a la doctrina de la simplicidad, Charnock sostiene que no hay debilidades en la naturaleza de Dios que pudiera introducir corrupción o mutabilidad “porque Él es infinitamente simple”.²⁷

Finalmente, puesto que con Dios no hay principio ni final, no hay sucesión en Dios. El cielo y el infierno son infinitos, pero no son propiamente denominados como eternos porque tienen un principio. Solo Dios es eterno porque solo Él es sin principio ni final. Los teólogos reformados también fueron cuidadosos al afirmar que Dios no está sujeto a la sucesión temporal; es decir, que con Dios no hay antes ni después. Turretin muestra que la verdadera eternidad (es decir, la que pertenece solo a Dios) “excluye la sucesión al igual que el final, y debe concebirse como algo permanente, no como afluente

(...) Dios tiene todos y cada uno de los momentos al instante; nosotros los tenemos separados en una sucesión de tiempo”.²⁸ Para Dios no hay pasado o futuro, sino solo el presente.²⁹ La idea de la eternidad no solo incluye la falta de principio y final, sino también la falta de sucesión, porque, según Charnock, “no tener sucesión, nada primero o último, más bien señala la perfección de un ser en lo que respecta a su esencia”.³⁰ Además, Dios “no recibe nada además de lo que era antes” por causa de la perfección (simplicidad) de Su ser.³¹ Charnock proporciona un resumen de este axioma de la doctrina reformada de Dios de manera tal que un hombre—que hubiera escuchado estos sermones predicados por Charnock—pudiera entender:

[Dios] no es en esencia hoy lo que no era antes, ni será el siguiente día o año lo que no es hoy. Todas sus perfecciones son perfectísimas en Él cada momento; antes de todas las edades, después de todas las edades. Puesto que Él tiene Su esencia entera dividida en cada lugar, al igual que en el espacio inmenso; así tiene todo Su ser en un momento del tiempo, al igual que en

intervalos de tiempo infinito (...) Él es lo que siempre ha sido y Él es lo que siempre será.³²

Así que mientras que la idea de criaturas disfrutando de la vida celestial por la eternidad que vendrá está firmemente arraigada en la historia bíblica, no obstante es blasfemia atribuir a las criaturas el atributo de eternidad absoluta, el cual pertenece solo a Dios. Solo Dios lo ve y lo sabe todo al mismo tiempo, puesto que en Dios no hay pasado o futuro sino solo el presente. Por esa razón, este atributo de Dios no es “comunicable” es decir, no puede compartirse con Sus criaturas.

La inmutabilidad de Dios

Al afirmar la eternidad de Dios, los teólogos reformados estaban afirmando esencialmente la inmutabilidad de Dios. Al igual que la eternidad, la doctrina de la inmutabilidad es un atributo necesario de Dios por causa de Su simplicidad; es decir, puesto que Dios no consiste de diferentes partes, no puede cambiar y no cambia. Él es lo que siempre fue y lo que siempre será. Charnock defiende la inmutabilidad de Dios apelando a Su eternidad, “pues lo que permanece no es cambiado y lo que es cambiado no permanece” (Sal. 102:26).³³

En la Confesión de Fe de Westminster, la sección sobre Dios niega que Él tenga “pasiones”³⁴ y afirma Su inmutabilidad. Muller sugiere que los teólogos reformados ortodoxos, incluyendo a Charnock, no trataron la impasibilidad como un atributo de Dios. Más bien, hablaron del atributo de la inmutabilidad. Sin embargo, Muller señala que no hay una “gran diferencia entre los dos términos y aquellos escritores que se refrenan de utilizar el término *impassibilitas* también son bastante inflexibles al afirmar que Dios no tiene pasiones”.³⁵ Al negar que Dios tiene pasiones, los reformados querían mostrar, entre otras cosas, que la felicidad o gloria de Dios,

por ejemplo, no podían ser aumentadas o disminuidas por criaturas finitas. La eternidad de Dios necesita Su inmutabilidad: “Él es propia y verdaderamente eterno, por lo tanto inmutable”.³⁶ Sin embargo, estos dos atributos son diferentes en que la eternidad habla de la duración de un estado, mientras que la inmutabilidad es el estado mismo.

Sin embargo, el concepto de la inmutabilidad no es necesariamente perfección, puesto que los ángeles caídos son inmutables en su malicia contra Dios. Por lo tanto, Edward Leigh (1603–1671) hace una distinción entre la inmutabilidad que es “independiente y absoluta”, la cual pertenece solo a Dios y la inmutabilidad “dependiente y comparativa”, que puede pertenecer a las criaturas.³⁷ Claramente, cuando Charnock habla de los ángeles caídos, tiene en mente la inmutabilidad que es dependiente y comparativa o relativa. Sin embargo, la inmutabilidad en Dios, es una perfección puesto que Él es “infinito en esencia, infinitamente bueno, sabio y santo; así que es una perfección necesaria para Su naturaleza, para que Él sea todo esto inmutablemente”, de otra manera sería un ser imperfecto y por consiguiente no sería Dios.³⁸ La inmutabilidad en Dios es una “gloria que pertenece a todos los atributos de Dios”.³⁹ Dios tiene atributos y perfecciones que son

diferentes, “pero la inmutabilidad es el centro en el que se unen”.⁴⁰ Lo que Dios es, lo es eterna e inmutablemente.

Esto plantea un problema importante en cuanto a la distinción de los atributos de Dios. Los escritores reformados típicamente sostuvieron que la distinción que ponemos entre los atributos de Dios no tienen una exigencia objetiva en Dios, sino que son el simple resultado de nuestro poder de comprensión limitado.⁴¹ Por lo tanto, todos los atributos de Dios son la “manifestación de la misma simple y absoluta esencia de Dios” y de la misma forma “podría decirse justificablemente (Braun I, ii, 2, 19) que la justicia de Dios es Su bondad, Su conocimiento, Su voluntad (...) Pero sería incorrecto de mi parte decir que el concepto que tengo de justicia es el mismo concepto que tengo de deidad, misericordia o eternidad”.⁴² Francis Cheynell (1608–1665), en su penetrante obra sobre la Trinidad, sostiene que aunque los atributos son “muchísimos”, sin embargo no “son nada más que la esencia íntegra de Dios”; es decir, los atributos de Dios pertenecen a la esencia de Dios y por eso, no pueden ser divididos propiamente sin dividir la esencia de Dios.⁴³ Leigh también habla de que todos los atributos son esenciales para Dios, “pues en Él no hay accidente; lo que está en Dios lo mismo es Dios. Todos estos son también uno en Él; Su misericordia es Su

justicia y Su justicia es Su misericordia, y cada una son Su esencia, solamente son diferentes en nuestra capacidad de comprensión”.⁴⁴ De la misma manera, Charnock sostiene que las perfecciones de Dios son idénticas a Su esencia, “pues aunque nosotros entendemos la esencia de Dios como el sujeto y los atributos de Dios como las facultades y cualidades en ese sujeto, según nuestro débil modelo (...) no obstante, realmente no hay distinción entre Su esencia y Sus atributos; uno es inseparable del otro. Su poder y sabiduría son Su esencia”.⁴⁵ Consecuentemente cuando Charnock afirma que la inmutabilidad de Dios no es Su poder, solo está hablando de ese mismo para el beneficio de sus oyentes.

Volviendo a la doctrina de la inmutabilidad, los escolásticos reformados hablaron de Dios como un ser necesario que no puede cambiar, una forma de hablar que el mismo Charnock usa. Lo que es inmutable es Dios por naturaleza. Los oponentes de la doctrina de Dios reformada argumentan que algunas criaturas (por ejemplo, ángeles) también son inmutables, pero, como Charnock señala, si una criatura es inmutable es solo por el poder y la gracia de Dios, no por la naturaleza de la criatura. Así que, por ejemplo, en cuanto a las demás perfecciones, Dios es “santo, feliz, sabio, bueno por esencia; los ángeles y los hombres son hechos santos, sabios,

felices, fuertes y buenos, por cualidades y misericordias”.⁴⁶ En términos del conocimiento de Dios, Su inmutabilidad junto con Su eternidad requiere que Él sepa todas las cosas al mismo tiempo. El atributo de eternidad, para ser exactos, no incluye sucesiones en Dios; por consiguiente, no hay sucesiones en el conocimiento de Dios. La inmutabilidad de Dios descarta cualquier cambio en Su conocimiento. Entonces, Charnock afirma que Dios conoce todas las cosas desde la eternidad porque Su conocimiento es infinito. Él conoce todas las cosas al mismo tiempo porque no hay pasado o futuro en Dios, sino solo el presente.

Si Dios es inmutable en términos de Su ser y conocimiento, ¿por qué dicen las Escrituras que Dios se “arrepintió”? Esta fue la pregunta que Charnock, Leigh y otros puritanos y teólogos de la Europa continental procuraron abordar en sus obras sobre la doctrina de Dios. Leigh sugiere que Dios no se arrepiente “propiamente”, sino que lo hace más bien “al modo de los hombres, no *afectivo*, sino *efectivo*”.⁴⁷ De manera similar, Charnock sostiene que el arrepentimiento no está “propiamente en Dios”, quien es un “Espíritu puro, incapaz de aquellas pasiones que son señales de debilidad e impotencia”.⁴⁸ El arrepentimiento implica un error cometido por la persona que se arrepiente que no fue previsto, así

como no lo fue el dolor por el pecado. Afirmar arrepentimiento propio en cuanto a Dios sería negar Su presciencia y consecuentemente afirmar maldad en Él. La explicación de por qué las Escrituras hablan del “arrepentimiento” de Dios está basada en el principio de acomodación: “Dios se acomoda a Sí mismo en las Escrituras de acuerdo a nuestra débil capacidad”.⁴⁹ En otras palabras, puesto que las criaturas finitas no pueden comprender al Dios infinito, a veces Dios se vestirá de nuestra naturaleza en ciertas expresiones “para que podamos entenderlo como podemos y por medio de una inspección de nosotros mismos, aprendamos algo sobre la naturaleza de Dios”.⁵⁰ Así que, cuando se dice que Dios se arrepiente de haber hecho al hombre (Gn. 6:6), hay algo que aprender sobre el odio de Dios hacia el pecado. En otras palabras, estos tipos de expresiones antropomórficas son utilizadas en las Escrituras para que los cristianos puedan “atribuir a Dios la perfección que concebimos en ellas y dejar la imperfección en la puerta de la criatura”.⁵¹

En resumen, el atributo de la inmutabilidad de Dios es demasiado claro y demasiado vital para afirmarlo con vacilación o reservas. Si la esencia de Dios es cambiada entonces solo podría ser cambiada por un ser más poderoso que Dios. Esa perspectiva

era claramente incuestionable para Charnock y aquellos que compartían su doctrina de Dios. Es verdad, hay pasajes en las Escrituras que parecen implicar que Dios puede cambiar de parecer, pero hay un número mayor de textos que afirman la inmutabilidad de Dios en lo que respecta a Su ser y conocimiento. Al comparar los textos aparentemente contradictorios, los reformados desarrollaron un entendimiento de la inmutabilidad de Dios que estaba en consonancia con todos ellos. Consecuentemente, los teólogos reformados, haciendo uso de las distinciones, hablaron de el arrepentimiento “propio” e “impropio”. En lo que a Dios respecta, lo primero era definitivamente negado por Charnock y los teólogos reformados, pero lo segundo era afirmado, pues reflejaba el lenguaje de acomodación para los seres humanos de manera que pudieran ser llevados a ver en efecto tanto sus propias imperfecciones como las perfecciones de Dios. A continuación, Charnock pasa de discutir la inmutabilidad de Dios a una vindicación de la omnipresencia de Dios.

La omnipresencia de Dios

El atributo de la omnipresencia de Dios es, por supuesto, mejor entendido en el contexto de los atributos previamente mencionados. Dios es omnipresente por causa de la inmensidad de Su esencia. La inmensidad (*inmensitas*) y la omnipresencia (*omnipraesentia*) no son sinónimos estrictamente hablando, pero Charnock prácticamente las usa de forma intercambiable.⁵² Específicamente, la inmensidad de Dios se refiere a la espacialidad, mientras que la omnipresencia habla de la relación de Dios con el espacio concreto/lleño. Como lo señala te Velde, esto “puede ser expresado por la distinción entre la inmensidad como una propiedad absoluta de Dios y la omnipresencia como una disposición de Dios hacia los lugares”.⁵³ Basado en Rijssen, Muller señala que “si bien *inmensitas Dei* se refiere a Dios en distinción del orden creado, la *omnipraesentia Dei* se refiere a Él en relación positiva con el mundo e indica Su ‘morada’ en todos los lugares del mundo”.⁵⁴ Leigh habla de la inmensidad (e infinidad) tanto en gran parte como estrictamente. Considerado en gran parte, Dios no está limitado por el espacio o el tiempo o cualquiera otra cosa; hablando estrictamente, la inmensidad es una propiedad de Dios “por la cual no puede ser

medido ni circunscrito por ningún lugar, sino que llena todos los lugares sin multiplicarse o extender Su esencia”.⁵⁵ En otras palabras, Dios no está “ni encerrado por lugar alguno, ni dejado afuera de lugar alguno”.⁵⁶

Charnock explica el pasaje clásico (*locus classicus*) sobre la omnipresencia de Dios, Jeremías 23:24 (“¿No lleno Yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?”), para ratificar la típica posición reformada contra los asaltos de los teólogos socinianos que decían que la omnipresencia de Dios era una extensión de Su poder, no Su esencia.⁵⁷ También relaciona este atributo con los demás atributos de Dios previamente discutidos en su discurso: “Así como la eternidad es la perfección en la cual Él no tiene principio, ni final y la inmutabilidad es la perfección en la cual Él no tiene aumento o disminución, así la inmensidad u omnipresencia de Dios es aquella por la cual Él no tiene limitación o restricciones”.⁵⁸ Al ratificar la omnipresencia de Dios, Charnock habla de tres maneras en las que se puede decir que algo puede estar presente o en un lugar: en lo que respecta a la circunspección (al igual que circunscrito: la mano, perteneciendo al cuerpo, no está en el mismo lugar particular que el pie); de manera definitiva (los ángeles están en un punto y no en otro al mismo tiempo) y de manera plena (que llena todos los

lugares).⁵⁹ Dios está plenamente presente porque no está limitado por el espacio. Puesto que Él es infinito, Dios llena todas las cosas: “Él está desde las alturas de los cielos hasta la profundidad de las profundidades, en cada punto del mundo y en todo el círculo de él, sin embargo, no está limitado por él, sino que está más allá de él”.⁶⁰

Cuando hablamos de la omnipresencia de Dios, debe sostenerse una cantidad de verdades para entender esta doctrina correctamente, puesto que, particularmente los socinianos estaban igualmente cómodos hablando de la omnipresencia de Dios. Pero, su idea de la omnipresencia de Dios era entendida principalmente como una referencia al poder y energía de Dios, mientras que los reformados también incluían la providencia de Dios. Desde luego, este era el caso de Charnock, que presenta varias proposiciones para entender lo que significa la omnipresencia de Dios. Charnock habla de la omnipresencia *influyente* de Dios. Todas las cosas en el cielo y en la tierra están sujetas a Dios por Su poder, puesto que Él sostiene todas las cosas y Su conocimiento, porque Él conoce todas las cosas: “Su poder lo alcanza todo y su conocimiento lo penetra todo”.⁶¹ La Creación en la Biblia es algo más abundante que simplemente Dios haciendo la tierra y todas las cosas vivientes a partir de la nada. Es decir, “la preservación no es completamente

distinta a la Creación”, así que Dios debe ser omnipresente para poder preservar todas las cosas.⁶² La presencia de Dios es una presencia íntima con todas Sus criaturas sosteniendo su existencia misma, lo cual es una fuerte negación de que Dios solo está presente por Su virtud, como si solo los efectos de Su poder creador y sabiduría estuvieran presentes en el mundo. También hay tipos de manifestaciones de la presencia de Dios: “Él tiene una presencia de gloria en el cielo, por medio de la cual consuela a los santos; una presencia de ira en el infierno, por medio de la cual atormenta a los condenados”, lo cual muestra que la providencia y la presencia están necesariamente unidas la una a la otra.⁶³ Dios es omnipresente tanto en providencia como en esencia. Él llena todas las cosas. En una forma de hablar característicamente lúcida, Charnock plantea que así como “todos los tiempos son momentos en su eternidad, de la misma forma todos los lugares son puntos en su esencia. Así como Él es más grande que todo el tiempo, así es más vasto que todos los lugares”.⁶⁴ Si Dios está en todas partes—es decir, Él está tan presente en el infierno como en el cielo—es importante afirmar que Él está presente sin mezclarse. Volviendo a la simplicidad de Dios, Charnock conecta esa idea con la idea de que Su esencia no puede mezclarse con nada y por lo tanto, una

parte de Su esencia no puede separarse de otra parte; “si hubiera tal división en Su ser, Él no sería el más simple y sin composición de los seres...Él no sería un Espíritu”.⁶⁵ Pero porque Él es espíritu y también omnipresente, es acertado decir que “nada está más presente que Dios y nada está más escondido”.⁶⁶

La omnisciencia de Dios

La doctrina del amplio conocimiento de Dios (*omniscientia*) era un tema principal de debate entre los teólogos reformados y sus oponentes en los siglos dieciséis y diecisiete. Si Dios tiene conocimiento infalible de todas las cosas pasadas, presentes y futuras, entonces según los oponentes de la teología reformada, los humanos no son criaturas libres.⁶⁷ Los teólogos reformados contestaron a sus diferentes críticos mostrando que ellos por otra parte no podían afirmar adecuadamente la omnisciencia de Dios.⁶⁸ Esta es una forma bastante simple de entender el debate. Cuando todos los detalles son tomados en cuenta, no hay duda de que este atributo divino era el aspecto más problemático de la doctrina de Dios reformada.⁶⁹ Los pensamientos de Charnock sobre la omnisciencia divina comienzan, como es típico del impulso general de su trabajo, haciendo una exégesis del famoso texto de las Escrituras que contiene el tema. Salmos 147:5, “Grande es el Señor nuestro, y de mucho poder; y Su entendimiento es infinito”, era frecuentemente citado por los teólogos reformados para probar la omnisciencia de Dios.⁷⁰ Después de dar una exégesis de ese texto, Charnock pasa a la doctrina y asevera que Dios tiene conocimiento

infinito. Tal afirmación necesita elaboración, así que Charnock considera, por ejemplo, qué clase de conocimiento hay en Dios, qué sabe Dios y cómo conoce Dios las cosas para llegar a una mejor comprensión de la omnisciencia de Dios.

El tipo de conocimiento que Dios posee es descrito en las Escrituras con relación al pasado, presente y futuro. Específicamente, en cuanto a las cosas futuras, el conocimiento de Dios es conocimiento previo o “presciencia” (*praescientia Dei*): “en cuanto a la universalidad de los objetos, se llama omnisciencia; en cuanto a la simple comprensión de las cosas, se llama conocimiento; en cuanto a la realización y ejemplificación de las maneras de actuar, se llama sabiduría y prudencia”.⁷¹ El conocimiento de Dios no es un simple conocimiento de todas las cosas, sino también la sabiduría de Dios o entendimiento de todas las cosas. Al conocer, Dios está haciendo y al hacer, la sabiduría de Dios se manifiesta. El conocimiento de Dios pudiera ser considerado más a fondo en términos de entendimiento visionario y simple (*visionis et simplicis intelligentiae*).⁷² En lo que respecta al primero, Dios no solo conoce todas las cosas pasadas, presentes y futuras infaliblemente, sino también se conoce a Sí mismo. Este conocimiento respecta a cosas que realmente están en términos del

decreto de Dios y en términos del conocimiento de Sí mismo. Pero en cuanto a los segundo, tiene que ver con el simple entendimiento de Dios, que incluye las cosas que están fuera del decreto de Dios, es decir, “cosas que pueden ser traídas por el poder de Dios, aunque nunca serán vistas en lo más mínimo, sino que están envueltas en la oscuridad y la nada”.⁷³ Esta distinción es similar a aquella entre el poder ordenado de Dios (*potentia ordinata*) y Su poder absoluto (*potentia absoluta*), entre el poder de Dios para llevar a cabo lo que Él ha ordenado o decretado y el poder absoluto de Dios para hacer todas las cosas.⁷⁴ Charnock basa mucho de su entendimiento del conocimiento de Dios en una analogía sobre los humanos que no solo tienen la habilidad de conocer y ver el mundo como es, sino también la habilidad de concebir otros mundos posibles. Sin embargo, los seres humanos finitos no pueden entender la visión y el conocimiento de Dios, “el cual en comparación con el nuestro no es sino un grano de polvo”.⁷⁵

Como se señaló antes, Dios se conoce a Sí mismo, lo cual tiene referencia a Su conocimiento especulativo y práctico. El conocimiento es especulativo, dice Charnock, “cuando la verdad de algo se conoce sin relación a ninguna operación práctica o en funcionamiento”.⁷⁶ Por lo tanto, el conocimiento de Dios de Sí mismo

es solo especulativo “porque no hay nada para Dios que obre en Él”.

Charnock añade:

Y aunque Él se conoce a Sí mismo, no obstante, este conocimiento de Sí mismo no termina allí, sino que florece en amor hacia Sí mismo y en deleite en Sí mismo; sin embargo, este amor hacia Sí mismo y deleite en Sí mismo, no es suficiente para hacerlo un conocimiento práctico, porque es natural y naturalmente y necesariamente fluye del conocimiento de Sí mismo y de Su propia bondad: Él solo puede amarse a Sí mismo y deleitarse en Sí mismo, sobre el conocimiento de Sí mismo.⁷⁷

Este conocimiento especulativo o natural que Dios tiene, difiere de Su conocimiento práctico. El conocimiento práctico es el entendimiento de Dios de todas las cosas que Él ha decretado. En otras palabras, este conocimiento termina en el acto de la creación y por lo tanto, a diferencia del conocimiento especulativo de Dios, no es ni natural ni necesario. Sin embargo, el amor de Dios hacia Sí mismo es tanto natural como necesario. El conocimiento práctico de Dios se extiende a la esencia, cualidades y propiedades de todo lo

que Él ha creado; de hecho, el conocimiento práctico de Dios también se extiende a las cosas que Él hubiera hecho pero no hizo. Charnock también menciona un tipo más de conocimiento: el conocimiento de aprobación y también el de apropiación. Así que, en el caso de Su pueblo, Su posesión preciada, Dios no solo posee un conocimiento práctico, sino también un conocimiento de afecto (Amos 3:2), el cual incluye Su cuidado especial de Su pueblo.

Con estas distinciones posicionadas, Charnock se vuelve a la pregunta sobre cuán lejos se extiende el conocimiento y el entendimiento de Dios. La base para la omnisciencia absoluta de Dios está en Su conocimiento perfecto de Sí mismo, lo cual es el “primer conocimiento original”.⁷⁸ De manera similar, Leigh señala que: “Dios conoce todas las cosas, porque primero se conocía a Sí mismo, directamente en Sí mismo”.⁷⁹ La infinitud del conocimiento de Dios se basa en Su conocimiento de Sí mismo. De hecho, el conocimiento de Sí mismo de Dios es esencial para Su ser. Él no es ignorante de nada y ciertamente no lo es de Sí mismo. La dicha y felicidad esenciales de Dios están arraigadas en Su entendimiento perfecto de Su esencia y atributos. Charnock añade que si Dios no se conociera a Sí mismo perfectamente Él no podría crear, porque sería “ignorante de Su propio poder y Su propia habilidad” y no

podría gobernar porque estaría “sin conocimiento de Su propia santidad y justicia”.⁸⁰ En pocas palabras, Dios se conoce perfectamente a Sí mismo, lo cual es un requisito necesario para tener Su conocimiento completo en cuanto a las cosas que ha creado y a las cosas que posiblemente pudiera haber creado. Por eso, Charnock sostiene una alta perspectiva de la omnisciencia de Dios:

Dios conoce todas las otras cosas, sean posibles en el pasado, en el presente o en el futuro; ya sean cosas que pueda hacer, pero nunca hará o cosas que ha hecho, pero ya no son; cosas que ahora existen o cosas que ahora no existen, que están en el vientre de sus causas apropiadas e inmediatas. Si su entendimiento es infinito, Él conoce todas las cosas que pueden conocerse sea lo que sea, fuera de esto Su entendimiento tendría limitaciones y lo que tiene límites no es infinito, sino finito.⁸¹

Si Dios tiene conocimiento de todos los mundos posibles, entonces tiene conocimiento de este mundo, el cual ha creado. Su

entendimiento tampoco está limitado a un entendimiento infalible del presente, aunque en Dios solo hay presente, “porque Dios ve todas las cosas en un instante”.⁸² De hecho, Leigh añade que la presciencia y el recuerdo no pertenecen a Dios propiamente puesto que “todas las cosas tanto las pasadas como las que vienen, [están] presentes delante de Él”.⁸³ Él tiene una presciencia perfecta de todos los eventos futuros porque ya han sido decretados por Él, lo cual explica por qué los profetas eran capaces de hacer predicciones de las cosas futuras.⁸⁴

La exposición de Charnock sobre el conocimiento de Dios es una de las secciones más exhaustivas en su trabajo sobre la doctrina de Dios y podría decirse mucho, no solo sobre su defensa sobre la libertad humana, sino también sobre su perspectiva de la omnisciencia de Dios en respuesta a las perspectivas teológicas jesuitas, socinianas y remonstrantes sobre un “conocimiento medio” (*scientia media*).⁸⁵ Desde luego, la doctrina de la libertad humana era entendida de manera diferente por los teólogos reformados y por los grupos previamente mencionados y esto era en gran parte porque los reformados rechazaron las perspectivas de Luis de Molina (1535–1600) sobre el conocimiento medio, el cual fue adoptado subsecuentemente por Jacobo Arminio (1560–1609).⁸⁶

Casi todas las perspectivas de Charnock sobre el conocimiento de Dios incluyen el rechazo implícito o explícito sobre el conocimiento medio, y su sección sobre cómo Dios conoce todas las cosas demuestra que este es el caso.

En pocas palabras, la doctrina del conocimiento medio saca su nombre del hecho de que argumenta haber encontrado un terreno medio entre lo que previamente se mencionó como conocimiento natural (*scientia naturalis*) y el conocimiento libre o conocimiento definitivo y visionario (*scientia libera seu visionis et definite*)—de ahí, “conocimiento medio”—. Como lo señala Eef Dekker, “el punto de vista de Molina implica que es posible para Dios conocer, antes de Su elección, cuales posibilidades serán reales, lo que los seres humanos (completamente libres) harán, dadas las circunstancias”.⁸⁷ Consecuentemente, en base a este modelo, en el ámbito de la soteriología, Dios no elige a ciertos individuos libremente, sino contingentemente , dependiendo de si este elegirá a Cristo o no. Esto es lo que hace la doctrina del conocimiento medio tan repulsiva para los teólogos reformados del siglo diecisiete. Desde su punto de vista, Dios no decreta soberanamente lo que ha de pasar; más bien, en Su presciencia ha respondido a las decisiones posibles de los seres contingentes y finitos. Como lo señala Muller, la idea de la

presciencia divina basada en las condiciones del futuro “es más bien un concepto inestable: para que Dios conozca la condición de forma condicional, Él tendría que ser ignorante de su resolución en la realidad”.⁸⁸ La perspectiva “molinista” de hecho sostiene que Dios conoce las condiciones condicionalmente. Esta perspectiva es completamente inconsistente con la doctrina de Charnock sobre el conocimiento de Dios. Dios conoce por medio de Su propia esencia, es decir, al verse a Sí mismo “y consecuentemente conoce todas las cosas en su causa primaria y original; que no es otra cosa, sino la voluntad de Su esencia y Su propia esencia ejecutando lo que quiere”.⁸⁹ Adicionalmente, Francis Turretin sostiene que los molinistas entendían la presciencia de Dios en lo que respecta a eventos futuros condicionales como una verdad que “no depende del decreto libre de Dios (que viene antes de esto), sino de la libertad de la criatura (lo cual Dios definitivamente prevé), ya sea en sí misma o en el objeto (cómo se determinará a sí misma si se situara en ciertas circunstancias determinadas)”.⁹⁰ La reacción de Dios de esta manera implicaría necesariamente una limitación en Su entendimiento, según Charnock y otros teólogos reformados.⁹¹

Entonces, según Charnock, existe el entendimiento simple de Dios y Su entendimiento definitivo, lo primero se refiere a todas las

cosas y eventos posibles y lo segundo a todas las cosas y eventos que son realizados según la voluntad de Dios. Consecuentemente, en el conocimiento de Dios se afirma una distinción doble (*scientia necessaria* y *scientia definitiva*), pero no una tercera distinción (es decir, la que incluye *scientia media*), la cual tendría implicaciones perjudiciales para las demás doctrinas en las dogmáticas cristianas, al igual que en la misma doctrina de Dios.

La sabiduría de Dios

Algunos pudieran poner la sabiduría de Dios en el contexto de Su conocimiento y entendimiento. Aunque ningún atributo puede considerarse adecuadamente separado de una afirmación de todos los atributos divinos, para Charnock, la sabiduría de Dios merece su propia discusión porque la sabiduría es diferente del conocimiento. Esta sección de la obra de Charnock es sumamente exhaustiva y solo se resaltarán algunos pocos de los puntos más sobresalientes de Charnock.

La sabiduría en primer lugar, es la calidad con la que una persona actúa correctamente para un fin. Además, la sabiduría no solo tiene en perspectiva el final, sino también los medios para llegar a ese final. Cuando Dios actúa, lo hace según el consejo de Su propio entendimiento infinito. Nadie es Su consejero. Charnock habla de la voluntad divina como algo que no es impulsivo, sino que sigue las “propuestas de la mente Divina; Él decide hacer lo que es más apropiado”.⁹² El conocimiento y la sabiduría difieren en que el conocimiento es “la comprensión de algo y la sabiduría es la designación y ordenación de cosas”.⁹³ Dios posee una sabiduría esencial y total (*omnisapientia*). Sin embargo, el Hijo de Dios, es la

sabiduría personal de Dios. La sabiduría, como una perfección necesaria en Dios, se manifiesta en el Hijo de Dios, el cual “abre a nosotros los secretos de Dios”.⁹⁴ La sabiduría es un atributo; pertenece a la esencia de Dios y por causa de la simplicidad, la sabiduría no es algo sobreañadido a Dios. Por esta razón, para ser exactos, solo Dios es sabio (Ro. 16:27) perfectamente, universalmente, perpetuamente, incomprensiblemente e infaliblemente. La sabiduría de Dios debe ser consistente con Sus otros atributos, que es otra razón por la cual solo Él es propiamente sabio, aunque Sus criaturas, hechas a Su imagen, pudieran ser sabias derivadamente. Charnock señala, que puesto que Dios tiene sabiduría infinita, algunos (por ejemplo, Suárez) han llamado a Dios, “no solo sabio sino por encima de toda sabiduría”.⁹⁵ Dios manifiesta Su sabiduría en la creación y el gobierno de Sus criaturas, pero la sabiduría de Dios en la redención “pone la mente en un asombro mucho más grande”.⁹⁶ En su forma típicamente espléndida de capturar las glorias de la redención, Charnock se refiere a la creación como las “huellas” de la sabiduría de Dios, pero a la obra de la redención como el “rostro” de la sabiduría de Dios.⁹⁷

En la persona y obra de Jesucristo, la sabiduría brilla con un resplandor que no se ve en ninguna otra parte de los tratos de Dios

con la creación (Col. 2:3). En el Evangelio, la sabiduría de Dios es descrita de varias maneras, de las cuales todas sirven para confirmar el argumento de Charnock de que la sabiduría es un atributo esencial de Dios mediante el cual todos los atributos de Dios son ordenados. La sabiduría manifestada en el Evangelio es una sabiduría escondida (1 Ti 1:17), también se conoce como un misterio. En la redención, en lugar de un solo acto, hay múltiples fines y medios que muestran la gloria de Dios en Su sabiduría. Por ejemplo, en el Evangelio se aprende la “conjunción de las dos naturalezas...la unión de la eternidad y el tiempo, de la mortalidad y la inmortalidad: la muerte se convierte en el camino hacia la vida y la vergüenza el camino hacia la gloria”.⁹⁸ La sabiduría de Dios es demostrada por el hecho de que tanto la justicia y la misericordia de Dios son satisfechas: “la justicia al castigar y la misericordia al perdonar”.⁹⁹ De manera similar, Thomas Goodwin habla de la redención como la “obra maestra [de Dios] por medio de la cual trae todos Sus atributos al escenario”.¹⁰⁰

La obra de Cristo manifiesta la sabiduría de Dios tanto como justa como justificadora del impío; pero la persona de Cristo también revela la sabiduría preeminente de Dios, pues en la encarnación lo finito es unido con lo infinito, la inmortalidad es unida con la

inmortalidad y la naturaleza que hizo la ley es unida con la naturaleza que está bajo la ley, todo en una persona.¹⁰¹ Esta unión “trasciende todas las uniones visibles entre las criaturas” y es por lo tanto incomprensible.¹⁰² Mientras que lo finito nunca podrá comprender lo infinito, ni siquiera la unión de dos naturalezas, no obstante, la naturaleza divina está unida a cada parte de la naturaleza humana de Cristo. Gracias a la encarnación el Hijo de Dios puede mediar entre Dios y la humanidad pecadora. Bien lo expresa Charnock en las siguientes palabras:

Él es el verdadero Mediador entre pecadores mortales y el Justo inmortal. Él era similar a nosotros por las debilidades de nuestra naturaleza y similar a Dios por las perfecciones de lo Divino; estaba tan cerca de Dios en Su naturaleza, como de nosotros en la nuestra; tan cerca de nosotros en nuestra naturaleza, como a la de Dios en lo Divino. No hay nada que pertenezca a la Deidad que Él no posea; no hay nada que pertenezca a la naturaleza humana de lo que Él no esté vestido. Tenía tanto la naturaleza ofensora como la naturaleza ofendida: una naturaleza para complacer a Dios y una naturaleza para

darnos satisfacción: una naturaleza, por medio de la cual conoció la excelencia de Dios experimentalmente, la cual fue herida, y por medio de la cual entendió la gloria que Él merece y consecuentemente la grandeza de la ofensa, que debía medirse en la dignidad de Su persona: y una naturaleza por la cual pudiera ser sensible a las miserias contraídas y soportar las calamidades que merecía el ofensor, para que pudiera tener tanto compasión de él como la satisfacción de su deuda.¹⁰³

En pocas palabras, la encarnación revela la sabiduría de Dios al designar al Hijo como Mediador. Solo el Dios-hombre pudiera efectuar la reconciliación entre Dios y el hombre; la comunión con Dios es posible solo porque Dios se hizo hombre. De hecho, la encarnación de la segunda Persona de la Trinidad le dio una compasión experimental que la naturaleza divina no le podía dar y de esta manera la eficacia del oficio sacerdotal de Cristo, en todos los aspectos, depende de la unión de las dos naturalezas en una Persona. Consiguientemente, la encarnación es una de las muchas maneras en las que Dios ha revelado al hombre Su sabiduría. Sin embargo, la sabiduría de Dios, que trae acompañadas tanto la

misericordia como la justicia, entre otras cosas, no sería efectiva si Dios no fuera poderoso.

El poder todopoderoso de Dios

Como es de esperar, Charnock afirma que el atributo de poder (*potentia*) es esencial para la naturaleza de Dios. De hecho, mientras la misericordia y la justicia son esenciales para Su naturaleza divina, el poder es “aparentemente [más] esencial” puesto que la misericordia y la justicia, por ejemplo, no podrían ejercerse sin poder.¹⁰⁴ La simplicidad de Dios, incluyendo la armonía de Sus atributos, requiere que Su poder sea ilimitado lo cual explica por qué poder es usado como un nombre para Dios (Marcos 14:62).

El concepto del poder pudiera ser entendido como autoridad o como fuerza. Se puede tener autoridad sin poder y poder sin autoridad. En lo que respecta a la comprensión de este atributo en Dios, Charnock deja claro que tiene en mente la fuerza de Dios, no Su autoridad.¹⁰⁵ A continuación, Charnock deja clara la distinción entre poder absoluto (*potentia absoluta*) y poder “ordenado” (*potentia ordianta*) (es decir, aplicado con un fin específico). El poder absoluto de Dios es la habilidad “de hacer lo que no hará, pero que es posible hacer; el poder ordenado, es el poder por medio del cual Dios hace lo que ha decretado hacer, es decir, lo que ha ordenado y designado que se ejerza”.¹⁰⁶ Desde luego, estos no son

poderes distintos o diferentes, sino formas diferentes de entender la aplicación (o no aplicación) del poder de Dios. Sin embargo, el poder absoluto debe entenderse como aquel que puede ser restringido por la naturaleza de Dios (es decir, Dios no puede mentir). O, si Dios hubiera hecho el mundo y luego lo hubiera disuelto, sería eternamente verdad que Dios hizo el mundo, “pues es imposible que lo que una vez fue verdad, alguna vez pueda ser falso después”.¹⁰⁷ Partiendo de esto, Leigh señala que el poder divino no debe entenderse como si Dios pudiera contradecir Su naturaleza, como al mentir, cambiar o negarse a Sí mismo, pues estas cosas “se oponen a la esencia Divina, inmutable, simple, verdadera y perfecta”.¹⁰⁸ Nuevamente, los teólogos reformados estaban hablando constantemente de los atributos divinos de una forma que fuera consistente con la simplicidad de Dios.

El poder ordenado es la realización del decreto de Dios; mientras que según Su poder absoluto Él puede efectuar un cambio, Él escoge no hacerlo por causa del decreto que ya ha hecho. Así que, por ejemplo, en Mateo 26:53-54 Cristo habla del poder absoluto (“¿Acaso piensas que no puedo ahora orar a mi Padre, y que Él no me daría más de doce legiones de ángeles?”) y el poder ordenado (“¿Pero cómo entonces se cumplirían las Escrituras, de que es

necesario que así se haga?”). El poder absoluto de Dios es un poder necesario porque pertenece a Su esencia, pero Su poder ordenado es libre puesto que es un acto de Su voluntad. La relación entre la voluntad de Dios y Su poder también es otra forma de entender la grandeza de Su poder. Las criaturas poseen una voluntad, pero pudieran no tener la habilidad de hacer lo que quisieran. Pero el poder de Dios no es más pequeño que Su voluntad; después de todo, Su poder para actuar no es distinto a Su voluntad para actuar. Mientras que Dios pudiera no querer ciertas cosas, según Su poder ordenado, “suponiendo que lo quisiera, es capaz de ordenarlo: así que, cualquier cosa que entiendas respecto del poder divino debe ser mucho más grande que simplemente pensar que Dios solo puede hacer lo que se ha resuelto a hacer”.¹⁰⁹

Los humanos entienden los atributos de Dios dándose cuenta de la relación que los atributos divinos tienen unos con otros. El conocimiento de Dios atañe a las cosas posibles; la sabiduría de Dios habla de cuan apropiadamente son hechas; la voluntad de Dios resuelve que deben hacerse y el poder de Dios lo capacita para hacerlas. En otras palabras, el poder de Dios “es Su habilidad para actuar y Su sabiduría es lo que guía Su acción: Su voluntad ordena, Su sabiduría guía y Su poder actúa”.¹¹⁰ Por esta razón, Charnock

subordina el poder ordenado de Dios a Su voluntad y entendimiento: “Su voluntad es la causa suprema de todas las cosas que permanecen en el tiempo y todas las cosas reciben la existencia según las desea. Su poder es Su voluntad obrando perpetuamente y difundiéndose en el tiempo que Su voluntad ha determinado desde la eternidad”.¹¹¹ Sin embargo, el poder absoluto de Dios es más grande que Su voluntad determinante. Charnock observa que algunos sostienen que el entendimiento de Dios y Su voluntad son más grandes que Su poder absoluto, “pues Dios entiende los pecados y Su voluntad es permitirlos, pero Él mismo no puede hacer ningún mal o acción injusta alguna, ni tiene el poder de hacerlas”.¹¹² Si Dios fuera capaz de realizar estos actos imperfectos (i. g., hacer el mal) indicaría impotencia o debilidad en Dios. Paradójicamente, que Dios no pueda hacer el mal pertenece a Su poder. Cualquiera que sea la voluntad de Dios, será consistente con Su poder, pues no puede querer hacer cosas contrarias a Su naturaleza y de esta manera hay armonía entre Sus dos atributos.

El poder de Dios no es algo distinto a Su esencia, sino que pertenece a Su naturaleza esencialmente. De la misma forma ser omnipotente es ser Dios, lo cual hace de la omnipotencia otro atributo incommunicable, incluso con la naturaleza humana de

Jesucristo. Charnock argumenta, en contra de las ideas luteranas sobre el “intercambio de propiedades” (*communicatio idiomatum*), que si la naturaleza humana de Cristo realmente poseyera omnipotencia entonces “la esencia de Dios también hubiera sido comunicada a su humanidad y entonces la eternidad hubiera sido comunicada. Consiguientemente, Su humanidad no le fue dada en el tiempo; Su humanidad sería no compuesta, es decir, Su cuerpo no sería cuerpo, Su alma no sería alma”.¹¹³ Esto era un efecto natural del axioma reformado de que lo finito no podía contener lo infinito. De esta manera, el poder de Dios es infinito puesto que ni siquiera la naturaleza humana de Cristo puede contener o poseer el poder de Dios, para ser exactos. O, para ponerlo de otra forma: “Ser infinito y ser Dios, es la misma cosa. Nada puede ser infinito, sino Dios; nada, sino Dios es infinito. Pero el poder de Dios es infinito, porque puede producir efectos infinitos”.¹¹⁴

Aunque Dios pudiera producir efectos infinitos y mundos infinitos según Su poder absoluto, el ejercicio de Su poder está subordinado a Su decreto—de ahí el “poder ordenado”—. Goodwin llama la atención al hecho de que algunos divinos afirman que mientras que Dios es omnipotente, “no es omnivolente [dispuesto a hacer todas las cosas]; aunque Él puede hacer todas las cosas

infinitamente más de lo que las ha hecho, no quiere hacer todas las cosas que puede, puesto que Su poder está limitado por Su voluntad”.¹¹⁵ Pero, mientras que el ejercicio del poder de Dios está subordinado a Su decreto, Charnock es cuidadoso al señalar que la esencia de Su poder no está subordinada al decreto puesto que el poder de Dios es eterno (Ro. 1:20). Leigh señala que el poder de Dios es propiamente llamado omnipotencia porque es perpetuo, al igual que Su esencia.¹¹⁶ Tanto Leigh como Charnock conectan un atributo de Dios con el otro, mostrando así su consistencia. El poder de Dios debe ser omnipotente porque Dios es un Dios eterno e infinito. En cuanto a la simplicidad de Dios, como se señaló anteriormente, Charnock observa que “cada sustancia, mientras más espiritual es, más poderosa es. Todas las perfecciones están más unidas en un ser simple que en uno compuesto (...) Donde está la mayor simplicidad, está la mayor unidad; donde está la mayor unidad, está el poder más grande”.¹¹⁷ El poder de Dios pudiera ser percibido como Sus obras *ad extra* (en cuanto a lo que está fuera de Él o es distinto a Él), ya sea la Creación, el gobierno o la redención. En estas obras uno pudiera ver, a través del lente de la fe, las obras de Dios. Con esto, Charnock quiere decir que a Dios se le puede asignar el atributo de infinitud, eternidad, omnipotencia, etc.

apropiadamente; pero “si lo concebimos sin esta perfección excelente [es decir, santidad] y lo imaginamos poseído con el menor contagio de mal, lo convertimos en un monstruo infinito”.¹¹⁸ La santidad, en la mente de Charnock, es un atributo que “tiene una excelencia por encima de sus demás perfecciones”.¹¹⁹

La santidad de Dios

El atributo de la santidad de Dios fue un tema prominente en los escritos de los teólogos reformados de después de la Reforma. De manera similar a Charnock, Leigh habla de la santidad como la “belleza de todos los atributos de Dios, sin la cual Su sabiduría no sería más que engaño, Su justicia crueldad, Su soberanía tiranía, Su misericordia lastima sin sentido”.¹²⁰ Lejos de ser un monstruo infinito, Dios posee una “libertad incontaminada y perfecta de toda maldad”.¹²¹ Positivamente, Charnock describe la santidad de Dios como la “rectitud o integridad de la naturaleza divina...en afección y acción, a la voluntad Divina...por medio de la cual obra de acuerdo con su excelencia”.¹²² Dicho sencillamente, Dios ama el bien y odia el mal inmutablemente.

Entre los teólogos reformados no había duda de que la santidad era un atributo esencial de Dios.¹²³ Mientras Charnock pasa de un atributo a otro, los entreteje constantemente para dar una representación completa de Dios en Su esencia. En cuanto a la santidad, Charnock, sostiene que es un atributo tan necesario como la existencia, la omnisciencia y la inmutabilidad de Dios, por ejemplo. Resulta interesante, que en el contexto de sostener que la

santidad de Dios es esencial, Charnock también señala (citando a Turretin) que Dios también está esencialmente lleno de gracia, misericordia y justicia, “aunque ninguna criatura haya sido inculpada por el para el ejercicio de Su gracia, misericordia, justicia o santidad en ella”.¹²⁴ En otras palabras, la justicia es un atributo esencial de Dios, pero se requiere una condición para que el acto de justicia sea necesario. De la misma forma, la santidad de Dios no es simplemente un acto de la voluntad de Dios. Si lo fuera, el pudiera escoger amar la injusticia o amar la justicia. Más bien, Dios es necesariamente santo, por una necesidad libre—no obligatoria, es decir, por causa de la perfección de Sus atributos—. No solo necesariamente santo, sino que también Dios es absoluta e infinitamente sabio. Una criatura no puede ser esencialmente santa por causa de la mutabilidad innata de todas las criaturas, pero Dios, que es inmutable, es absolutamente santo en conformidad con sus demás atributos.

En el contexto del pecado, Dios debe aborrecerlo necesariamente. Charnock observa que puesto que Dios se ama a Sí mismo, “de la misma forma debe odiar todo lo que está en contra de Sí mismo”.¹²⁵ Consecuentemente, Su odio por el pecado es un odio intenso. Las Escrituras pintan un sorprendente cuadro de la

perspectiva de Dios sobre el pecado como algo que Él aborrece; “Él se impacienta de verlo; solo verlo lo afecta de aversión (Hab. 1:13); Él odia la primera chispa de imaginación (Zac. 8:17)”.¹²⁶ De hecho, “el pecado es el único objeto primario de Su disgusto”.¹²⁷ El hombre desvió su naturaleza de Dios y por eso no es la naturaleza del hombre la que Dios aborrece, sino más bien la corrupción de la naturaleza del hombre. Pues para que Dios apruebe el pecado debe negarse a Sí mismo primero, una imposibilidad absoluta. Por lo tanto, Dios odiará el pecado perpetuamente y expresará Su disgusto contra el pecado, lo cual, entre los teólogos reformados, provee el terreno para la doctrina del castigo eterno.

Por los méritos de Jesucristo, los pecadores pueden escapar del castigo que merecen, pero al reconciliar a los pecadores consigo mismo, en consistencia con Sus demás atributos esenciales, Dios demuestra Su odio por el pecado castigándolo en la muerte de Su propio Hijo. Charnock usa una metáfora vivida para capturar todos estos puntos importantes de la teología cristiana: “No todas las copas del juicio, que han sido o serán derramadas sobre el mundo perverso, ni en la conciencia ardiente de un pecador, ni en la sentencia irreversible pronunciada contra los demonios rebeldes, ni sobre los gritos de las criaturas condenadas, darán una

demostración tan grande del odio de Dios por el pecado, como la ira que Dios dejó caer sobre Su Hijo”.¹²⁸ Puesto que el Salmo 22 se cumplió perfectamente en la muerte de Jesucristo en la cruz, Charnock señala que el versículo 3 habla de la santidad de Dios en medio de los gritos agonizantes de Cristo. “Ciertamente la justicia dio la estocada, pero la santidad la ordenó”.¹²⁹ Ratificando el odio de Dios por el pecado como evidencia de Su santidad esencial, Charnock explica que el Padre, “hubiera preferido que la persona más excelente, el que le seguía en categoría e igual a Él en todas las perfecciones gloriosas de su naturaleza (Flp. ii. 6), muriera en una cruz vergonzosa y fuera expuesto a las llamas en todas las perfecciones gloriosas de Su naturaleza, en lugar de dejar que el pecado viviera y que Su santidad quedará por siempre menospreciada por las violaciones de Su ley (...) Dios parece poner a un lado las entrañas de un padre y ponerse las vestiduras de un enemigo irreconciliable”.¹³⁰

Como se señaló anteriormente, la santidad esencial de Dios es un factor importante en la perspectiva de Charnock sobre la justicia esencial de Dios. Los teólogos reformados no siempre estuvieron de acuerdo sobre si la expiación era necesaria.¹³¹ Charnock parece sostener la posición de John Owen (1616–1683) y Turretin, contra

las de Goodwin y William Twisse (1578–1646), de que había una “necesidad de satisfacción de la santidad de Dios por algún mediador suficiente”.¹³² Charnock admite que ninguno (entre los divinos reformados) negaba que Dios esencialmente odia toda injusticia, pero el debate era sobre si la única forma de que se perdonara el pecado era por medio de satisfacción o si un acto de la voluntad de Dios hubiera sido suficiente. Citando a Turretin y en armonía con lo que dice Owen, Charnock escribe: “La justicia de Dios es tan esencial en Él, que el pecado no hubiera podido ser perdonado sin satisfacción, como algunos cuestionan; aunque esto último pareciera ir después de lo primero racionalmente”.¹³³ Sin embargo, en la satisfacción de Cristo, por medio de la cual Dios perdona a los pecadores, la santidad y la misericordia de Dios se manifiestan juntas, “de tal manera que la misericordia no se lamenta por la destrucción de la criatura y la santidad no llore por el descuido de su honor”.¹³⁴

Así como la santidad de Dios se manifiesta en la muerte de Cristo, de la misma forma la santidad de Dios se muestra en la persona de Cristo. Cristo es la imagen de la santidad de Dios. Puesto que Dios en Su gloria es “demasiado deslumbrante para ser contemplado por nosotros”, la encarnación hace posible para los

elegidos no solo el contemplar la santidad de Dios en el rostro de Cristo, sino también llegar a ser santos como Dios a través de Jesucristo.¹³⁵ De hecho, llegar a ser santo como Cristo es la forma primaria de honrar a Dios. “Así como este es el esplendor de todos los atributos divinos, así lo es la flor de todas las misericordias cristianas, la corona de toda religión”.¹³⁶ De esta manera, a diferencia del atributo de la eternidad, por ejemplo, la sanidad es un atributo comunicable. Pero siempre se debe mantener en mente que todos los atributos comunicables primero son declarados perfectamente en la persona de Jesucristo y luego en los creyentes, a través de su unión con el Salvador, son hechos partícipes de estos atributos de Dios. La aplicación, de la santidad tiene un enfoque cristológico.

La bondad de Dios

La bondad de Dios (*bonitas Dei*) es identificada como un atributo esencial de Dios; es decir, la bondad es idéntica a la esencia divina. De esta manera, el poder y la misericordia de Dios, por ejemplo, son aspectos de Su bondad. Dios es bueno, bueno en Su esencia, “la bondad perfecta es Dios; la bondad verdadera en cualquier criatura es semejanza a Dios”.¹³⁷ Este último pensamiento habla de dos aspectos básicos de la bondad de Dios. El primero tiene que ver con la bondad esencial de Dios; el segundo se relaciona con la comunicación de Su bondad en Sus obras *ad extra*. En su sección sobre la bondad de Dios, Charnock no se enfoca en la bondad de la esencia de Dios o en la perfección de Su naturaleza, tampoco se refiere a la santidad de Dios al decir “bondad”. Más bien, la bondad de Dios en su discusión tiene que ver con el “fluir de Su voluntad, por medio de la cual Él es bueno para con Sus criaturas”.¹³⁸ En este sentido, la bondad se extiende a más objetos que la misericordia de Dios. Así que, la creación y la providencia son efectos de la bondad de Dios.

Una discusión fascinante no solo entre los teólogos medievales, sino también entre una cantidad de escolásticos

protestantes, tenía que ver con que si el Hijo de Dios se hubiera encarnado, el hombre no hubiera pecado. Charnock usa este ejemplo para mostrar que si el Hijo se hubiera hecho carne hubiera sido un acto de la bondad de Dios, no de Su misericordia, porque Sus criaturas no eran caídas.¹³⁹ De esta manera, Muller parece pintar un cuadro apropiado, afirmando que si bien tanto la manifestación de la bondad esencial *ad intra* (“interna”) de Dios como la *ad extra* (“externa”) hacia las criaturas eran ratificadas por los teólogos reformados; no obstante, “ciertamente es el primer y no el último punto el que recibe énfasis en los sistemas reformados”.¹⁴⁰ Sin embargo, la bondad de Dios para con Sus criaturas está basada en Su bondad esencial.

Charnock habla de que los atributos de Dios son comprendidos por Su bondad. Por lo tanto, Dios es bueno por Su propia esencia. Además, por causa de esto, todo lo que Dios creó era bueno. De esta manera, todo bien en la criatura es recibido de Dios. Sin embargo, la bondad no es una cualidad de Dios, sino una naturaleza; “no es un habito añadido a Su esencia, sino Su esencia misma; Él no es Dios primero y luego bueno; sino que Él es bueno mientras es Dios, Su esencia, es la misma, es formal e igualmente Dios y bien”.¹⁴¹ La bondad de Dios, al igual que Sus demás

atributos, es infinito, pero el ejercicio de Su bondad pudiera estar limitado según el ejercicio de Su voluntad. Los que reciben beneficios por causa de la voluntad de Dios también están en posición de ser buenos, lo cual muestra que este atributo en particular, a diferencia de la omnipotencia o la inmutabilidad, es comunicable. De hecho, Charnock señala que la bondad “incluye difusividad [la tendencia de expandirse o extenderse]; sin la bondad dejaría de ser una Deidad y sin difusividad dejaría de ser bueno”.¹⁴² Así como Dios es necesariamente inmutable, eterno, omnipotente, etc., así también es necesariamente bueno. Puesto que Dios es bueno en Sí mismo, Se deleita en Sí mismo. Este deleite personal provee la base para Su deleite en Sus criaturas; “si Él se ama a Sí mismo, no puede sino amar la semejanza de Sí mismo y la imagen de Su propia bondad”.¹⁴³ Aquí Charnock está haciendo uso de la distinción entre *amor naturalis* o *amor complacentiae* y *amor voluntarius*. El *amor naturalis* (amor innato) se refiere al amor de Dios hacia Sí mismo a parte de Su relación con el mundo creado y esto es un amor necesario. Pero el *amor voluntarius* (amor voluntario) habla del ejercicio del amor de Dios hacia Su creación. Al crear, Dios amará a Su creación necesariamente porque en Su bondad esencial, la creación se asemeja a Él.

Sin embargo, esto no es para sugerir que Dios no es libre. Como Charnock lo deja claro, “la necesidad de la bondad de Su naturaleza no obstaculiza la libertad de Sus acciones; el asunto de Su actuar no es necesario para nada, pero Su actuar de una forma buena y abundante es tanto necesaria como libre”.¹⁴⁴ En otras palabras, la decisión de crear fue libre, pero al crear Él hizo a Sus criaturas y al mundo necesariamente buenos. En las palabras de Charnock: “Así como lo es la perfección de Su naturaleza, así de necesario es Su actuar; así como lo es la comunicación de Su abundancia, así de voluntario es Su actuar”.¹⁴⁵ Incluso en Su amor por Sí mismo, Dios se ama a Sí mismo necesariamente, pero esto no es por coacción, sino por la libertad que resulta del conocimiento de Sí mismo. Sobre la comunicación del amor de Dios a Sus criaturas, Charnock citando a Amyraut, sugiere que la bondad de Dios fue el “motivo y el final de todas Sus obras en la creación y la providencia”.¹⁴⁶ El motivo de crear debe venir desde adentro de Dios, no desde afuera. La sabiduría habla de la dirección de la creación; el poder capacita a Dios para crear, pero la bondad da el motivo. De hecho, el fin de Dios no sería otro que Sí mismo, que es el bien supremo (*summum bonum*). De esta manera, Dios

necesariamente desea el bien como un fin, pero los medios que llevan a este fin son determinados libremente.

La bondad de Dios es revelada en Sus obras de la creación y en la redención. La triple distinción está implícita en el tratado de Charnock, surge del *amor voluntarius* de Dios, de la buena voluntad de Dios o el amor benévolo de Dios (*amor benevolentiae*) hacia los elegidos de Dios; la bondad de Dios o el amor benéfico de Dios (*amor beneficentiae*) en términos de Su voluntad para redimir a los elegidos y el amor de Dios de deleite y amistad (*amor complacentiae del amicitiae*) que tiene en perspectiva a las recompensas que se acumulan a partir de la redención.¹⁴⁷ Estos aspectos del amor de Dios tiene una correlación a Su obra *ad extra* inmanente, pasajero y de aplicación. Antes de considerar la bondad de Dios en la redención, Charnock muestra la bondad de Dios en la creación. En cuanto al estado de Adán en el jardín del Edén, Dios demostró Su bondad a Adán en lo que respecta a la recompensa de gracia que fue dada en lugar de la demanda de una deuda. Adán debía obediencia a Dios, pero “el artículo sobre la parte de Dios, de darle bendición perpetua a un hombre inocente, no estaba basado en las reglas de una justicia y rectitud estrictas, pues eso hubiera afirmado que Dios sería deudor del hombre”.¹⁴⁸ La recompensa

ofrecida por Dios—inmortalidad o vida eterna—excedía por mucho lo que Adán merecía, lo cual testifica de la bondad de Dios en la creación. La bondad también fue la “fuente de la redención”; de hecho, fue “pura bondad”, pues Dios no estaba obligado a redimir a la raza humana caída. Su bondad da razón a Dios para establecer Su obra de redimir a los hombres y las mujeres a través de Su Hijo.¹⁴⁹ Esta bondad excede la bondad revelada en la creación, pues “hay más de Su generosidad expresada en ese versículo, ‘Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a Su Hijo unigénito’ (Juan 3:16), que en todo el volumen del mundo: es un *muy* incomprensible; *tanto* que los ángeles en el cielo no lo pueden analizar”.¹⁵⁰

El hecho de la redención lleva a Charnock a la desafiante conclusión de que la bondad mostrada a los elegidos era “una bondad más grande para con nosotros, de lo que por un tiempo le fue manifestado a Cristo”.¹⁵¹ Dios valoraba tanto la redención de los elegidos que envió a Su propio Hijo a la humillación en la tierra para que todos los que pertenecen a Cristo puedan ser exaltados en el cielo. Charnock añade:

Él estaba deseoso de oírlo gemir y verlo sangrar, para que nosotros no gimiéramos bajo Su entrecejo, ni sangraremos bajo Su ira; no lo perdonó a Él, para poder perdonarnos a nosotros; no se rehusó a golpearlo, para que pudiera complacerse en nosotros; empapó Su espada en la sangre de Su Hijo, para que por siempre no lo estuviera de la nuestra, sino que Su bondad fuera por siempre triunfante en nuestra salvación; Él estuvo dispuesto a que Su Hijo se hiciera hombre y muriera, en lugar de dejar que el hombre muriera, el cual se deleitó en su propia ruina; le pareció degradarlo por un tiempo de lo que era.¹⁵²

Los creyentes deberían valorar grandemente la obra y los méritos de Cristo por ellos; pero fue la bondad de Dios la que proveyó un Mediador en primer lugar.¹⁵³ De hecho, Charnock sostiene que al entregar a Su propio Hijo como Redentor de los elegidos de Dios, Dios dio el “regalo más grande posible que la bondad Divina podría dar”.¹⁵⁴ En la exaltación de Cristo, la bondad de Dios continua en Sus criaturas. Cristo, como Salvador, adquirió numerosos dones y misericordias los cuales derramó sobre la

iglesia cuando ascendió al cielo. Así como la santidad de Dios tiene un centro cristológico en cuanto a Su comunicación con los creyentes, así también lo tiene la bondad. Cristo se convierte en el punto focal de la demostración de Dios de Su bondad pura hacia las criaturas en la redención. Pero además de la redención, la bondad de Dios debe manifestarse en todas las áreas de la creación porque el Dios que es bondad en Sí mismo necesariamente, en Sus obras *ad extra*, debe demostrar Su bondad.

El dominio de Dios

Se da mucha atención al dominio (*dominium* or *potestas*) o majestad de Dios (*maiestas Dei*) entre los teólogos reformados de después de la Reforma en contraste con la primera y la segunda generación de reformadores. Este atributo, como todos los demás previamente considerados, es una propiedad interna que pertenece a Dios esencialmente. No obstante, sus exposiciones sobre *maiestas Dei* con frecuencia atraen la atención a la manifestación de este atributo. Charnock usa la palabra “dominio” con más frecuencia que “majestad”, pero definitivamente se siente cómodo usando la palabra “majestad” para describir este aspecto del ser de Dios. En su exposición sobre el dominio de Dios, Charnock comienza su discurso ratificando el dominio triple de Dios: el que es natural y por lo tanto, absoluto sobre todas las cosas; el que es espiritual o de gracia, el cual es el dominio que Dios tiene sobre la iglesia; el que es glorioso (es decir, escatológico), el cual se refiere al reino de Dios mientras reina sobre los asuntos en el cielo y los pecadores en el infierno.¹⁵⁵ “El primer dominio se basa en la naturaleza; el segundo en la gracia; el tercero en lo que respecta a los benditos en la

gracia; en cuanto a los condenados, en el demérito de ellos y la justicia en Él”.¹⁵⁶

El dominio de Dios debe distinguirse de Su poder. Lo último tiene referencia a Su habilidad para efectuar ciertas cosas, mientras que lo primero habla de Su prerrogativa real para hacer lo que le place. El poder físico de Dios es mejor descrito como omnipotencia, pero el poder moral de Dios debe entenderse como Su dominio, o señorío. Al ejercer Su poder soberano, todas las criaturas son llevadas a sujeción a Él; al ejercer Su dominio, Dios posee el derecho soberano para subyugarlos. Para ser exactos, puesto que no hay distinción entre los atributos de Dios, nadie puede entender el dominio de Dios a menos que todos los atributos sean referidos a la perfección de Su dominio. Así que, por ejemplo, la bondad de Dios se relaciona a Su dominio puesto que “el no puede usar Su autoridad, sino para el bien de las criaturas y para dirigir las a su verdadero objetivo”.¹⁵⁷ De esta manera, Su bondad se expresa en Su dominio.

Más precisamente, reconocer a Dios como Dios es reconocer Su dominio, pues Él no podría ser Dios si no tuviera dominio en Su ser esencial. Como Charnock lo señala: “Es tan posible para Él no ser Dios como no ser supremo...Imaginar un poder infinito sin un

dominio supremo, es imaginar una imponente estatua absurda, buena para ser contemplada, pero no obedecida”.¹⁵⁸ Por lo tanto, el dominio de Dios es un atributo esencial e incommunicable, porque ninguna criatura puede ejercer apropiadamente los tres aspectos del dominio previamente mencionados. La naturaleza divina provee la base para el dominio, pues en esa naturaleza Dios es infinito, inmutable, poderoso, santo, omnisciente, eterno, etc., Estos atributos necesitan el dominio de Dios sobre todas las cosas.

A diferencia del hombre, que obtiene su dominio de Dios (Gn. 1:26; Ro. 13:1), Dios es eternamente independiente en Su dominio puesto que Él mismo es independiente. Partiendo de Su independencia, el dominio de Dios es necesariamente absoluto, es decir, la autoridad que Dios posee siendo que Dios es ilimitado.¹⁵⁹ Mientras Dios ejerce Su dominio, Sus demás atributos (por ejemplo, sabiduría, justicia y bondad) están presentes en el ejercicio de ese dominio, lo que significa que Su dominio no es tiránico, opresivo o despiadado, sino perfectamente bueno, justo y sabio; como lo señala Charnock, “en todos los ejercicios de Su derecho soberano, Él nunca está sin las perfecciones de Su naturaleza”.¹⁶⁰ Por lo tanto, mientras Dios ejerce Su dominio sobre Sus criaturas, incluyendo las voluntades de los hombres, es un dominio que nunca debe

entenderse como poder desnudo, sino como poder revestido en la belleza del ser santo de Dios, puesto que no hay división en los atributos de Dios. Por la misma razón, el dominio de Dios, incluyendo Su soberanía sobre los humanos en el cielo y el infierno, es eterno. Existe una necesidad ontológica de que el hombre se mantenga bajo la Ley moral de Dios.¹⁶¹

Las obras *ad extra* de Dios son una demostración de Su dominio. Si algunos hombres creen y otros no, es porque en Su dominio Dios decretó que debería ser así. Si algunos hombres poseen ciertos dones y otros no, la razón está en la prerrogativa de Dios como el Señor soberano que hace lo que le place, en quien a Él le place. Incluso la exaltación de Cristo demuestra el dominio de Dios. El don de la autoridad total que le fue dado a Cristo (Mt. 28:18; Ef. 1:22; Ap. 3:21; Jn. 5:22), según el beneplácito y voluntad de Dios, era el acto de uno que es libre de hacer tal cosa por virtud de Su dominio. El acto de dar o recompensar testifica del dominio de la persona que da y recompensa (Heb. 11:6). De esta manera, hay una distinción entre el dominio esencial de Dios y el dominio económico que pertenece a Cristo. Además, el acto de castigar el pecado es inevitable por causa del dominio de Dios. Él tiene autoridad para echar a pecadores no arrepentidos en el infierno para siempre

donde la atrocidad del castigo de Dios será consistente con Su dominio supremo.¹⁶² Sin embargo, la razón por la cual Dios no echa a los pecadores en el infierno inmediatamente es por causa de Su lentitud para la ira; es decir, Dios es paciente. Este es el atributo final que Charnock discute en su *magnum opus* (obra magna).

La paciencia de Dios

La paciencia (*patientia*) es un atributo que difiere de la bondad y la misericordia. La misericordia de Dios tiene que ver con Su actitud hacia las criaturas pecadoras, pero Su paciencia tiene en perspectiva el castigo que los pecadores merecen, en lo que respecta al retraso del castigo o de Su moderación. Leigh entiende la paciencia de Dios como el atributo “por medio del cual Él soporta el reproche a los pecadores y aplaza sus castigos; o la voluntad bondadosa de Dios, por medio de la cual no soporta más el pecado que odia, perdonando a los pecadores, sin intención de destruirlos, sino de traerlos al arrepentimiento”.¹⁶³ Con esto en perspectiva, existe una forma doble de entender la paciencia de Dios, de las cuales la última tiene la redención en consideración.

Al principio, Charnock es cuidadoso al señalar que al decir “paciencia” no está atribuyendo a Dios la idea de ser “permisivo” o “pasivo”. El término no es adecuado por esa razón, pero la virtud de la paciencia aún puede ser atribuida a Dios. En pocas palabras, los teólogos reformados generalmente entendieron la paciencia de Dios como el atributo por medio del cual Dios retrasa la ejecución de Su juicio en su alcance total. Charnock lo pone de esta manera: “[la

paciencia] se refiere a la disposición de aplazar y a una indisposición de derramar la ira sobre criaturas pecadoras; [Dios] modera Su justicia irritada y se abstiene de vengarse de los agravios que encuentra diariamente en el mundo”.¹⁶⁴

De una manera similar, Charnock hábilmente formula los atributos de Dios en armonía, lo cual es el resultado lógico de la simplicidad esencial de Dios. “La bondad establece a Dios en el ejercicio de la paciencia y la paciencia hace que muchos pecadores corran a los brazos de la misericordia”.¹⁶⁵ Con esto en mente, Charnock toma la perspectiva de que la paciencia de Dios no se extiende a los ángeles caídos, solo porque han sido perdonados del castigo total por un tiempo, pues no hay oportunidad para ellos de arrepentirse y de ser restaurados al favor. Aquí se nota la estrecha relación entre la misericordia y la paciencia. En cuanto la disposición de Dios hacia los pecadores, es misericordiosa y paciente. Incluso, la paciencia de Dios no lo hace blando o débil. La lentitud para la ira de Dios no quiere decir que es incapaz de airarse.¹⁶⁶ El retraso del cumplimiento de las promesas a Su pueblo no refleja “negligencia” en Dios; de la misma manera, “Su postergación del castigo no sucede porque se tome poco en serio las afrentas cometidas contra Él” puesto que Dios es omnisciente y tiene conocimiento completo

de los pensamientos y acciones de los seres humanos pecadores.¹⁶⁷ En esta conexión, puesto que la paciencia es entendida junto con la bondad y misericordia de Dios—desde luego, junto con todos Sus atributos, pero especialmente estos—no está limitada. No hay falta de poder en Dios para castigar a las criaturas pecaminosas. De hecho, Charnock sostiene que es por causa del poder de Dios que puede ejercer paciencia hacia los pecadores—Nahúm 1:3: “Jehová es tardo para la ira y grande en poder”—. La lentitud para la ira de Dios (la habilidad de restringirla) revela más Su poder que en la creación del mundo. En lo segundo, Él tiene dominio sobre las criaturas, pero en lo primero Él tiene dominio sobre Sí mismo. Charnock lo pone memorablemente: “El poder de Dios se manifiesta más en Su paciencia a una multitud de pecadores, de lo que lo haría al crear millones de mundos de la nada”.¹⁶⁸ Entonces, la paciencia de Dios no solo tiene referencias obvias a Su bondad y misericordia, sino también a Su poder.

La muerte de Cristo es fundamental para entender la paciencia de Dios. No hay explicación para la paciencia de Dios hacia los seres humanos y no hacia los ángeles excepto por una consideración de la expiación sacrificial de Cristo. Cristo tomó la naturaleza de los humanos (“la semilla de Abraham”) y no la de los

ángeles, para que los humanos se beneficiaran de la paciencia de Dios. La paciencia hacia la raza humana es fruto del Evangelio y del pacto de gracia. Sin la designación de Cristo como Mediador, no hay razón para que Dios sea paciente hacia los pecadores.¹⁶⁹ Dios pudiera ser bueno hacia Sus criaturas separado de Cristo—aunque algunos debaten—pero Dios no podría ser misericordioso o paciente hacia la humanidad pecadora separado de la persona y obra de Cristo.

Al destruir al impío, Dios lo hace con “algo de lamento” y reparte Sus juicios por grados.¹⁷⁰ Él “pellizca” en vez de despedazar.¹⁷¹ Hay equidad en todo lo que Dios hace, pero en lo que merecemos no hay igualdad. Incluso el impío prospera por un tiempo; “Dios no solo castiga, sino que deja que Sus beneficios continúen; el viejo borracho aún está vivo”.¹⁷² La impiedad del hombre es afrenta a Dios, pero a pesar de eso Dios ejerce Su paciencia en cuanto a la prorrogación de Su ira y al moderarla. La pregunta sobre por qué Dios lo hace debe surgir inevitablemente. La respuesta dada anteriormente tiene en perspectiva la obra mediadora de Cristo. Sin duda, esta es la razón principal, pero la paciencia de Dios hacia los pecadores por causa de Cristo también muestra que Dios es apacible. Dios desea la reconciliación con Sus

criaturas y por eso no los destruye de una vez, sino que les da espacio para el arrepentimiento.

En términos prácticos, la paciencia de Dios también permite la propagación de la raza humana. La humanidad sería incapaz de incrementar su número si Dios matara a todos los humanos en su entrada (o incluso la concepción) al mundo. Más concretamente, la paciencia de Dios permite la continuación y crecimiento de la iglesia. Dios tiene en la mira al elegido que a veces viene de las entrañas de hombres malvados, como es el caso de Acaz y Ezequías. En cuanto a esto, Charnock observa que: “No habría un santo en la tierra y en consecuencia, tampoco en el cielo, si no hubiera sido por esta perfección”. (es decir, paciencia).¹⁷³ Entonces, esto explica por qué Dios es paciente, incluso hacia los impíos. En cuanto a los que no son traídos al arrepentimiento por la paciencia de Dios, Él “manifestará la equidad de Su justicia futura en ellos”.¹⁷⁴ Todo eso sugiere que la paciencia de Dios está directa o indirectamente enfocada en la cristología. En y a través de Cristo y por amor a Él, Dios es paciente hacia Sus criaturas.

Conclusión

Podría decirse mucho más sobre el discurso de Charnock sobre los atributos de Dios. Este capítulo solo ha tocado sus puntos más importantes sobre la doctrina en cuanto a cada atributo, omitiendo así otros dos aspectos de la obra de Charnock: exégesis de Escrituras relevantes y la aplicación de la doctrina a la vida. La doctrina de Dios no está subordinada a otras doctrinas como la cristología o la soteriología de ninguna manera. Más bien, la cristología y la soteriología, por ejemplo tienen sus bases en la doctrina de Dios. Los teólogos reformados diferían de los teólogos luteranos, socinianos y arminianos precisamente porque tenían una perspectiva diferente sobre quién es Dios. Lo que este capítulo intentó mostrar, aunque de manera breve, fue cómo los teólogos puritanos entendieron los atributos de Dios. Sin duda, hubo varias divergencias menores aquí y allá—considere el debate en cuanto a la justicia vindicadora de Dios—pero en general, los teólogos puritanos reformados eran de una sola mente sobre la doctrina de Dios (ver CFW, 2.1-2).

Como lo ha dejado claro este capítulo, para Charnock y otros teólogos reformados, la división de los atributos de Dios reflejan la

debilidad del hombre al entender a Dios. La misericordia de Dios es Su bondad; Su bondad es Su justicia; Su omnisciencia es Su omnipotencia y así sucesivamente. Esto es así porque los atributos de Dios nunca están en conflicto los unos con los otros, pues Él es el ser más simple que existe. Sin embargo, a través de la creación y la revelación, Dios ha mostrado quien es Él para Sus criaturas y la iglesia está en deuda inmensurable con hombres como Charnock que han usado sus dones para hacer posible que los pecadores entiendan las glorias del Dios trino. Es muy lamentable que tantos conozcan sobre la obra de Charnock sobre la existencia y atributos de Dios, pero que pocos lo hayan leído realmente. Pudiéramos decir que es aún más lamentable que tantos hayan escuchado de Dios, pero solo unos pocos en el mundo lo conozcan como realmente es o lo reconozcan como Dios.

¹ Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (Londres: Thomas Tegg, 1840), 175–176. Esta edición es usada a través de este capítulo.

² Pero, considere el ensayo de Carl Trueman “Reason and Rhetoric: Stephen Charnock on the Existence of God,” en *Reason, Faith and History: Philosophical Essays for Paul Helm*, ed. M. W. F. Stone (Aldershot: Ashgate, 2008), 29–46. Trueman pone la obra de Charnock en el contexto de la cultura política e intelectual del siglo diecisiete. Mi propio intento de observar la obra de Charnock será menos histórico y se centrará más en las consideraciones dogmáticas, similar al enfoque de Richard Muller, que a menudo menciona a Charnock en su obra sobre la doctrina de Dios. Ver Muller, *Post-*

Reformation Reformed Dogmatics: The Divine Essence and Attributes, vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 2003).

³ *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. “Charnock, Stephen (1628–1680)”.

⁴ Entre las obras secundarias más impresionantes sobre la doctrina de Dios en la ortodoxia reformada está, *Post-Reformation*; Dolf te Velde, *Paths beyond Tracing Out: The Connection of Method and Content in the Doctrine of God, Examined in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School* (Delft: Eburon, 2010); y Andreas Beck, *Gisbertus Voetius (1589–1676): Sein Theologieverstandnis und seine Gotteslehre* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007). En lo que a los puritanos respecta, la obra de Edward Leigh también sobresale como una contribución sistemática valiosa a la doctrina de Dios en el siglo diecisiete. Ve *A Treatise of Divinity: Consisting of Three Bookes...* (London: E. Griffin for William Lee..., 1647), especialmente el libro 2.

⁵ Ver Charnock, *Existence and Attributes*, 107.

⁶ Te Velde, *Paths*, 96n4.

⁷ Ver el Catecismo Menor de Westminster, P. 4.

⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 107.

⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 109.

¹⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 111–113.

¹¹ Muller, *Post-Reformation*, 3:275.

¹² Para un breve resumen sobre este concepto en el pensamiento de John Owen, ver Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 38–39.

¹³ Charnock, *Existence and Attributes*, 210.

¹⁴ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 3.7.1.

¹⁵ Turretin, *Institutes*, 3.7.3. Acerca de los atributos comunicables e incommunicables ver Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:22–23.

¹⁶ Leigh también sostiene que puesto Dios es un ser simplísimo también debe ser incorpóreo. *Treatise of Divinity*, 2:24.

¹⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 210.

¹⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 415.

- ¹⁹ La pregunta sobre si el concepto de la simplicidad divina es consistente con la Trinidad es respondida por te Velde: “¿No es la existencia de las tres Personas en Dios una forma de composición? Los escritores reformados ortodoxos son unánimes al negarlo: las Personas no componen, sino solo distinguen (*personae non component, sed distinguunt*). Las tres Personas no se relacionan las unas con las otras como seres diferentes, sino como modos diferentes de ser (*modi subsistentiae*) o modificaciones”. *Paths*, 126.
- ²⁰ Sobre las diferencias entre las opiniones de los teólogos reformados sobre como relacionar la eternidad al orden creado (ya sea positivamente o negativamente), ver Muller, *Post-Reformation*, 3:346.
- ²¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 174.
- ²² Charnock, *Existence and Attributes*, 175.
- ²³ Charnock, *Existence and Attributes*, 175.
- ²⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 175–76.
- ²⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 176.
- ²⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 177.
- ²⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 177.
- ²⁸ Turretin, *Institutes*, 3.10.6.
- ²⁹ De esta manera, Johannes Maccovius: “En Dios no hay sucesión de pasado, presente y futuro, sino todas las cosas son presentes en Él (*in Deo nulla datur successio, praesentis, praeteriti et future, sed omnia illi praesentia*)”. Como se citó en Willem J. van Asselt, Michael D. Bell, Gert van den Brink, Rein Ferwerda, *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009), 115.
- ³⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 177.
- ³¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 177.
- ³² Charnock, *Existence and Attributes*, 178.
- ³³ Charnock, *Existence and Attributes*, 199.
- ³⁴ Es decir, no hay nada en Dios que lo sujete o lo haga responsable de actuar, que sea externo o ajeno a Su verdadera naturaleza. Ver *Webster’s Third New International*

Dictionary, s.v. “passion,” definición 4a).

³⁵ Muller, *Post-Reformation*, 3:310.

³⁶ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:45.

³⁷ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:44.

³⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 200.

³⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 200.

⁴⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 200.

⁴¹ Ver Heinrich Heppe y Ernst Bizer, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978), 58.

⁴² Heppe y Bizer, *Reformed Dogmatics*, 59. Maccovius sostiene que los atributos de Dios no difieren en Sí mismo, sino solo en nuestra forma de comprenderlos. Los teólogos distinguen en Dios los atributos de la esencia por causa de nuestra comprensión inadecuada. “*Causa, quare distinguimus in Deo attributa ab essentia, est inadæquatus noster conceptus*”. Van Asselt, et al., *Scholastic Discourse*, 110–11.

⁴³ Francis Cheynell, *The Divine Triunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (London: T. R. and E. M. for S. Gellibrand, 1650), 111.

⁴⁴ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:21.

⁴⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 242. Muller da una discusión muy útil sobre los problemas asociados con predicar los atributos de Dios. Ver *Post-Reformation*, 3:195–205.

⁴⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 201.

⁴⁷ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:46.

⁴⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 216.

⁴⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 216.

⁵⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 216.

⁵¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 216.

⁵² Charnock: “De la misma forma en la que la inmensidad u omnipresencia es una negación de limitación de lugar”. *Existence and Attributes*, 234. En su comentario sobre la infinitud de Dios, Leigh escribe: “Dios es Inmenso y Omnipresente”. *Treatise of Divinity*, 2:36. Pero luego matiza esto, al igual que Charnock, sugiriendo que la

razón de la omnipresencia de Dios es la infinidad de Su naturaleza. *Treatise of Divinity*, 2:39–40.

⁵³ Te Velde, *Paths*, 137.

⁵⁴ Muller, *Post-Reformation*, 3:338.

⁵⁵ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:36.

⁵⁶ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:36.

⁵⁷ El catecismo racoviano, un documento sociniano del siglo diecisiete, refiriéndose a la inmensidad de Dios como “la perfección suprema de Su dominio, poder y sabiduría”. *The Racovian Catechism*, trad. Thomas Rees (London: Longman, 1818), 32.

⁵⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 233.

⁵⁹ cf. Muller, *Post-Reformation*, 3:244.

⁶⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 233.

⁶¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 234.

⁶² Charnock, *Existence and Attributes*, 234.

⁶³ Charnock, *Existence and Attributes*, 235. Leigh señala que los eruditos hablan de cinco maneras en las que Dios está presente en Sus criaturas: “1. En la humanidad de Cristo; por unión hipostática. 2. En los Santos, por medio de conocimiento y amor. 3. En la Iglesia, por Su esencia y dirección. 4. En el cielo, por Su majestad y gloria. 5. En el Infierno por Su justicia vindicadora”. Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:39.

⁶⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 236.

⁶⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 238.

⁶⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 252.

⁶⁷ Se hizo una distinción importante por parte de los teólogos reformados para escapar de la acusación de determinismo, es decir, la distinción entre *necessitas consequentiae* (necesidad de las consecuencias) y *necessitas consequentis* (necesidades de lo consecuente). Sobre esta distinción, ver Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (1985; repr., Grand Rapids: Baker, 2006), 200, 238–239.

⁶⁸ De la manera en la que los teólogos reformados afirmaron el libre albedrío en el contexto de la soberanía y la omnisciencia divina, ver William J. van Asselt, J. Martin Bac, and

Roelf T. te Velde, eds., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010).

⁶⁹ Ver te Velde, *Paths*, 151-54.

⁷⁰ Ver Muller, *Post-Reformation*, 3:393.

⁷¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 262–63. Leigh habla de la distinción que tenían los eruditos entre “*scientia visionis*, un conocimiento de todas las cosas futuras; 2. *simplicis intelligentiæ*, un conocimiento perfecto de todo y las diferentes cosas, que pueden hacerse”. *Treatise of Divinity*, 2:63.

⁷² cf. John Owen, *Vindiciæ Evangelicæ*, en *The Works of John Owen, D.D.*, ed. William H. Goold (1965–1968; repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1999), 12:127.

⁷³ Charnock, *Existence and Attributes*, 263.

⁷⁴ Sobre esta distinción, ver Muller, *Dictionary*, 231–32.

⁷⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 263.

⁷⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 263. Aquí Charnock está citando al teólogo católico Francisco Suárez (1548–1617), que era frecuentemente citado por los teólogos reformados en el siglo diecisiete.

⁷⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 263.

⁷⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 265.

⁷⁹ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:60.

⁸⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 266.

⁸¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 267.

⁸² Charnock, *Existence and Attributes*, 281. Como señala Leigh: “Dios conoce todas las cosas y por medio de un acto simple, inmutable y eterno de entendimiento”. *Treatise of Divinity*, 2:63.

⁸³ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:67.

⁸⁴ van Asselt, et al, *Reformed Thought on Freedom*, da un análisis de como ciertos escolásticos protestantes veían la libertad humana en relación con la doctrina reformada de Dios. Este es un tema útil que Charnock retoma en algún detalle y omite conscientemente los términos técnicos encontrados en las escuelas. Ver *Existence and Attributes*, 287–90.

⁸⁵ cf. Muller, *Post-Reformation*, 3:411–132.

⁸⁶ Para evidencia de que Arminio era un molinista ver Eef Dekker, “Was Arminius a Molinist?”, *The Sixteenth Century Journal* 27, no. 2 (Summer 1996): 337–52.

⁸⁷ Dekker, “Was Arminius a Molinist?”, 339.

⁸⁸ Muller, *Post-Reformation*, 3:421

⁸⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 291. La aversión de Charnock a cualquier forma de conocimiento medio es discutido con más amplitud en la p. 662. En respuesta a la perspectiva arminiana, Charnock afirma que: “La elección es la causa de la fe y no la fe la causa de la elección... Los hombres no son elegidos porque creen, sino que creen porque son elegidos”.

⁹⁰ Ver Turretin, *Institutes*, 3.13.2–3. El argumento de Turretin contra el conocimiento medio es desde mi punto de vista el argumento más contundente del siglo diecisiete que poseemos traducido al Inglés.

⁹¹ cf. Turretin, *Institutes*, 3.13.12.

⁹² Charnock, *Existence and Attributes*, 328.

⁹³ Charnock, *Existence and Attributes*, 329.

⁹⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 329.

⁹⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 334.

⁹⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 359.

⁹⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 359.

⁹⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 360.

⁹⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 360.

¹⁰⁰ Thomas Goodwin, *Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:16.

¹⁰¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 364.

¹⁰² Charnock, *Existence and Attributes*, 365. Maccovius afirma de manera similar: “La unión de ambas naturalezas de Cristo es incomprensible para nosotros (*Unio naturarum Christi nobis est incomprehensibilis*)”. Van Asselt, et al., *Scholastic Discourse*, 223.

¹⁰³ Charnock, *Existence and Attributes*, 366.

¹⁰⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 400.

¹⁰⁵ Muller observa lo siguiente: “Los escolásticos del siglo diecisiete distinguen entre el poder de Dios como *potentia* o el poder inherente en la esencia divina para hacer lo que quiere y el poder de Dios como *potestas* o el poder de Dios sobre las cosas, ese es el *jus* y *authoritas* absoluto de Dios para controlar lo que es de Él. Lo segundo, considerado como el derecho del Creador sobre la creación, no es una categoría tan elaborada como la *potentia Dei*, la ‘potencia’ o poder efectivo de Dios”. *Post-Reformation*, 3:537. Maccovius también distingue en Cristo entre poder y autoridad: “La autoridad denota un oficio; el poder una naturaleza (*Potestas officium, potentia naturam notat.*)”. Van Asselt, et al., *Scholastic Discourse*, 119.

¹⁰⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 401. C. f. Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:106.

¹⁰⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 401.

¹⁰⁸ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:108.

¹⁰⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 402.

¹¹⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 402.

¹¹¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 402.

¹¹² Charnock, *Existence and Attributes*, 403.

¹¹³ Charnock, *Existence and Attributes*, 405. Sobre el *communicatio idiomatum* (y *communicatio operationum*) ver Muller, *Dictionary*, 72–74; Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 160–165.

¹¹⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 406.

¹¹⁵ Thomas Goodwin *Exposition of Ephesians*, en *Works*, 1:216–17. Heppe cita a Heidan y se refiere a Ames para el mismo punto: “La naturaleza de la voluntad no es la misma que la del conocimiento y el poder en Dios. Su conocimiento puede hacer todo conocido y Su poder puede hacer cualquier cosa posible. Pero por la voluntad Él no quiere todo lo que puede querer. Las cosas que Él ha decretado necesitaban ser queridas y son futuras en acto. Por lo tanto, aunque Él es llamado omnisciente y omnipotente, Él no es por consiguiente omnivolente”. *Reformed Dogmatics*, 84.

¹¹⁶ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:107.

- ¹¹⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 415.
- ¹¹⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 468.
- ¹¹⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 468.
- ¹²⁰ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:104.
- ¹²¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 470.
- ¹²² Charnock, *Existence and Attributes*, 470.
- ¹²³ Ver, para un ejemplo, Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:104.
- ¹²⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 471.
- ¹²⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 473.
- ¹²⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 473.
- ¹²⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 473.
- ¹²⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 484.
- ¹²⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 484.
- ¹³⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 484.
- ¹³¹ Ver Carl Trueman, "The Necessity of the Atonement", en *The Diversity of a Tradition: Intra-Reformed Theological Debates in Puritan England*, ed. Michael A. G. Haykin y Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, forthcoming); Jones, *Why Heaven Kissed Earth*, 131–34.
- ¹³² Charnock, *Existence and Attributes*, 517. C. f. p. 648 donde Charnock escribe: "¿No hubiera podido Dios, por Su poder absoluto, haber perdonado la culpa del hombre y sacar el pecado invasor de Sus criaturas?...En cuanto a Su justicia, la cual demanda satisfacción, no hubiera podido".
- ¹³³ Charnock, *Existence and Attributes*, 517.
- ¹³⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 518.
- ¹³⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 529.
- ¹³⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 529.
- ¹³⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 538.
- ¹³⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 540.
- ¹³⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 541.

- ¹⁴⁰ Muller, *Post-Reformation*, 3:506.
- ¹⁴¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 542.
- ¹⁴² Charnock, *Existence and Attributes*, 544.
- ¹⁴³ Charnock, *Existence and Attributes*, 546. Ver también Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:71.
- ¹⁴⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 546.
- ¹⁴⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 546.
- ¹⁴⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 547.
- ¹⁴⁷ Muller, *Post-Reformation*, 3:567.
- ¹⁴⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 566.
- ¹⁴⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 568.
- ¹⁵⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 569.
- ¹⁵¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 572.
- ¹⁵² Charnock, *Existence and Attributes*, 572.
- ¹⁵³ Ver capítulo 15, “Los puritanos sobre el pacto de redención”, para un tratamiento más amplio de la naturaleza trinitaria de la salvación arraigada en la eternidad.
- ¹⁵⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 573.
- ¹⁵⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 639.
- ¹⁵⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 639.
- ¹⁵⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 640.
- ¹⁵⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 640.
- ¹⁵⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 645-646.
- ¹⁶⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 648.
- ¹⁶¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 658.
- ¹⁶² Charnock, *Existence and Attributes*, 704-707.
- ¹⁶³ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:99..
- ¹⁶⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 717.
- ¹⁶⁵ Charnock, *Existence and Attributes*, 717.
- ¹⁶⁶ Charnock, *Existence and Attributes*, 718.
- ¹⁶⁷ Charnock, *Existence and Attributes*, 719.

¹⁶⁸ Charnock, *Existence and Attributes*, 720.

¹⁶⁹ Charnock, *Existence and Attributes*, 720.

¹⁷⁰ Charnock, *Existence and Attributes*, 728.

¹⁷¹ Charnock, *Existence and Attributes*, 729.

¹⁷² Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:100.

¹⁷³ Charnock, *Existence and Attributes*, 735.

¹⁷⁴ Charnock, *Existence and Attributes*, 736.

Capítulo 5

Los puritanos sobre la Trinidad

Creemos que Dios es uno, individual y singularmente, solo uno: La unidad de la Divinidad es (...) una unidad singular (...) Las tres Personas tienen la misma Divinidad infinita y por lo tanto, deben necesitar existir las unas en las otras, porque son tres en el mismo Dios infinito (...) unidas en una naturaleza, sin confundirse en sus diferentes subsistencias; incluso si sus subsistencias están las unas en las otras, sus subsistencias son diferentes, pero la naturaleza individual es la misma.

— FRANCIS CHEYNELL¹

La doctrina de Dios pudiera entenderse en un sentido doble, esencialmente o personalmente. Entendida esencialmente, la doctrina de Dios se refiere a la esencia de Dios y a Sus atributos; un entendimiento personal se refiere a la doctrina de la personalidad triple de la Divinidad, o la doctrina de la Trinidad.² La Confesión de Fe de Westminster sigue esta demarcación básica, dándole más atención a la esencia de Dios que a la trinidad, al menos en el capítulo 2 (“De Dios y de la Santa Trinidad”) La Confesión ha sido criticada por T. F. Torrance y Robert Letham por este desequilibrio. Letham incluso va más allá diciendo que a la Confesión “le falta el enfoque al dar las herramientas para confrontar al islam efectivamente”.³ Sin embargo, señala que el Catecismo Mayor tiene un fuerte énfasis trinitario. Lo que sea que digan sobre la enseñanza de la Confesión sobre la doctrina de la Trinidad, está claro que a los teólogos puritanos no les faltaba un énfasis trinitario en sus escritos. Este capítulo discutirá los escritos de los puritanos sobre la doctrina de la Trinidad con un enfoque particular en una cantidad de preguntas específicas entrañadas en la teología trinitaria.

Dados los múltiples asaltos contra ella por parte de varios herejes durante los siglos, no es extraño encontrar que la doctrina de la Trinidad es el dogma teológico más cuidadosamente definido

de todos que constituye la ortodoxia cristiana ecuménica o católica, como lo definen los credos ecuménicos de la iglesia primitiva, tales como el Credo Niceno, el Credo de los Apóstoles y la Definición de Calcedonia. Los teólogos puritanos, como lo demuestra el trinitarianismo niceno de Westminster, explicaron y defendieron la enseñanza de la Trinidad en un dialogo conciso con los credos ecuménicos y los concilios de la iglesia primitiva. A causa del levantamiento de la influencia anti-trinitaria de los socinianos en el siglo diecisiete, las defensas de la doctrina de la Trinidad eran necesarias. De esta manera, una cantidad de obras se publicaron para salvaguardar la ortodoxia trinitaria, no solo por figuras importantes como John Owen (1616–1683) y Francis Cheynell (1608-1665), sino también por hombres como Nicholas Estwick, rector de Warkton, que más adelante escribió libros largos atacando el socinianismo de John Biddle (1615–1662).

La defensa oficial de la doctrina de la trinidad a mediados del siglo diecisiete cayó sobre Francis Cheynell. Cheynell, miembro de la Asamblea de Westminster, era particularmente talentoso (y férreo) en el debate polémico, como lo descubrieron sus oponentes. Sus obras, *The Rise, Growth and Danger of Socinianisme* (El surgimiento, crecimiento y peligro del socinianismo) (Londres, 1643)

y *The Divine Triunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (La trinidad divina del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) (Londres, 1650) son sus ataques más conocidos contra el socinianismo.

A Cheynell, se le unió el compañero divino de Westminster Thomas Goodwin (1600–1680), que también escribió mucho sobre la doctrina de la Trinidad.⁴ La obra de Goodwin, *The Knowledge of God the Father, and His Son Jesus Christ*, (El conocimiento del Dios Padre y Su Hijo Jesucristo) es una de las exposiciones más detalladas del siglo diecisiete sobre la doctrina de la Trinidad.⁵ Sus escritos sobre la doctrina de la Trinidad son tanto una defensa de la ortodoxia cristiana formulada en los credos ecuménicos como una refutación del anti-trinitarianismo altamente biblista de los socinianos. Sin embargo, los escritos de Goodwin sobre la Trinidad no son reformulaciones de teología trinitaria patrística. Su defensa de la Trinidad es exegéticamente minuciosa y su énfasis sobre la unión y comunión de las tres personas entre sí mismas y sus implicaciones prácticas para nuestra propia comunión con Dios, figura prominentemente.⁶

Además de los escritos de los dos divinos de Westminster previamente mencionados, también está la obra teológica formidable de John Owen. Él, de la misma forma, escribió mucho

sobre la doctrina de la Trinidad, con mira a combatir el racionalismo teológico de los socinianos y quizá también de los platónicos de Cambridge. Para todos estos teólogos puritanos, la doctrina de la Trinidad era una parte esencial de la fe cristiana, lo era tanto para Cheynell que justificaba el uso de la espada del magistrado para castigar a los que escribieran en contra de esta doctrina.⁷

Sorprendentemente, en vista de los muchos debates que sucedieron en la Inglaterra del siglo diecisiete, no ha habido mucha discusión teológica académica sobre la teología trinitaria de los puritanos.⁸ Richard Muller señala que las “herejías han recibido un análisis importante en los ensayos académicos y monografías, pero la ortodoxia, con algunas excepciones, ha sido descuidada”.⁹ De manera similar, Philip Dixon señala en su obra reciente sobre la Trinidad que “el descuido del siglo diecisiete es una *lacuna* grave en los estudios contemporáneos de la historia de la doctrina trinitaria. La mayoría de las investigaciones se saltan este periodo”.¹⁰ En parte, la escasez de estudios puede explicarse por el hecho de que los ortodoxos reformados del siglo diecisiete no se apartaron del trinitarianismo ortodoxo histórico, sino más bien elaboraron y sostuvieron exegéticamente tanto los credos ecuménicos como las perspectivas de los reformados. Este capítulo estudiará cómo los

puritanos entendían la doctrina de la Trinidad. Por esa razón, las ideas teológicas y exegéticas serán más tomadas en consideración que las circunstancias históricas en las que escribieron los puritanos.

La tri-unidad de Dios: Un Dios, tres personas

Los puritanos eran monoteístas porque la evidencia bíblica no los llevó en otra dirección (por ejemplo, 1 Co. 8:6; Dt. 6:4; Dt. 32:39; Is. 44:8). En este punto, estuvieron de acuerdo con los socinianos en que solo hay un Dios. Pero ese acuerdo solo era aparente pues no era la verdad entera sobre la identidad de Dios.¹¹ Junto con la iglesia primitiva, los puritanos sostuvieron la individualidad de “Dios” y la unidad de la “Divinidad”, mientras que al mismo tiempo sostuvieron que había tres personas en la Divinidad. Por lo tanto, en las palabras de Goodwin, “podemos decir de cada persona con seguridad, del Padre, que *Él es Dios*, de la misma forma del Hijo, que *Él es Dios* y del Espíritu Santo, que *Él es Dios*”.¹² En una forma de hablar casi idéntica, Owen señala “que Dios es uno; que este Dios individual es Padre, Hijo y Espíritu Santo; así que el Padre es Dios, así lo es el Hijo y de la misma forma el Espíritu Santo”.¹³ Este es un punto que no puede debatirse puesto que, si se niega, “no tenemos terreno para (...) discutir sobre la unidad de la esencia divina o la distinción de las personas”.¹⁴ Los teólogos puritanos, afirmando que hay un Dios en tres personas, explicaron cómo cada persona es identificada como Dios en las Escrituras. Por ejemplo,

Cheynell señala como la deidad es atribuida al Padre, Hijo y Espíritu Santo en la Biblia: “Al Padre Ro. 7.25. 8.32. Al Hijo Hch. 20.28. Tit. 2.13...3. Al Espíritu Santo, Hch. 5.3, 4. Sal. 95.3, 8, 9 comparado con Heb. 3. 1 Co. 3.16, 17”.¹⁵ Cheynell, luego procede a sostener la divinidad de las tres personas demostrando como cada una posee los mismos atributos incommunicables, tales como la eternidad, omnipotencia, inmutabilidad e inmensidad.¹⁶

Puesto que sostenían esta perspectiva de la Trinidad, los puritanos eran acusados de triteísmo.¹⁷ También eran criticados por introducir palabras que no eran bíblicas, tales como “persona”. Vale la pena considerar ambas acusaciones en algún detalle. Cheynell reconoció que distinguir las personas de la Trinidad en la Divinidad es de gran importancia, puesto que los errores del triteísmo y el sabelianismo surgían de no hacer tales distinciones.¹⁸ Los teólogos reformados evitaron definir “persona” como una esencia individual; de otro modo permanecerían las acusaciones de triteísmo. En la Europa continental, Francis Turretin (1623–1687) sostuvo que las tres personas son diferentes a la esencia de Dios “porque la esencia es solo una, mientras que las personas son tres. Lo primero es absoluto, lo segundo es relativo; lo primero es comunicable (...como la identidad), lo segundo es incommunicable”.¹⁹ A menudo se

encuentran autores usando palabras tales como “subsistencia” o “hipóstasis” (Heb. 1:3) en lugar de “persona” en un intento por salvaguardar el monoteísmo trinitario. Cheynell sostiene una multiplicidad de personas/subsistencias en la Divinidad en lo que respeta a la “oposición relativa” (no “contraria”).²⁰ Esta oposición relativa/amigable muestra que “el Padre no se engendró a Sí mismo, sino a Su Hijo; Pero entonces volvemos a considerar, que este Hijo es un hijo eterno y por lo tanto es Dios y estamos seguros de que Dios no engendró otro Dios, pues el poder de Dios no es, ni puede ser, ejercido en nada repugnante a la naturaleza de Dios y nada es más repugnante a la Divinidad que la pluralidad de dioses”.²¹

Otra forma en la que los teólogos como Cheynell atacaron este problema fue apelando a los atributos esenciales de Dios para mostrar que el triteísmo es contrario a la naturaleza de Dios. Por causa de la simplicidad de Dios (es decir, puesto que Él no es un ser compuesto), “no hay”, como lo señala Muller, “una distinción real entre las tres personas y la esencia divina, como si la esencia fuera una cosa y las tres personas otras cosa, pues Dios es un ser simple o no compuesto”.²² Esta es la razón por la que Cheynell sostiene que las tres personas “realmente, positivamente y verdaderamente subsisten en la esencia Divina y sin embargo, estas tres

subsistencias y la esencia Divina, no constituyen cuatro, ni dos cosas realmente distintas; como la entidad, verdad, bondad y unidad no constituyen cuatro cosas realmente distintas, sino que son una cosa real y nada más”.²³ En otras palabras, la simplicidad de Dios implica, para ser exactos, que en Dios no hay distinciones reales entre Sus atributos. Los atributos de Dios son simplemente distinguidos para acomodarse a las debilidades de la comprensión humana. La simplicidad de Dios quiere decir que la omnisciencia de Dios es Su omnipotencia es Su infinitud es Su inmutabilidad, etc.²⁴ Además, no puede haber pluralidad en la esencia divina. Como lo señala Turretin: “no hay composición en Dios porque la composición solo surge de varias cosas. Aquí no tenemos una cosa y otra, sino una sola cosa y los modos de la cual no la componen, sino que la distinguen”.²⁵ Para los teólogos reformados, las dos maneras de entender a Dios, esencialmente o personalmente, no debían estar divorciadas la una de la otra. Pensar en la doctrina de Dios de una forma esencial evitaba la peligrosa herejía del triteísmo, mostrando que no puede ser consistente con la simplicidad de Dios.

Otra crítica importante que los teólogos puritanos ortodoxos tuvieron que refutar tenía que ver con el uso de lenguaje extra-bíblico para analizar y discutir los conceptos encontrados en la

Biblia. Aquí notamos la conexión entre el uso de términos como “persona” o “hipóstasis” en un intento por tratar con las acusaciones de triteísmo. Owen reconoció que los Cristianos deben confesar que Dios es uno en “cuanto a Su naturaleza, sustancia, esencia, divinidad o ser divino”; y que este Dios único, “siendo Padre, Hijo y Espíritu Santo, [subsiste] en estas tres personas o hipóstasis distintas”.²⁶ Pero al usar este lenguaje, estaba haciendo uso de palabras que no podían encontrarse directamente en la Biblia (aunque *hipóstasis* puede usarse en más de un sentido en el Nuevo Testamento, al ser traducido como “persona” en Hebreos 1:3 en la versión King James y como *substantia* en la Vulgata).

Owen responde que afirmar la verdad de la Trinidad es afirmar un significado o sentido de lo que las Escrituras están hablando. Entendemos la Trinidad en nuestras mentes por medio del pensamiento en lo que respecta a palabras como “persona”. Negar este privilegio a los cristianos es hacernos “irracionales a nosotros mismos”.²⁷ De esta manera, “al declarar la doctrina de la Trinidad, podemos hacer uso *legítimamente*, no, debemos hacer uso *necesariamente*, de otras palabras, frases y expresiones, que las que están en las Escrituras literal y silábicamente, mas no enseñar otras cosas”.²⁸ Muy importante, si palabras diferentes a las que son

usadas en las Escrituras transmiten con precisión y veracidad el sentido de las Escrituras, entonces “cualquier cosa revelada en las Escrituras de esta manera y lo que necesariamente procede de la misma no es menos verdadero y divino que aquello revelado principalmente y expresado directamente”. ²⁹

En cuanto a la doctrina de la trinidad, entonces, Owen concluye que “cuando las Escrituras revelan al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como un solo Dios, viéndolo como necesario e inevitable le sigue que todas son una en esencia (...) y tres en sus distintas subsistencias (...)—esto no es menos revelación divina que el primer principio de donde fluyen estas cosas—”.³⁰ Este es un aspecto muy importante al entender la teología reformada. Lo que Owen está discutiendo, mientras que no dice nada con lo que sus puritanos contemporáneos no estuvieran de acuerdo, es la idea de lo que la Confesión de Fe de Westminster llama “consecuencias buenas y necesarias” deducidas de las Escrituras—buenas y necesarias, eso es, si reflejan con precisión las enseñanzas de las Escrituras—. El contenido de la frase “Dios es uno en esencia en tres personas” es infaliblemente verdad porque es una verdad deducida de la palabra Escrita de Dios.³¹ Los socinianos, desde luego, reaccionaron con ferozmente contra este tipo de

razonamiento porque el biblismo de mal gusto de los teólogos socinianos no daban lugar para este tipo de razonamiento teológico.

Al igual que Owen, reconociendo que “esencia” y “persona” no son términos explícitamente bíblicos, Thomas Manton (1620–1677) sostiene que estos términos son lo “mejor que podemos usar en un asunto tan profundo y sirven para evitar errores y equivocaciones que multiplicarían la esencia o abolirían las personas”.³² El uso de ciertos términos extra-bíblicos es un recurso para los teólogos al evadir y refutar la herejía del triteísmo, por ejemplo. Además, Manton distingue entre “esencia” y “existencia”: “Lo que sea dicho de la esencia es verdad sobre cada persona (...) Pero (...) lo que sea dicho de la existencia (...) no puede ser dicho de la esencia; el que es Dios no es el Padre, Hijo y Espíritu Santo”.³³ Manton responde al error del sabelianismo (modalismo) previamente observado, el cual propone que la persona del Hijo es la misma que la del Padre. Anti-trinitarios primitivos sostenían que, si Cristo era Dios, de la misma substancia que el Padre, entonces el Padre también era encarnado. Sin embargo, Manton sostiene que, aunque las personas comparten la misma esencia (*ousia*), no comparten la misma subsistencia.³⁴ Al igual que Manton, Goodwin sostiene que, aunque las personas tienen una esencia, tienen distintas

subsistencias y esto se demuestra en las obras de Dios fuera de Sí mismo (*ad extra*).³⁵ Puesto que las personas tienen subsistencias diferentes, estaría equivocado decir, por ejemplo, que el Padre fue encarnado. Esto es consistente con el primer testimonio ecuménico, por ejemplo, de la Definición de Calcedonia y el Credo de Atanasio. De esta manera, además de justificar el uso de términos que no se encuentran en las Escrituras, estos teólogos puritanos también refutaron las acusaciones de triteísmo al distinguir entre esencia y subsistencia.

Cheynell da un resumen útil sobre la doctrina de la Trinidad afirmando una cantidad de puntos previamente mencionados:

Creemos que Dios es uno, individualmente y singularmente, solo uno: La unidad de la Divinidad es (...) una unidad singular (...) Las tres Personas tienen la misma Divinidad infinita y por lo tanto, deben necesitar existir las unas en las otras, porque son tres en el mismo Dios infinito (...) unidas en una naturaleza, sin confundirse en sus diferentes subsistencias; incluso si sus subsistencias están las unas en las otras, sus

subsistencias son diferentes, pero la naturaleza individual es la misma.³⁶

Por ejemplo, Cheynell, Goodwin, Owen y Turretin distinguían entre el lenguaje correspondiente a la esencia y correspondiente a la persona (predicación esencial versus esencial). Es decir, en cuanto a Sus personas, tanto el Hijo como el Espíritu proceden del Padre (*a Patre*), pero en cuanto a Su esencia son auto-subsistentes (*a se*). De esta manera, la unidad de la esencia de Dios es mantenida (“lo que sea que esté en Dios esencial y absoluto es Dios”) con un orden de relación en lo que respecta a las tres personas (“cualquier cosa en Dios personal, relativa y modal pudiera no identificarse inmediatamente con la esencia divina de cada forma”).³⁷ Puesto que el Padre no es el Hijo y el Hijo no es el Espíritu y el Espíritu no es el Padre ni el Hijo, surge una cantidad de consideraciones en lo que respecta a la relación entre las tres personas.

Comunión intertrinitaria (*circumincessio*)

Los puritanos estaban muy interesados en la comunión con Dios que los creyentes disfrutaban en base a su unión con Cristo. La unión y la comunión con el Dios trino era un reflejo de una comunión y unión mucho más íntima, es decir, la que existe entre las personas de la Trinidad (“orden recíproco” o *mutua circumplexio*, también llamado “morada mutua”, o *circumincessio*). La distinción simplista típica entre el enfoque occidental en la esencia divina y el oriental en la relación entre las tres personas se desmorona cuando se trata de analizar la doctrina de la Trinidad en el pensamiento puritano.³⁸

Con la Trinidad definida como un Dios subsistiendo en tres personas, compartiendo la misma esencia divina (*tres personae in una essentia divina*), entre las tres personas hay una comunión eterna y un deleite mutuo. Edward Leigh (1603–1671) abordó este aspecto de la vida trinitaria brevemente, refiriéndose a ella como una “comunidad de Deidad” por medio de la cual “las tres personas permanecen juntas y son deleite coeterno a Sí mismas”.³⁹ Esta comunión existe estrictamente entre las tres personas y no puede ser comunicada a las criaturas.⁴⁰ Goodwin se refiere a las tres personas como un “compañerismo entre Sí”, por medio del cual hay

una felicidad completa entre Sí, regocijándose, glorificándose y hablando los unos con los otros.⁴¹ Esta comunión—“incomunicable con cualquier mera criatura”⁴²—yace en el corazón de, no solo la doctrina de la Trinidad de Goodwin, sino también en el de su distinción entre Creador y criatura. La comunicación entre las tres personas en la eternidad, descrita por Goodwin como “Suprema e Independiente”, incluye intereses mutuos y correspondientes que se relacionan con la naturaleza divina.⁴³ Las perspectivas de Goodwin sobre la comunión entre las personas de la Trinidad, al igual que su formulación del pacto de redención (*pactum salutis*), pudiera dar a los lectores la impresión de que Goodwin se casó con un trinitarianismo social, un tipo de triteísmo. Goodwin, desde luego, rechazaría tal acusación, pero un lenguaje como el que se mencionó pudiera explicar por qué Owen tuvo mucho cuidado al hablar de “la circumincessio divina”, un término que Owen llama “bárbaro”.⁴⁴

La interconexión mutua de las tres personas es descrita de diferentes maneras por los escritores puritanos, pero todos están de acuerdo en que, puesto que cada una posee una vida innata y existen en unión las unas con las otras, las personas comparten intereses mutuos. Como lo señala Cheynell, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo “subsisten en la unidad de la Divinidad y moran las

unas en las otras, poseen amor mutuamente y se glorifican las unas a las otras desde la eternidad y por la eternidad”.⁴⁵ Uno de los pasajes a los que los puritanos regresaban con frecuencia era Proverbios 8:30 (“Con Él estaba Yo ordenándolo todo, y era Su delicia de día en día, teniendo solaz delante de Él en todo tiempo”), lo cual ellos entendían cristológicamente para describir las relaciones inter-trinitarias desde la eternidad. Goodwin se vuelve a este pasaje para subrayar el gozo mutuo que cada persona encuentra en las otras.⁴⁶ En particular, el Padre se deleita en haber engendrado un Hijo como el Hijo de Dios, uno que es coeterno con Él.⁴⁷ De la misma manera, Thomas Manton se refiere a este pasaje y habla de la “familiaridad mutua, el deleite y la complacencia que las personas divinas tienen las unas en las otras”.⁴⁸ No solo tienen un conocimiento completo y un deleite las unas en las otras, sino que también, las personas de la Trinidad comparten la soberanía divina que es Suya por derecho (Ap. 3:21). Para resumir, esta comunión entre las tres personas tiene referencia a la comorada, coherencia e interconexión mutua de las tres Personas; cada Persona comparte completamente la vida de las otras.

Las obras externas (*ad extra*) de la Trinidad son indivisibles (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*)

La doctrina de la comunión mutua intertrinitaria o circumincessio tiene implicaciones importantes para entender la voluntad de Dios. Después de hablar brevemente sobre la circumincessio, Cheynell afirma que en cada obra divina hay una “conurrencia conjunta de las tres [Personas]”.⁴⁹ En otras palabras, las obras externas de la Trinidad no están divididas (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*); es decir, las tres Personas están de acuerdo y cooperan en la obra hecha por cualquiera de ellas. En su obra *On Communion with God* (Sobre la comunión con Dios), Owen aborda este principio: “Cuando atribuyo cualquier cosa como especial en la que tenemos comunión con una de las Personas distintivamente, no excluyo las otras personas de la comunión con el alma en la misma cosa” porque “las obras que son de Dios externamente (llamadas ‘*Trinitatis ad extra*’) [se] dice comúnmente que son *comunes e indivisas*”.⁵⁰ Goodwin también señala este principio de ortodoxia: “Es cierta regla, que *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, todas sus obras para con

nosotros de creación y redención y cualquier otra, son obras de cada Persona concurriendo a ellas. Puesto que no tiene, sino un Ser, una Esencia, de la misma manera no tienen, sino una obra”.⁵¹ Sin embargo, puesto que tienen diferentes subsistencias (*modus subsistendi*), las personas tienen varias formas de obrar. De esta manera, mientras que se dice que el Padre levantó a Cristo (Ro. 4:24; Col. 2:12–13), también es verdad que Cristo se levantó a Sí mismo (Jn. 2:19; 10:17–18) y que el Espíritu Santo levantó a Cristo (Ro. 8:11). Puesto que “las tres Personas concurren en cada obra”, se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo levantaron a Cristo de entre los muertos.⁵² Sin embargo, al levantar a Cristo de entre los muertos, Su cuerpo “no concurrió en nada, pues estaba muerto, pero el Hijo de Dios, la segunda Persona, concurrió y levantó ese cuerpo y esa alma”.⁵³ John Arrowsmith (1602–1659) resume la naturaleza de las obras externas (*ad extra*) en relación con la Trinidad insistiendo en que estas obras son comunes en cuanto a las tres personas. El Padre, el Hijo y el Espíritu crean; la voluntad de Dios es la misma en todas las personas porque comparten la misma esencia. Sin embargo, “puesto que tienen diferentes subsistencias, el Padre es una persona distinta del Hijo y el Hijo del Espíritu Santo, por lo tanto, tienen diferentes maneras de obrar”.⁵⁴ La unidad de

Dios se mantiene al igual que la distinción de las tres personas, en base a la idea de la subsistencia. De la misma forma, Goodwin sugiere que aunque las tres Personas comparten la misma esencia, puesto que tienen diferentes personalidades, la operación de cada Persona “sigue la distinción de Sus existencias y llevan la semejanza de ellas”.⁵⁵ Por lo tanto, el Padre, como fuente de las demás subsistencias, comienza la obra, el Hijo lleva a cabo el acto y el Espíritu, al proceder de ambos, “perfecciona, consuma y ejecuta la obra “(1 Co. 8:6).⁵⁶

A pesar de este principio básico de atribuir las obras *ad extra* a todas las personas de la Trinidad, Goodwin sostiene que ciertas obras externas—dependiendo de lo que son—pueden ser atribuidas más particularmente a una de las personas.⁵⁷ Este principio le permite a Owen decir que tenemos “*principalmente*, inmediatamente y por el medio de eminencia” una comunión con una persona “y en ello con las otras *secundariamente*”.⁵⁸ Eso sugiere que todas las personas comparten una prerrogativa común, pero a menudo cierta obra será atribuida al Padre, por ejemplo, para poder manifestar Su singularidad. Por lo tanto, los creyentes comulgan con Dios en amor y con Cristo en gracia. Tanto Goodwin como Owen lidian con cómo se relaciona esto a la encarnación del Hijo de Dios. Así que, por

ejemplo, mientras que algunos divinos atribuyen al Espíritu “el honor especial de atar el nudo de ese matrimonio o unión, entre el Hijo de Dios y el Hombre Jesús”, Goodwin cree “que la acción es más especialmente tribuida al Hijo mismo; siendo la segunda Persona; que hizo una Persona con esa naturaleza humana” (Heb. 2:16).⁵⁹ Desde luego, Goodwin está de acuerdo en que, si argumentan en base a que las obras externas de la Trinidad no están divididas, no hay conflicto. Pero, en la mente de Goodwin, estaba el “acto esencial del Hijo... de asumir [nuestra naturaleza humana]”.⁶⁰ Owen sostiene que era un acto externo (*ad extra*) del Dios trino, “en la *eficiencia original*”. Sin embargo, “en la *designación autoritaria*, era el acto del Padre...en la *formación de la naturaleza humana*, era el acto peculiar del Espíritu...en el *término de la asunción*, o la toma de la naturaleza en Sí mismo, era el acto peculiar de la persona del Hijo”.⁶¹ Esencialmente, Goodwin y Owen están afirmando que las obras *ad extra* indivisas de Dios a menudo manifiestan una de las Personas como Su “enfoque operativo”, o *terminus operationis*. En el ejemplo previamente mencionado, la encarnación se realiza en el Hijo, aunque el acto es querido por las tres Personas de la Trinidad.

La generación eterna

Leigh contrasta la doctrina de que las obras externas de la Trinidad no están divididas con la doctrina de la generación eterna del Hijo: “*Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa...* pertenece a una Persona al igual que la otra...pero *opera ad intra sunt divisa*, la propiedades personales de las obras internas se distinguen, mientras que el Padre engendra, el Hijo es engendrado y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo”.⁶² A diferencia de la procedencia doble del Espíritu, la generación eterna del Hijo recibe una aceptación amplia entre los teólogos de la iglesia antigua. Hay algunas diferencias entre los teólogos reformados en cuanto al significado preciso de la generación del Hijo; sin embargo, la doctrina de la generación del Hijo, estaba conectada con la idea de que el Padre es la fuente de toda la deidad (*fons totius Deitatis*). Goodwin usa este término explícitamente, pero, al igual que sus contemporáneos reformados, siempre era cuidadoso al insistir en que el Hijo y el Espíritu eran “Dios verdadero de Dios verdadero”.⁶³ Por lo tanto, Leigh habla del orden en el que las personas explican esta doctrina: “el Padre es la primera Persona a partir de Sí mismo, no de otro, tanto en lo que respecta a Su esencia y persona. El Hijo es la segunda Persona, a

partir de Su Padre en cuanto a Su persona y filiación, existiendo por medio de una generación eterna, según una forma inefable (y es llamado Dios de Dios) por razón de Su esencia, Él es Dios mismo. El Espíritu Santo es la tercera Persona, procediendo... del Padre y del Hijo en cuanto a Su persona (...)"⁶⁴ Aquí Leigh se recurre al Credo Niceno ("Dios de Dios") para hablar de la generación eterna del Hijo. De manera similar, Goodwin afirma la "unigenicidad" o "generación eterna" del Hijo en base a la comunicación del Padre al Hijo de toda la substancia indivisa de la Divinidad.⁶⁵ Como lo señaló el matemático británico John Wallis (1616–1703), ser el Hijo por generación eterna implica la comunicación de la misma esencia.⁶⁶

Una de las defensas más largas de la generación eterna del Hijo viene de la pluma de Cheynell, refutando el argumento sociniano de que la esencia divina es incomunicable y que, por lo tanto, la idea de la generación del Hijo por el Padre muestra que la esencia divina no es una, lo cual requeriría una multiplicación de dioses. Cheynell primero responde dando un ejemplo bíblico para probar la generación del Hijo del Padre. Al igual que los redactores de la Confesión de Bélgica, Cheynell cita el Salmo 2 como prueba, donde las palabras "Mi hijo eres Tú; Yo te engendré hoy" (v. 7) son una prueba "indiscutible" de este punto fundamental de la doctrina

cristiana.⁶⁷ Cheynell cita otro texto, Juan 5:26: “Porque como el Padre tiene vida en Sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en Sí mismo”. Él habla de la “vida” comunicada al Hijo por el Padre, por medio de “generación eterna e inefable”.⁶⁸ El Hijo, en este contexto, hace valer Su poder para comunicar vida de resurrección por el mandamiento de Su palabra (Juan 5:25). Él, al igual que el Padre, tiene vida en Sí mismo y es el Hijo del Dios viviente (Mt 16:16). En otras palabras, a diferencia de los humanos, cuyas vidas proceden de Dios, Dios el Padre ha comunicado al Hijo el atributo de tener vida en Sí mismo (ver también Juan 1:4), lo que quiere decir que el Hijo poseyó el poder de dar vida a otros incluso antes de Su resurrección. Por lo tanto, la base de esta autoridad debe ser algo que pertenece al Hijo desde la eternidad (ver Juan 1:1–14; 17:5). De esta manera, el lenguaje económico pudiera reflejar relaciones intertrinitarias inmanentes, lo cuál explica como los ortodoxos reformados eran capaces de defender la doctrina de la generación eterna del Hijo con bases bíblicas. En respuesta al argumento sociniano de que la generación del Hijo implica una división de la esencia de Dios, Cheynell escribe:

El Padre engendró a Su Hijo sin cambio o movimiento de una manera maravillosa y gloriosa; no puede haber, cambio, movimiento o sucesión en esta generación eterna y perfecta. La Esencia de Dios es espiritual, Juan 4:24 y por lo tanto el Hijo no es engendrado de la semilla del Padre o de alguna sustancia material, porque Dios es un acto único y puro, que engendra un Hijo dentro de Sí mismo esencialmente uno con Sí mismo y, por lo tanto, Su Hijo no subsiste fuera de Él, Juan 14:10, Juan 10:30 pues una naturaleza no puede ser producida más allá de sí misma. No puede haber cambio esencial alguno en el Hijo por causa de esta generación, pues la generación es eterna y la naturaleza con la cual es comunicada por la generación es inmutable; el Padre engendró a Su Hijo inmutablemente y el Hijo es inmutablemente engendrado.⁶⁹

La generación del Hijo es tanto eterna como perpetua (*aeterna et perpetua*) y puesto que la generación del Hijo es sobrenatural (“hyperfísica”), los ortodoxos reformados pudieron argumentar contra los socinianos que la generación eterna no es un movimiento

de no ser (*non esse*) a existir (*esse*), sino más bien la consecuencia de una actividad inmutable dentro de la esencia divina.⁷⁰

Según Goodwin, “todas las cosas” que el Padre ha dado al Hijo “no dejan nada por fuera” (Juan 17:7, 11; 16:15).⁷¹ Si el Padre posee omnipotencia, inmensidad y eternidad, el Hijo y el Espíritu poseen lo mismo. Es decir, los actos internos de la Divinidad (*opera Dei ad intra*) son compartidas en las tres personas, con la excepción necesaria de que las propiedades distintivas de cada persona no son compartidas por todas. Como una persona, el Padre no es el Hijo, ni es el Espíritu. Por lo tanto, la generación eterna afirma que la persona del Hijo es “de” la persona del Padre y obra desde el Padre (Juan 5:17-47). Goodwin usa el contexto económico de Juan 5:17 para entender la Trinidad inmanente. En otras palabras, la aplicación de la redención, siendo una de las obras *ad extra* de las Personas divinas, es un reflejo del “obrar” *ad intra* del Dios trino. Además, el Dios trino es de esta manera y no se volvió de esta manera. Por lo tanto, el Hijo “depende” del Padre para ser el Hijo y de la misma manera el Padre “depende” del Hijo para ser el Padre. El acto del Padre de engendrar al Hijo es necesario, no voluntario. Además, el hecho de que las tres personas sean esencialmente

Dios, el acto de engendrar del Padre y la unigenicidad del Hijo son relaciones necesarias por causa de Sus personalidades distintivas.

Como cabe esperar, la Confesión de Fe de Westminster retiene el lenguaje niceno al sostener la generación eterna del Hijo: “Hay tres personas en la divinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; estas tres son un eterno y verdadero Dios, las mismas en sustancia, iguales en poder y en gloria, aun cuando se distinguen por atributos personales. Es propio del Padre haber engendrado al Hijo, y del Hijo ser engendrado del Padre, y al Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo eterno” (2.3).

El Dios que es de Sí mismo (*autotheos*)

Todos los teólogos reformados estaban de acuerdo con la doctrina de la generación eterna del Hijo. Sin embargo, en lo que no estaban de acuerdo era en el significado preciso de la generación del Padre del Hijo. Así que era posible ser niceno y tener perspectivas un poco diferentes sobre lo que significa para el Hijo ser “Dios verdadero de Dios verdadero”. Consecuentemente, los ortodoxos reformados sostuvieron la aseidad (auto-existencia) de Dios el Hijo, pero con diferentes matices. La mayoría de los ortodoxos reformados sostuvieron que el Hijo, considerado la segunda Persona de la Trinidad, es “Dios verdadero de Dios verdadero”, o *Deus a se ipso*, no simplemente una criatura de origen divino (*divinus a se ipso*); es decir, Él es *autotheos* (Dios-en-Sí-mismo). El Hijo es Dios auto-existente (*Deus a se ipso*), pero recibe Su deidad del Padre. Esto era sin duda la posición puritana predominante, como lo demuestran los escritos de Cheynell, Goodwin y Leigh.

La aseidad del Hijo había sido un tema de debate en el siglo dieciséis, particularmente en el debate de Calvino con Peter Caroli. En el siglo diecisiete, el debate resurgió en la Asamblea de Westminster.⁷² Calvino sostenía que “cuando hablamos simplemente

del Hijo sin relación al Padre, declaramos que es Él mismo correcta y apropiadamente; y por esa razón lo llamamos el único principio. Pero cuando marcamos la relación que el tiene con el Padre, hacemos al Padre correctamente el principio de Su Hijo”.⁷³ En otra parte, Calvino argumenta que decir que el Hijo ha “recibido Su esencia del Padre niega que provino de Sí mismo”.⁷⁴ Por lo tanto, para Calvino, la generación del Hijo del Padre tiene referencia a Su filiación y no a Su deidad.⁷⁵

Chad van Dixhoorn, comentando sobre la posición de Calvino sobre la aseidad del Hijo, sostiene que los “oponentes [de Calvino] creían que la divinidad o esencia de Cristo era del Padre eternamente”.⁷⁶ Muller ha señalado que la posición de Calvino “no es evocada por todos los teólogos reformados ortodoxos antiguos”.⁷⁷ Por ejemplo, Muller recurre al teólogo alemán del siglo dieciséis Zacharias Ursinus (1534–1583), que sostenía que mientras que el Hijo comparte la misma esencia que el Padre, Él no es Dios “desde Sí mismo, sino desde el Padre”.⁷⁸ Entre Calvino y Ursinus surgieron una cantidad de posiciones híbridas sobre la aseidad de Cristo (por ejemplo, Theodore Beza [1519–1605], Turretin). La mayoría de los teólogos reformados ortodoxos parecen estar más estrechamente alineados con Turretin y Beza que con Calvino. B. B.

Warfield resume el debate sosteniendo que “a pesar de la influencia de Calvino, entre el gran cuerpo de maestros reformados se mantuvieron como buenos niceistas. Pero en todo caso, era como si hubieran podido ser buenos ‘autoteanistas’ también”.⁷⁹

Cheynell defiende brevemente tanto a Calvino como a Beza de lo que algunos han llamado la “nueva Herejía (...) *Autotheanisme*”.⁸⁰ Cheynell añade: “Genebradus, Canisius (...) Faber Fevardentius y el resto están extremadamente equivocados, cuando dicen que Calvino y Beza niegan que el Padre engendró al Hijo en la unidad de Su propia esencia divina”.⁸¹ De esta manera Cheynell, además de equiparar la posición de Calvino con la de Beza, sostiene que los dos eran representantes de la opinión general entre los ortodoxos reformados en cuanto a la aseidad del Hijo.⁸² Este debate quedó en ambigüedad en la Asamblea de Westminster donde el religioso controversial Daniel Featley (1582–1642) estaba en el centro del debate sobre si el Credo Niceno era compatible con la perspectiva de Calvino sobre la aseidad del Hijo o no. Según van Dixhoorn, Featley no siempre representó su caso—dio una cantidad de discursos sobre el tema—de forma clara o convincente. Aunque sostenía el *autotheos* de Calvino en conformidad con el suyo—“en referencia a Sí mismo, Cristo es llamado Dios; en referencia al

Padre, es llamado el Hijo” (*Christus ad se Deus, dicitur ad patrem filius*)—demostró ser una “afirmación lo suficientemente amplia para que la adoptara casi cualquiera en el debate”—.⁸³ Al final, los detalles del debate de la Asamblea de Westminster sobre la aseidad de Cristo, con referencia particular al Hijo como *autotheos*, sigue siendo un misterio debido a los registros incompletos.

Los hechos indican que los Puritanos no estaban del lado de Calvino sobre la aseidad del Hijo. Su doctrina de la generación eterna del Hijo no solo era personal, sino esencial. Como lo expresaron, el Padre comunicó la naturaleza divina al Hijo “inefablemente” (es decir, de una manera inexpresable), como muchos dijeron. Como resultado, ratificaron al Padre como fuente de la deidad como sostuvo Calvino, pero solo de manera estrictamente personal. Por ejemplo, Goodwin, sostiene que el Padre comunica la Divinidad entera al Hijo: “pues *Essentiae communicatio facit omnia communia* [cualquier comunicación de la esencia es necesariamente la comunicación de toda la esencia]; siendo la Divinidad comunicada por el Padre y todas las cosas de la Divinidad (...) con la única excepción de la distinción de las personas”.⁸⁴ No existe generación de una nueva esencia. Por lo tanto, la deidad del Hijo, siendo comunicada del Padre, no se deriva de otra esencia, sino que es

idéntica a la esencia del Padre y por lo tanto el Hijo es Dios en Sí mismo (*a se*). Mientras que la posición de Goodwin difería de la de Calvino en lo que respecta a este punto, tenía mucho en común con la de Turretin, que sostenía que aunque el Hijo es del Padre, aún puede ser llamado “Dios-en-Sí-mismo”, es decir, “no con respecto a Su persona, sino Su esencia; no como Hijo relativamente (pues de esta manera Él es del Padre), sino absolutamente como Dios en la medida en que tiene la esencia divina existiendo desde Sí misma y no dividida o producida desde otra esencia (pero no como teniendo esa esencia desde Sí mismo). Así que el Hijo es Dios desde Sí mismo aunque no es Hijo de Sí mismo”.⁸⁵ Turretin hace una distinción entre “aseidad de personalidad” (*aseitas personalis*), una herejía trinitaria y “aseidad de esencia” (*aseitas essentialis*).⁸⁶ Esta parece ser la mejor manera de leer la afirmación de Leigh previamente mencionada de que el Hijo es del Padre “en lo que respecta a Su persona y filiación, existiendo por una generación eterna, despidiendo de una forma inefable (y es llamado Dios de Dios) por razón de Su esencia Él es Dios mismo”. Howe comparte esta perspectiva cuando asevera que al Hijo ha sido “comunicada la Naturaleza Divina (puesto que él es *Filius* el Hijo) por generación eterna y en lo que respecta a esa naturaleza divina Él puede ser

llamado *autotheos*, es decir Dios desde Sí mismo”.⁸⁷ Esta es la posición de la mayoría de los Puritanos sobre la aseidad de Cristo, incluso si no era precisamente la de Calvino.

La doble procedencia del Espíritu

La procedencia del Espíritu se relaciona a las obras *ad extra* de la Divinidad. En efecto, Muller sostuvo que entre los ortodoxos reformados la procedencia *ad intra* del Espíritu se refleja y sigue a la procedencia *ad extra* o ‘misión’ del Espíritu”.⁸⁸ De manera muy similar en la que la generación del Hijo se deduce de textos que hablan principalmente—aunque no necesariamente de forma exclusiva—de los roles trinitarios económicos, la procedencia del Espíritu se basó en los textos que a menudo tenían en perspectiva la economía de los roles entre las personas de la Trinidad. La procedencia del Espíritu se ha entendido de varias maneras por las Iglesias occidentales y orientales. La división del oriente y el occidente se convirtió en una división total cuando la iglesia oriental de habla latina añadió las palabras “y el Hijo” (*filioque*) al artículo del Credo Niceno que afirma que la procedencia del Espíritu del Padre, para aseverar la llamada “doble procedencia” del Espíritu “desde el Padre y el Hijo”. Sin embargo, la iglesia oriental sostiene que el Espíritu procede solo del Padre.⁸⁹ Nuevamente, como sugiere que los ortodoxos reformados “no solo sostuvieron la doctrina agustiniana de la doble procedencia, insistieron en ella como punto

bíblico sostenido contra la enseñanza de los ortodoxos griegos”.⁹⁰ Al insistir en la adición de *filioque* al Credo, la iglesia occidental procuró mantener la co-igualdad del Padre y del Hijo sosteniendo que el Espíritu procede de ambos. Para los ortodoxos reformados en particular, la idea de que el Espíritu procede solo del Padre implicaría la subordinación ontológica del Hijo al Padre.

La cláusula *filioque* es sostenida explícitamente en la Confesión de Fe de Westminster, la cual describe el Espíritu como quien “procede eternamente del Padre y del Hijo” (2.3). Leigh explica el debate desde su punto de vista:

De ahí surgió la división entre las iglesias occidentales y orientales, unos sosteniendo la procedencia del Padre y del Hijo y los otros solo del Padre.

Negar la procedencia del Espíritu Santo del Hijo, es un grave error en la Divinidad y hubiera otorgado el fundamento, si la iglesia griega también hubiera negado la procedencia del Espíritu Santo del Hijo, puesto que establecieron una desigualdad entre las dos Personas. Pero puesto que su forma de hablar es, que el Espíritu

Santo procede del Padre por el Hijo y es el Espíritu del Hijo, sin hacer ninguna diferencia en la consustancialidad de las Personas, es una iglesia verdadera, aunque equivocada en este particular.⁹¹

Las fuertes aseveraciones de Leigh—incluso si reconoce a la iglesia oriental como una parte visible de la Iglesia Católica—reflejan incuestionablemente la perspectiva de sus contemporáneos puritanos y de los teólogos reformados de la Europa continental . De esta manera, Turretin afirma que así como la “generación (*gennēsis*) es atribuida al Hijo, de la misma forma la procedencia (*ekporeusis*) es atribuida al Espíritu Santo”.⁹² A pesar de sostener que el Espíritu “es una persona en la Divinidad, igual al Padre y al Hijo”,⁹³ Goodwin sostiene que puesto que el Espíritu es el último en el orden de las personas divinas, necesariamente procede de las dos Personas.⁹⁴ Siendo el “vínculo de la Trinidad” (*vinculum Trinitatis*), procede por medio del amor.⁹⁵ El Espíritu actúa como vínculo de amor (*vinculum caritatis*) entre el Padre y el Hijo. Desde luego, Goodwin está haciendo eco de Agustín, quien sostuvo que el Espíritu es “aquel que une al Padre y al Hijo” (*patris et filii copula*).

Cheynell reconoce el misterio de esta doctrina, pero intenta explicarla señalando cuatro puntos fundamentales en cuanto a la procedencia del Espíritu. En primer lugar, debe entenderse que la procedencia es espiritual, no corporal. En segundo lugar, puesto que este proceso se relaciona a la actividad intertrinitaria, la procedencia del Espíritu es eterna. En tercer lugar, la procedencia es inmutable, “no un cambio del Espíritu de no ser a ser, o de ser un ser imperfecto a un ser más perfecto. Sabemos que la procedencia no puede ser un movimiento de un lugar a otro, pues el Espíritu es omnipresente, llena todo en todos los lugares y por lo tanto no puede cambiar su lugar”.⁹⁶ En cuarto lugar, al igual que en la generación del Hijo por el Padre es necesaria, de la misma forma es la doble procedencia del Espíritu. Al sostener la doble procedencia del Espíritu, Cheynell señala que el Padre y el Hijo “desde toda la eternidad exhalan al Espíritu en la unidad de la Divinidad, no por medio de alguna alienación de la Divinidad de ellos, sino por medio de una comunicación indescriptible de la misma naturaleza divina a una tercera persona; esta comunicación es natural y por lo tanto necesaria, mas no involuntaria”.⁹⁷ Desde luego, incluso si la doble procedencia es necesaria, Cheynell niega que el Padre y el Hijo hayan exhalado el Espíritu por compulsión; aún así no fue un acto

arbitrario. Es un acto interno de la Divinidad que es tanto necesario como natural, pues “tal es la perfección de la Divinidad que necesita ser comunicada a las tres Personas”.⁹⁸ Si la procedencia del Espíritu del Padre y el Hijo es negada, por consiguiente, según Cheynell, la igualdad de las tres Personas no pudiera mantenerse. Puesto que el Padre y el Hijo no están en oposición contraria, sino que son uno naturalmente, el Espíritu procede de ambos por igual.

La defensa de Cheynell de la doble procedencia del Espíritu surge como resultado de su forma de demostrar la generación del Hijo. Por ejemplo, Cheynell nota que la procesión eterna del Espíritu debe distinguirse de Su misión en el tiempo. Hay una diferencia entre la ontología y la economía. Sin embargo, conecta los actos trinitarios *ad intra* con las obras trinitarias *ad extra* sugiriendo que “la Procedencia Natural y Eterna del Espíritu debe ser manifestada por la Misión Temporal del Espíritu”.⁹⁹ Por consiguiente, el hecho de que las Escrituras afirman claramente que el Hijo envió al Espíritu al mundo como al ámbito del tiempo y el espacio demuestra que el Espíritu también procede del Hijo eternamente. Este razonamiento era común entre los teólogos reformados. Como lo señala Muller, la “procedencia *add intra* del Espíritu se refleja y fluye de la procedencia *ad extra* del Espíritu”.¹⁰⁰

Por lo tanto, textos como Juan 15:26: “Pero cuando venga el Consolador, a quien Yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad, el cual procede del Padre, Él dará testimonio acerca de Mí”, eran de mucha importancia para los teólogos reformados al defender la doble procedencia del Espíritu. Sin embargo, no estaban de acuerdo invariablemente en si la economía siempre reflejaba la ontología. Los comentarios de Owen sobre Juan 15:26 son casi idénticos a los que hizo Goodwin, con la excepción de que Goodwin ve tanto la ontología como la economía en el versículo 26. Para Owen, el Padre es referido como la “fuente”. Sin embargo, existe una procedencia doble del Espíritu: en primer lugar, en cuanto a la substancia de la personalidad y en segundo lugar, en la economía o dispensación.¹⁰¹ Según lo primero: “Él es el Espíritu del Padre y el Hijo, procediendo de ambos eternamente”.¹⁰² Pero las palabras en Juan 15:26, según Owen, tienen referencia a la “procedencia económica o dispensadora” del Espíritu.¹⁰³ De manera similar, Willem van Asselt ha argumentado que Johannes Cocceius (1603–1669) entendió que Juan 15:26 se refiere a la procedencia económica del Espíritu y no se refiere a Su existencia ontológica.¹⁰⁴ Mientras que Turretin reconocía que Juan 15.26 habla de que el Espíritu procede del Padre, sostiene que “no se niega del Hijo. En efecto, está implicado

porque la misión del Espíritu se le atribuye a Él y se afirma que todo lo que el Padre tiene el Hijo lo tiene por igual (Juan 16:15)".¹⁰⁵ Ussher de la misma forma señala que si bien se ha dicho explícitamente que el Espíritu procede del Padre (Juan 15:26), el hecho de que procede del Hijo "es implicado por consecuencia necesaria puesto que se dice que el Hijo lo envía, como en Juan 14:26. Se dice que el Padre lo envía en nombre del Hijo, por lo cual es evidentemente designado que se envía en el orden de las Personas de la Trinidad".¹⁰⁶ Así que mientras que los teólogos reformados no coincidían al leer la ontología en ciertos textos que hablaban de las acciones trinitarias económicas, la mayoría sentía que esta era una manera legítima de entender las relaciones eternas dentro de la Divinidad.

Conclusión

Los puritanos se vieron a sí mismos como parte de una tradición trinitaria occidental, basada en la ortodoxia nicena y procuraron refutar los argumentos socinianos, que constituían una influencia anti-trinitaria en Europa. De la misma manera, los puritanos sostuvieron que la doctrina de la Trinidad era un artículo de fe esencial, frente a los remonstrantes. Al defender la doctrina de la Trinidad, los puritanos eran celosos en mantener la co-igualdad en poder y gloria, la co-eternidad y la consustancialidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en virtud de que comparten la misma esencia, de esta manera, resistiendo cualquier forma de subordinación ontológica entre las personas. Sin embargo, hay un “orden de relaciones entre las personas” (*ordo personarum sive relationum*). En el orden de la subsistencia, el padre es la primera Persona de la Divinidad, la “fuente de la deidad” (*fons deitatis*), que engendra al Hijo eternamente, la segunda Persona. El Espíritu, tercero en la subsistencia, procede tanto del Padre como el Hijo. Estas tres Personas, puesto que son “distintas más no separadas” (*distinctio sed non separatio*), permanecen en y a través de las otras (*circumincessio*). La doctrina de la Trinidad dio a los Puritanos el

marco estratégico ontológico necesario para entender la historia de la salvación, la cual tiene una fundación eterna trinitaria en su totalidad.

Las personas de la Trinidad también son conocidas, amadas y experimentadas por los creyentes. Samuel Rutherford (1600–1661) confesó que no podía decir cuál de las Personas Divinas amaba más, pero sabía que necesitaba de cada una de ellas y que las amaba a todas. En el siguiente capítulo, nos enfocaremos en cómo el creyente tiene comunión con cada persona de la Divinidad en la obra magistral de Owen sobre este tema experimentalmente abundante.

¹ Francis Cheynell, *The Divine Triunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (London, 1650), 42.

² Sobre Dios siendo “esencialmente” entendido, ver capítulo 4, “Stephen Charnock sobre los atributos de Dios”.

³ Robert Letham, *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 165.

⁴ Llamo la atención al “trinitarianismo robusto” de Goodwin en Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).

⁵ Todas las referencias a Goodwin en este capítulo vendrán de *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford, 5 vols.* (Londres: J. D. y S. R. for T. G., 1681–1704). Sobre el trinitarianismo de Goodwin, ver *Ephesians*, vol. 1 pt. 1:18–32; *Of the Knowledge of God the Father*, vol. 2; *Of Election*, 2:130–44; *Man’s Restauration by Grace*, vol. 3; *Of the Holy Ghost*, vol. 5.

- ⁶ Ver Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 2:140–144; *Of the Knowledge of God the Father*, en *Works*, vol. 2.
- ⁷ Cheynell, *The Divine Triunity*, 463–465. Ver la Confesión de Fe de Westminster, 20.4 y 23.3, que toma la misma posición.
- ⁸ Ver Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 2003), 4:22–25. Robert Letham, en su obra, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology and Worship* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004), pasa del siglo dieciséis al siglo veinte, omitiendo así completamente cualquier desarrollo en el siglo diecisiete.
- ⁹ Muller, *Post-Reformation*, 4:24. Por ejemplo, vea la obra de Sarah Mortimer, que observa la doctrina de la trinidad principalmente en relación al socinianismo. *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- ¹⁰ Philip Dixon, *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century* (Londres: T & T Clark, 2003), 208.
- ¹¹ En lo que respecta al monoteísmo sociniano, ver *The Racovian Catechism*, trad. Thomas Rees (Londres, 1818), 26–28.
- ¹² Goodwin, *Of the Knowledge of God the Father*, en *Works*, 2:2. Ver también John Owen, *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), específicamente, *The Doctrine of the Trinity Vindicated*, 2:385–386.
- ¹³ Owen, *The Trinity Vindicated*, en *Works*, 2:380. Estos usos no eran únicos de Goodwin u Owen. Se derivan del Credo de Atanasio
- ¹⁴ Owen, *The Trinity Vindicated*, en *Works*, 2:380.
- ¹⁵ Cheynell, *The Divine Triunity*, 20–21.
- ¹⁶ Cheynell, *The Divine Triunity*, 28–39.
- ¹⁷ En la última parte del siglo diecisiete esta crítica era a menudo arrojada a los ortodoxos. John Howe (1630–1705) pasa gran parte de su tiempo refutando la acusación de triteísmo en sus obras: *A Calm and Sober Enquiry Concerning the Possibility of a Trinity in the Godhead in a Letter to a Person of Worth* (Londres, 1694); y *A View of That Part of the Late Considerations Addressed to H. H. about the Trinity Which Concerns*

the Sober Enquiry, on That Subject: In a Letter to the Former Friend (Londres, 1695), esp. 9.

¹⁸ En cuanto a estos dos errores con relación a la ortodoxia trinitaria, ver Muller, *Post-Reformation*, 4:190; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 3.22.9.

¹⁹ Turretin, *Institutes*, 3.22.1.

²⁰ Cheynell, *The Divine Triunity*, 102.

²¹ Cheynell, *The Divine Triunity*, 102.

²² Muller, *Post-Reformation*, 4:191.

²³ Cheynell, *The Divine Triunity*, 105.

²⁴ Ver Heinrich Heppe and Ernst Bizer, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978), 58. Johannes Maccovius (1588–1644) sostiene que los atributos de Dios no difieren en Él, sino solo nuestra manera de entenderlos. Los teólogos distinguen en Dios los atributos de la esencia por causa de nuestra comprensión inadecuada. “*Causa, quare distinguimus in Deo attributa ab essentia, est inadæquatus noster conceptus*”. Willem J. van Asselt, Michael D. Bell, Gert van den Brink, Rein Ferwerda, *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009), 110–11.

²⁵ Turretin, *Institutes*, 3.27.4.

²⁶ Owen, *The Trinity Vindicated*, en *Works*, 2:378.

²⁷ Owen, *The Trinity Vindicated*, in *Works*, 2:379.

²⁸ Owen, *The Trinity Vindicated*, in *Works*, 2:379.

²⁹ Owen, *The Trinity Vindicated*, in *Works*, 2:379.

³⁰ Owen, *The Trinity Vindicated*, in *Works*, 2:379.

³¹ Este podría ser un punto de partida útil en el debate entre aquellos que sostienen el salmodio exclusivo y los que creen que los cristianos pueden cantar himnos no inspirados.

³² Thomas Manton, *Sermons upon John XVII*, en *The Complete Works of Thomas Manton*, D.D. (Londres: J. Nisbet, 1870), 10:159.

- ³³ Manton, *Sermons upon John XVII*, en *Works*, 10:159. Manton entiende los términos “existencia” y “subsistencia” como sinónimos.
- ³⁴ Manton, *Sermons upon John XVII*, en *Works*, 10:159.
- ³⁵ Goodwin, *Ephesians*, en *Works*, vol. 1, pt. 1:401.
- ³⁶ Cheynell, *The Divine Triunity*, 42.
- ³⁷ Turretin, *Institutes*, 3.27.5.
- ³⁸ En mi defensa doctoral en Leiden Universiteit, el profesor Dr. Gijsbert van den Brink comentó en el sentimiento del trinitarianismo “oriental” de Goodwin.
- ³⁹ Edward Leigh, *A Treatise of Divinity Consisting of Three Bookes...* (Londres, 1647), 2:136.
- ⁴⁰ Ver Goodwin, *Of the Knowledge*, en *Works*, 2:14.
- ⁴¹ Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 2:141. Goodwin señala que los “Divinos llaman [a esto] Circumincessio” (Lat. circumincessio), lo cual es usado como un sinónimo de la palabra griega *perichoresis* y se refiere a la co-inherencia de las personas en la Trinidad. Ver también, James Ussher, *Body of Divinitie* (Londres, 1645), 87.
- ⁴² Goodwin, *Of the Knowledge*, en *Works*, 2:15.
- ⁴³ Goodwin, *Of the Knowledge*, en *Works*, 2:15.
- ⁴⁴ El término en latín puede malinterpretarse en la lectura como “asalto mutuo”. John Owen, *Vindiciæ Evangelicæ*, in *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 12:73.
- ⁴⁵ Cheynell, *The Divine Triunity*, 62.
- ⁴⁶ Goodwin, *Of Election*, in *Works*, 2:141.
- ⁴⁷ Thomas Goodwin, *A Sermon on Hebrews 10:4–7*, en *Works*, 1:94.
- ⁴⁸ Manton, *Sermons upon Romans VIII*, en *The Complete Works of Thomas Manton* (Londres: J. Nisbet, 1870), 12:338.
- ⁴⁹ Cheynell, *The Divine Triunity*, 60.
- ⁵⁰ John Owen, *On Communion with God*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 3:18.
- ⁵¹ Goodwin, *Ephesians*, en *Works*, vol. 1, pt. 1:401. Ver también William Bucanus, *Body of Divinity*, trad. Robert Hill (Londres, 1659), 13.
- ⁵² Goodwin, *Ephesians*, en *Works*, 1:401.

- ⁵³ Goodwin, *Ephesians*, en *Works*, 1:402. Ver también Owen, *On Communion with God*, en *Works*, 3:18–19.
- ⁵⁴ John Arrowsmith, *Theanthropos, or, God-Man Being an Exposition upon the First Eighteen Verses of the First Chapter of the Gospel according to St John* (Londres, 1660), 61.
- ⁵⁵ Goodwin, *Mans Restauration*, en *Works*, 3:9. William Ames, de manera similar, escribe “En lo que respecta al limite de la acción, el aspecto en el que la obra o la forma de obrar de una persona brilla con más claridad es principalmente atribuido a esa persona”. *Marrow of Theology*, ed. Y trad. John D. Eusden (1968; repr., Grand Rapids: Baker, 1997), 1.6.31.
- ⁵⁶ Goodwin, *Mans Restauration*, en *Works*, 3:9. Muchos teólogos incluyendo a Goodwin, dividen la obra de las tres personas en la explicación de las llamadas “preposiciones diferenciadoras” (es decir, ek, dia, en), las cuales tienen un linaje trinitario antiguo.
- ⁵⁷ A esto también se lo llama doctrina de las apropiaciones. Goodwin hace eco de esto en otra parte: “En esto nos ayudará aquel axioma de los divinos, que cualquier obra que las tres personas hacen hacia nosotros *ad extra*, aunque todas tienen una unión de manos en ellas, aún así son atribuidas más especialmente a una Persona que a otra; como sabes la santificación es atribuida más especialmente al Espíritu Santo, la redención al Hijo, la creación a Dios el Padre, aunque las tres Personas tienen una mano en ellas”.
- ⁵⁸ Owen, *On Communion with God*, en *Works*, 3:18.
- ⁵⁹ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 5:8. Goodwin pudiera tener en mente a James Ussher (1581–1656), que atribuye el “nudo de unión matrimonial” al Espíritu. Ussher escribe: “El bendito vientre suyo fue la cámara nupcial donde el Espíritu Santo unió ese nudo indisoluble entre nuestra raza humana y Su Deidad: El Hijo de Dios asumiendo la unidad de Su persona lo que antes no era”. *Immanuel, or, The Mystery of the Incarnation of the Son of God* (Londres, 1647), 5.
- ⁶⁰ Owen, *Discourse on the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:8.
- ⁶¹ Owen, *Of the Person of Christ*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 1:225.
- ⁶² Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:127.
- ⁶³ Goodwin, *Ephesians*, en *Works*, 11:285.

⁶⁴ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:137.

⁶⁵ Goodwin, *Sermons on Hebrews 1:1, 2*, en *Works*, 1:145; *Ephesians*, en *Works*, 1:285; *Of the Knowledge*, en *Works*, 2:110. Turretin da proporcióna una discusión exhaustiva de la perspectiva ortodoxa reformada de la generación eterna del Hijo. *Institutes*, 3.29.1–30. Ver también Owen, *Vindiciae Evangelicae*, en *Works*, 12:213–14, 275.

⁶⁶ John Wallis, *Three Sermons Concerning the Sacred Trinity* (Londres, 1691), 22.

⁶⁷ Cheynell, *The Divine Triunity*, 192.

⁶⁸ Cheynell, *The Divine Triunity*, 192.

⁶⁹ Cheynell, *The Divine Triunity*, 195.

⁷⁰ Maccovius sostiene que la generación en Dios es hyperfísica, no física: “*Generatio quæ in Deo est, etsi sit hyperphysica, tamen non est metaphorica, sed propriè dicta.*” Como lo citó en Willem van Asselt, et al, *Scholastic Discourse*, 128. Ver también James Durham, *A Commentarie upon the Book of the Revelation...* (Edimburgo, 1658), 6–8.

⁷¹ Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 2:136.

⁷² He escrito sobre las diferencias entre Calvino y la Asamblea de Westminster en cuanto a la aseidad del Hijo. Ver Mark Jones, “John Calvin’s Reception at the Westminster Assembly (1643–1649),” *Church History and Religious Culture* 91, no. 1–2 (2011): 215–27.

⁷³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster, 2008), 1.13.19.

⁷⁴ Calvin, *Institutes*, 1.13.23.

⁷⁵ Calvino escribe: “¿Cuál es el punto en discutir si el Padre por siempre engendra o no? En efecto, es necedad imaginar un acto continuo de engendrar, puesto que está claro que las tres personas siempre han subsistido en Dios desde la eternidad”. *Institutes*, 1.13.29. Por lo tanto, en base a esto algunos argumentan que Calvino rechaza la generación eterna del Hijo. Su punto en esta sección tiene el objetivo de asegurar que la misma se entendiera como una generación personal y no como una comunicación esencial. En la cita anterior, Calvino procuró disuadir las especulaciones infructíferas en cuanto a su “modo”. En efecto, la cita de Calvino sobre la generación continua tiene poco sentido si se separa de las distinciones originales latinas de Agustín y de la tradición agustiniana (por ejemplo, distinciones entre *semper natus*, *natus est*, *natum*), con las que Calvino estaba debatiendo aquí. La generación eterna no era un asunto de

mayor importancia para Calvino; más bien, sostuvo que se debía tener modestia al hablar del tema. Estoy agradecido a Brannan Ellis por su conocimiento en cuanto a este asunto. Sobre Calvino y su perspectiva de la generación eterna, ver Jones, “John Calvin’s Reception” o Paul Helm, *John Calvin’s Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 35–57.

⁷⁶ Chad van Dixhoorn, “Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly 1642–1652” (PhD diss., University of Cambridge, 2004), 1:242.

⁷⁷ Muller, *Post-Reformation*, 4:326.

⁷⁸ Muller, *Post-Reformation*, 4:326.

⁷⁹ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1931), 275.

⁸⁰ Cheynell, *The Divine Triunity* (Londres, 1650), 232. La obra de Cheynell es quizá la defensa clásica de la Trinidad entre los puritanos británicos.

⁸¹ Cheynell, *The Divine Triunity*, 232. Gilbertus Genebrardus (1537–1597) y Peter Canisius (1521–1597) eran teólogos católicos romanos del siglo dieciséis.

⁸² Sobre el debate de Featley, en cuanto al Hijo como el *autotheos*, en la Asamblea de Westminster, ver Daniel Featley, *Sacra Nemesis, the Levites Scourge, or, Mercurius Britan...* (Oxford: Impreso por Leonard Lichfield, 1644), 13–19.

⁸³ Chad van Dixhoorn, “Reforming the Reformation,” 1:248.

⁸⁴ Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 2:136. Ver también *Efesios*, en *Works*. 1:285. Girolamo Zanchi también define al Hijo como igual (es decir *autotheos*) al Padre en base a la distinción sistemática entre el Hijo en Su Divinidad Esencial y el Hijo como la Segunda Persona en relación a la Primera Persona (es decir, el Padre). *De tribus Elohim aeterno Patre, Filio, et Spiritu Sancto, uno eodemque Iohoua, in Operum Theologicorum D. Hieronymi* (Geneva: Excudebat Stephanus Gamonetus, 1605), 1:col. 540.

⁸⁵ Turretin, *Institutes*, 3.28.40.

⁸⁶ Leigh, *Treatise of Divinity*, 2:137.

⁸⁷ John Howe, *Christ, God-Man*, 3.

⁸⁸ Muller, *Post-Reformation*, 4:378. En otra parte, hablando de la congruencia entre la vida *ad intra* de la Divinidad y la manifestación *ad extra* y la obra, Muller escribe: “La relación entre el padre y el Hijo es tal que, dado el carácter de la primacía del Padre, el hijo en unidad con el Padre es, con el Padre, el *principium* del Espíritu Santo—y ese

principium singular en la vida interna de la Divinidad refleja la manera en la cual la obra *ad extra* es también—, las tres personas juntas siendo el único *principium* de la creación”. *Post-Reformation*, 4:58.

⁸⁹ Para evaluaciones recientes del *filioque*, ver Bernd Oberdorger, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001); Dennis Ngien, *Apologetic for Filioque in Medieval Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2005).

⁹⁰ Muller, *Post-Reformation*, 4:374.

⁹¹ Leigh, *A Treatise of Divinity*, 2:138. Turretin sostiene, en acuerdo con Leigh: “Aunque los griegos no debieron haber sido acusados de herejía en base a su opinión, ni tampoco debían haber sido la ocasión de que se surgiera o continuara una división, aún así la opinión de los latinos puede ser retenida propiamente como las más verdaderas y las que están más de acuerdo con las palabras de las Escrituras”. *Institutes*, 3.31.5.

⁹² Turretin, *Institutes*, 3.31.1.

⁹³ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 5:1.

⁹⁴ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 5:2, 46.

⁹⁵ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 5:33, 43.

⁹⁶ Cheynell, *The Divine Triunity*, 220.

⁹⁷ Cheynell, *The Divine Triunity*, 220.

⁹⁸ Cheynell, *The Divine Triunity*, 221.

⁹⁹ Cheynell, *The Divine Triunity*, 225.

¹⁰⁰ Muller, *Post-Reformation*, 4:378.

¹⁰¹ Owen, *On Communion with God*, en *Works*, 2:226.

¹⁰² Owen, *On Communion with God*, en *Works*, 2:227.

¹⁰³ Owen, *On Communion with God*, en *Works*, 2:227.

¹⁰⁴ Willem van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)* (Leiden: Brill, 2001), 184.

¹⁰⁵ Turretin, *Institutes*, 3.31.7.

¹⁰⁶ Ussher, *Body of Divinitie*, 85. Pedro Mártir Vermigli (1499–1562) adopta la misma posición al sostener la doble procesión del Espíritu. Escribe: “Esta tercera persona

procede del padre y del Hijo, es lo suficientemente evidente en el mismo Evangelio de Juan (...) Viendo que el Hijo dijo que Él enviará al Espíritu y (como hemos dicho antes) y afirmando que lo recibirían de Él; nadie duda que procede del Hijo. Ahora añade expresamente; quien procede del Padre” (Juan14:26; 15:26; 16:13). *The Common Places of Peter Martyr*, trad. Anthony Marten (Londres, 1583), 1:12.7.

Capítulo 6

John Owen sobre la comunión con el Dios trino

*Los santos tienen una comunión con el Padre, y el Hijo, y
el Espíritu Santo.*

— JOHN OWEN¹

La doctrina de la Santa Trinidad era esencial para la teología de John Owen (1616–1683)—como observó Richard Muller que era generalmente verdad entre los teólogos ortodoxos reformados. Owen afirmó que, si quitas la doctrina de la Trinidad, “el fundamento de todo fruto de amor y bondad en el alma se pierde”.² Sinclair Ferguson llama a Owen “un teólogo profundamente trinitario”.³ Carl

Trueman escribe: “A través de sus obras—ya sean los que estén tratando con Dios, redención o justificación—la doctrina de la Trinidad siempre es esencial”.⁴

¿A qué se refería Owen con Trinidad? Es su catecismo menor, Owen escribió “P. *¿Hay solo un Dios?* R. Solo uno, en cuanto a Su esencia y ser, pero uno en tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”.⁵ En su catecismo mayor, Owen definió “persona” como “una forma diferente de subsistencia o ser, distinguida de otras personas por sus propias propiedades”. Presentó estas propiedades distintivas como:

- Solo el Padre es “la fuente de la Divinidad (Jn. 5:26, 27; Ef. 1:3).”⁶
- El Hijo es “engendrado por el Padre eternamente (Sal. 2:7; Jn. 1:14; 3:16)”.
- Se dice del Espíritu que “procede del Padre y del Hijo (Jn. 14:17; 16:14; 15:26; 20:22).”⁷

En otro lugar, Owen hizo un resumen de la doctrina de la Trinidad de la siguiente manera: “que Dios es uno; que este Dios único es Padre y Espíritu Santo; que este Padre es el Padre del

Hijo; y que el Hijo, es el Hijo del Padre; y que el Espíritu Santo, el Espíritu del Padre y del Hijo; y que, en cuanto a Sus relaciones mutuas, son distintos los unos de los otros.”⁸

En lo que respecta a las tres personas divinas, escribió: “son distintas, vivientes, divinas, inteligentes, principios voluntarios de operación u obrar y esto, por medio de actos internos los unos hacia los otros y en los hechos que tienen que ver externamente con la creación y sus diferentes partes. Ahora, esta distinción originalmente se basa en esto, que el Padre engendró al Hijo y que el Hijo es engendrado del Padre y que el Espíritu Santo procede de ellos dos”.⁹

Aunque Owen defiende la doctrina de la Trinidad con lujo de detalle,¹⁰ no la considero como un simple asunto de disputa o fidelidad confesional. Carl Trueman escribió: “Owen demuestra que el aspecto más deleitable de la teología pre-crítica: es propósito esencialmente eclesiástico y práctico... era teología hecha dentro de la iglesia para el beneficio de la iglesia”. ¹¹ Trueman observó que esto era especialmente verdad en cuanto a la doctrina de la Trinidad: “la Trinidad permaneció en el centro de la soteriología cristiana y de la misma manera debe permanecer en el corazón de la adoración cristiana”.¹²

Dios se ha revelado a Sí mismo como Trinidad para que los hombres puedan caminar con Él en obediencia, amor, temor y felicidad como Él lo requiere de ellos.¹³ Mientras que los remonstrantes veían la Trinidad como una doctrina ni fundamental, ni de provecho,¹⁴ Owen la veía tanto como fundamental como de mucho provecho para la experiencia espiritual de los creyentes. Pues Owen veía la experiencia cristiana como una comunión con el Dios misterioso y así su teología era, en las palabras de Robert Letham: “un ejemplo excelente de una síntesis de constructos metateóricos, exégesis y dogma católicos y piedad pastoral”.¹⁵ Es probable que Owen haya influenciado la Declaración de Saboya (1658) donde se añadió al texto de la Confesión de Fe de Westminster (2. 3) la siguiente afirmación: “dicha doctrina de la Trinidad es el fundamento de toda nuestra comunión con Dios y nuestra consoladora dependencia de Él”.¹⁶

Ferguson escribió que en la teología de Owen: “la vida cristiana no es nada menos que la comunión con Dios la Trinidad, llevando a plena certeza de la fe”.¹⁷ ¿A qué se refería Owen con comunión o compañerismo con Dios? Es el intercambio mutuo de beneficios espirituales con Dios y Su pueblo basados en la unión entre ellos en Cristo. Owen escribió:

Ahora bien, la comunión es la comunicación mutua de aquellas cosas buenas en las que se deleitan las personas que tienen tal comunión, fundamentados en alguna unión entre ellos...Por consiguiente, nuestra comunión con Dios consiste en la comunicación de Sí mismo a nosotros, mientras nosotros le devolvemos lo que Él exige y acepta, lo cual va fluyendo de la unión que tenemos con Él en Jesucristo.¹⁸

Ian Hamilton comentó: “En comunión, Dios se da a Sí mismo a Su pueblo y ellos dan a Él lo que requiere y acepta—su amor, confianza, obediencia y fidelidad—”.¹⁹ Owen distingue cuidadosamente entre la unión con Cristo (la relación inmutable de nuestra salvación) y la comunión con Dios (la experiencia variable de esa relación).²⁰

Owen reanudó un tema que se encontraba en Agustín, es decir, la comunión como el “gozo”, o posesión de un deleite en el Dios *trino*. En “Sobre la Doctrina Cristiana” de Agustín, el título de un capítulo es: “La Trinidad el verdadero objeto de gozo”. Allí, Agustín escribió: “Los verdaderos objetos de gozo, por consiguiente, son el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, que son al mismo tiempo la

Trinidad, un Ser, supremo sobre todo y comunes para con todos los que gozan de Él”.²¹

Owen adoptó esta idea de gozarse en la Trinidad y la amplió a través del concepto de la comunión distinta con cada persona divina.²² Owen encontró apoyo bíblico para “comunión distinta” en textos como Juan 14:23; 1 Corintios 1:9; 12:4–6; 2 Corintios 13:14; 1 Juan 1:3; 5:7; y Apocalipsis 3:20. Sinclair Ferguson escribió del uso de Owen de tales pasajes que: “Owen añade el axioma de que toda la actividad de la fe tiene referencia a una persona distinta de la Trinidad, como lo hacen todas las recepciones de la gracia. Esto es a lo que se refiere con comunión o compañerismo. De esta manera, el Padre se comunica por medio de la autoridad original, el Hijo desde un tesoro comprado y el Espíritu en eficacia inmediata. Esta es la doctrina clásica de las *Apropiaciones*”.²³ Owen guardó cuidadosamente la unidad de la Divinidad clarificando que la comunión distinta no es exclusiva con cualquier persona, sino que la comunión es principalmente *apropiada* por esa persona según su propiedad y papel distinto.²⁴

J. I. Parker explicó: “La comunión con Dios es una relación en la cual los cristianos reciben amor y responden en amor a las tres personas de la Trinidad”.²⁵ En este sentido, Owen evitó la tendencia

problemática de los cristianos especialmente en el occidente de enfatizar “la divinidad indiscriminada” frente a relacionarse a cada persona de la Trinidad.²⁶ En lugar de relacionarse a una esencia impersonal o peor, una colección abstracta de atributos, los creyentes deberían relacionarse a cada persona de la Divinidad de manera marcadamente personal.

Owen desarrolló su perspectiva de la comunión con la Trinidad en profundidad en un tratado en particular conocido como *Communion with God* (1657). En este capítulo, examinaremos este tratado en su escenario teológico e histórico y luego exploraremos la enseñanza específica de Owen sobre la comunión con cada persona divina de la Trinidad.

Comunión con Dios en el contexto histórico

El tema de la comunión con Dios era importante de manera crítica para la generación puritana de divinos de Owen. Sin embargo, su preocupación por el tema de la comunión entre Dios y Su pueblo no era un intento de humanizar a Dios o de deificar al hombre.²⁷ Más bien, Owen y sus colegas querían explicar, dentro de un marco estratégico trinitario, cómo Dios trata con pecadores necesitados. Los divinos no estaban tan interesados en la experiencia religiosa como un fin en sí mismo como lo estaban en la experiencia religiosa como una revelación de Dios y de Su gracia asombrosa. Packer afirmar correctamente: “En la autobiografía espiritual moderna [por ejemplo], el héroe y actor principal es usualmente el escritor mismo; él es el centro de interés y Dios viene solo como parte de su historia. Su tema es en efecto ‘yo-y-Dios’. Pero en la autobiografía puritana, Dios está en el centro de principio a fin. Él y no el escritor, es el enfoque de interés; el tema del libro es en efecto *Dios-y-yo*”.²⁸

El tema de Owen de la comunión con cada una de las personas divinas era igualmente familiar en la literatura puritana.²⁹ En *The Object and Acts of Justifying Faith*, por ejemplo, Thomas

Goodwin (1600–1680) escribió sobre una conexión íntima entre la certeza de la fe y la comunión con la Trinidad:

A veces, la comunión y conversación de un hombre es con uno y a veces con el otro; a veces con el Padre, luego con el Hijo y luego con el Espíritu Santo; a veces, su corazón es atraído a considerar el amor del Padre al elegir, luego el amor de Cristo al redimir y nuevamente el amor del Espíritu Santo, que toma las cosas de Dios y nos las revela y sobrelleva nuestro dolor con nosotros; así, el hombre va de un testigo a otro (...) Nunca debemos estar satisfechos hasta que todas las personas residan en nosotros y todas hagan su morada en nosotros y nos sentemos como si estuviéramos en medio de ellas, mientras manifiestan su amor a nosotros.³⁰

Sin embargo, la *Communion with God* de Owen era única al tratar con la idea de comunión con tres personas de la Trinidad distintas en un tratado completo sistemático. Esto es lo que impulsó a Daniel Burgess a escribir: “Este tratado (...) es el único que existe acerca de su tema grandioso y necesario”.³¹ Brian Kay dice: “Owen

abre nuevas perspectivas (...) mostrando como la respuesta devocional del cristiano a Dios asume una forma claramente trinitaria”.³²

Communion with God (La comunión con Dios) fue recibida favorablemente desde el momento de su impresión de 1657, pero la reimpresión de 1674 más bien dio lugar a un ataque inepto por parte de William Sherlock (c. 1641–1707).³³ Owen respondió con *A Vindication*³⁴ (Una vindicación de algunos pasajes en un discurso concerniente a la comunión con Dios) pero pareció haber quedado genuinamente sorprendido de que su obra sufriera un ataque como ese, puesto que era “completamente práctico, diseñado para la edificación popular, sin comprometerse en cosas controversiales”. Añadió: “Conozco multitudes de individuos temerosos de Dios y que desean caminar delante de Él en sinceridad; están listos, si lo demanda la ocasión, para dar testimonio del beneficio que han recibido mediante ella”.³⁵

Communion with God (La comunión con Dios) también era popular entre los cristianos reformados holandeses. Fue traducido al holandés por J.H. Hofman y publicado en 1717.³⁶ Para muchos descendientes del inglés y el holandés, la obra ameritaba la recomendación de Daniel Burgess: “La mejor comida de los ángeles

esta puesta delante de ti”.³⁷ Sin duda este libro también era comida angélica para Owen, que estaba extremadamente ocupado sirviendo como vicescanciller de la Universidad de Oxford mientras lo escribía.³⁸

La crítica de Andrew Thomson de que Owen llevó la idea de una comunión distinta entre el creyente y cada una de las personas de la Divinidad más allá de las Escrituras³⁹ no hizo justicia a la erudición cuidadosa y bíblica de Owen. La evaluación de Reginald Kirby fue más acertada: “Owen no está sino, presentando la experiencia de los que entran en comunión con Dios y muestra que la doctrina de la Trinidad tiene su base en la experiencia humana y también en la revelación Divina”.⁴⁰

El concepto de Owen de la comunión con “distintas personas” era inocente de los cargos de Dale Stover de que “cuando Dios es conocido de esta manera filosófica, la epistemología es desacoplada de la soteriología inevitablemente”.⁴¹ Como veremos, *Communion with God* (La comunión con Dios) de Owen en realidad combinaba el conocimiento de Dios y la historia de los actos salvíficos de Dios espiritual y bíblicamente. Su tratado era mucho más un sermón que una lectura filosófica.

Para Owen, la comunión entre un creyente y cualquier persona de la Trinidad representaba una relación viviente de intercambio mutuo. Esta comunión mutua debe ser en y a través de Cristo, pues sin Cristo no puede existir comunión alguna entre Dios y el hombre. Dewey Wallace escribió que, para Owen, “se entra a [toda esta comunión] por la ‘puerta’ de la ‘gracia y la misericordia perdonadora’, comprada para los elegidos por los méritos de Cristo”.⁴² Desde el comienzo, Owen estableció un enfoque cristológico para su esquema trinitario. Dijo que, el compañerismo o comunión con Dios: “consiste en *la comunicación de Sí mismo a nosotros, con nuestro retorno a Él* a lo que Él requiere y acepta, fluyendo de aquella unión que tenemos con Él en Jesucristo”.⁴³ Ferguson observó que para Owen “tanto la unión con Cristo que da al cristiano su estatus para con Dios y la comunión con Dios la cual es fruto de ese estatus, son de esta manera incluidos bajo la noción de la comunión y este es el sentido en el cual Owen emplea la expresión generalmente”.⁴⁴

Sin embargo, Owen no enfatizó a Cristo a expensas del Padre y del Espíritu, en un cristomonismo desequilibrado y falso. Para Owen, la teocentricidad y la cristocentricidad caminaban juntas como amigas, no como rivales. F. R. Entwistle señaló: “A veces se

sugiere que la teología Cristológica moderna honra más a Cristo que el antiguo Trinitarianismo y en tal sugerencia yace su apelación al cristiano. Pero esto no es así. El Trinitarianismo completo de Owen no honra menos a Cristo: dar gloria al Padre y al Espíritu no limita la gloria del Hijo”.⁴⁵ Como comentó Richard Daniels: “Pareciera, que el pensamiento Trinitario verdadero debe ser Cristocéntrico y el pensamiento Cristocéntrico, Trinitario”.⁴⁶

Dentro de este esquema, Owen enseñó distintos papeles o economías para el Padre, el Hijo y el Espíritu. Dijo que la Primera persona de la Trinidad, el Padre, es *iniciador*, que elige a quién salvará y cómo. La Segunda Persona es el Hijo y Palabra de Dios, que refleja la naturaleza del Padre y hace Su voluntad como Mediador para *redimir* a los pecadores. La Tercera Persona procede de las primeras dos como su *ejecutivo*, transmitiendo a los elegidos de Dios su salvación segura.

Owen enseñó repetidamente que hay una economía divina de operación donde cada persona desempeña un papel en la obra de Dios, un papel que refleja las relaciones personales en la Trinidad. El Padre actúa como origen, autoridad, fuente, iniciador y emisor; el Hijo actúa como ejecutor de la voluntad del Padre, tesorero de Sus riquezas, fundamento, obrador, comprador y realizador; el Espíritu

actúa como el que completa, finaliza, efectúa eficacia inmediata, como el fruto y como aplicador. Esto no es para dividir las obras de Dios y distribuirlas entre las tres Personas,—las obras externas de la Trinidad no están divididas—sino, más bien, para reconocer que en que cada obra de Dios las tres Personas cooperan de maneras distintas.⁴⁷

Puesto que las tres personas son activas en la salvación, confiriendo beneficios distintos según sus papeles, el creyente debería reconocer a cada persona de manera diferente. “No hay gracia por medio de la cual nuestras almas son presentadas ante Dios, ni acto de adoración divina presentada ante Él ni deber u obediencia realizada, sino que son claramente dirigidas al Padre, al Hijo y al Espíritu”.⁴⁸

Habiendo puesto el tratado de Owen en su contexto, examinaremos a continuación las enseñanzas específicas de Owen en cuanto a la comunión con Dios trino.

Comunión distinta con Dios en tres personas

Al formular las diferentes formas de comunión que los creyentes disfrutaban con cada Persona de la Trinidad, Owen se basó en 2 Corintios 13:14: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”.

La comunión con el Padre: amor

Los santos tienen una comunión particular con el Padre en “Su amor —libre, inmerecido y eterno—” (1 Jn. 4:8–9; 2 Co. 13:14; Jn. 16:26–27; Ro. 5:5–6).⁴⁹ El amor del Padre es “la fuente de donde fluye toda dulzura” y la fuente de toda gracia.⁵⁰ Owen subrayó la calidad soberana y divina del amor del Padre como exaltado sobre todo amor humano, describiéndola de las siguientes maneras:

- “*Eterna*. Se fijó en nosotros antes de la fundación del mundo. Antes de que fuéramos o hubiéramos hecho el menor bien, allá Sus pensamientos estaban sobre nosotros.
- “*Libre*. Nos amó por causa de Su voluntad; no había, no hay, nada bueno en nosotros por lo que deberíamos ser

amados”.

- “*Inmutable*. Aunque cambiamos cada día, Su amor nunca cambia”.
- “*Distintivo*. No ha amado a todo el mundo (...) ¿Por qué fijaría Su amor en nosotros y pasar por alto a millones de los que no somos diferentes en naturaleza (...)?”⁵¹

De esta manera, Owen dijo, el amor del Padre es distinto al nuestro, incluso nuestro amor espiritual por Él. Owen escribió: “Es el amor a Él, quien es en Sí mismo todo suficiente, infinitamente saciado con Sí mismo y con Sus propias excelencias y perfecciones gloriosas; que no tiene necesidad de presentar Su amor a otros, ni de buscar objeto alguno fuera de Sí mismo... Él tenía a Su Hijo, también, Su sabiduría eterna, para regocijarse y deleitarse en Sí mismo por toda la eternidad”.⁵² El Padre no ama a los santos por soledad o necesidad, sino por Su todo suficiencia y gozo abundantes en Su Hijo.

El amor del Padre es “un amor de abundancia”, pero nuestro amor por Dios es “un amor de deber”. El amor de el Padre es un “amor antecedente”, siempre va antes de nosotros; nuestro amor por el Padre es “amor consecuente”, siempre es nuestra respuesta a

Él. Incluso cuando Dios reprende y disciplina a Sus hijos, los ama de todos modos. “¿Entonces qué —Owen anticipó la objeción—, ama a Su pueblo en su pecado? Sí; a Su pueblo, no su pecado”.⁵³

Owen, cuidadoso de no presentar el amor de Cristo como superior a un amor reacio del Padre, insistió que el amor divino tiene sus raíces más profundas en el seno del Padre. Owen dijo: El Padre se deleita en derramar el amor divino en Sus elegidos (Flp. 1:28). Las referencias bíblicas al amor de Dios se refieren más frecuentemente al amor del Padre. Las palabras de Cristo: “pues el Padre mismo os ama” (Jn 16:27), aseguran al creyente del papel de Dios el Padre en su salvación.⁵⁴ Kay escribe: “El Padre no ama a Su pueblo por la mediación de Cristo en primer lugar, más bien, la mediación de Cristo es el resultado de el amor previo del Padre. Para Owen, el amor del Padre es el ímpetu para el plan entero de la salvación, incluyendo el enviar a Su Hijo”.⁵⁵

El amor del Padre exige una respuesta en los creyentes “de completar la comunión con el Padre en amor” al recibir Su amor y hacer “devoluciones apropiadas a Él”. Lo reciben “por fe”. Aquí Owen califica su afirmación cuidadosamente para no alentar “un acto inmediato de fe en el Padre, sino por el Hijo”, citando Juan 14:6.⁵⁶ Su teología trinitaria sigue siendo cristocéntrica al reconocer

constantemente a Cristo como el único mediador entre Dios y el hombre.

Pero al contemplar al Hijo vemos al Padre, de la misma forma en la que vemos el sol por los rayos de luz que salen del el. Owen escribió: “Jesucristo en cuanto al amor del Padre, no es sino un rayo, una corriente, aunque es donde realmente está nuestra luz y refrigerio, aún así es por medio de Él que somos llevados a la fuente, el sol de amor eterno [es decir, el Padre]. De esta manera el alma es traída a través de la fe en Cristo (...) al seno de Dios, en una agradable persuasión, una percepción espiritual y sentido de Su amor, allí reposa el descanso”. De esta manera los creyentes siempre deben confiar en el Padre como” benigno, amable, misericordioso, amoroso e inmutable...como el Padre, como el gran manantial y fuente de todas las comunicaciones de gracia y frutos de amor”.⁵⁷

Al recibir el amor del Padre, el creyente devuelve el amor del Padre en su corazón al corazón del Padre, de donde se origina. Este amor devuelto consiste de descanso, deleite, reverencia y obediencia.⁵⁸ Owen dijo que cuando el cristiano encuentra obstáculos al amar a Dios, debe contemplar la naturaleza del amor del Padre. En primer lugar, el creyente debe recordar que no debe

invertir el orden del amor de Dios, pensando que el amor del creyente viene primero. En segundo lugar, debe meditar en la inmutabilidad y la naturaleza eterna del amor del Padre. En tercer lugar, debe recordar que la cruz de Cristo es señal del sello del amor de Dios, asegurándole que el amor *antecedente* del Padre gana Su amor *consecuente* a través del Mediador.⁵⁹ El que regresa al Padre con esa meditación encontrará seguridad del amor del Padre. Como lo escribió Owen: “Desde la fundación del mundo, ninguno de los que creyeron en ese amor del Padre e hicieron devoluciones de amor a Él, fue engañado jamás...si has creído y recibiste al Padre como amor, Él será eso para ti infaliblemente”.⁶⁰ La calidez de Owen al exponer el amor del Padre debería explotar la caricatura perfecta de que la teología reformada es un ejercicio estéril en la lógica aristotélica donde el amor de Dios es marginal.⁶¹

Comunión con el Hijo: gracia

¿Cómo disfrutaban los santos comunión con el Hijo? Owen vuelve a 2 Corintios 13:14 nuevamente: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”. Mientras que los creyentes tienen comunión con el Padre en amor, tienen comunión con el Hijo en “gracia”.

Cristo es el Mediador del nuevo pacto y el nuevo pacto es el pacto de gracia. La gracia está en Él y en todas partes se atribuye a Él (Jn. 1:14). El creyente recibe la gracia al recibir a Cristo. Como dice Juan 1:16: “Porque de Su plenitud tomamos todos, y gracia sobre gracia”. La misión de Cristo es la esencia de la gracia.⁶²

Cristo invita a los creyentes a tener comunión con Él. Owen citó las palabras de Cristo: “Porque de Su plenitud tomamos todos, y gracia sobre gracia” (Ap. 3:20). Sentarse a la mesa con Cristo, mientras Cristo disfruta de Sus misericordias en los santos y los santos se agasajan en la gloria de Cristo—esta era la cima del deleite espiritual para Owen, digno de las expresiones poéticas más sensuales de Cantar de los Cantares—. ⁶³ La comunión con Cristo alimenta el alma con dulzura, deleite, seguridad y consuelo. ⁶⁴ Owen analizó la gracia de Cristo más específicamente en lo que respecta a “gracia personal”, en primer lugar, enfocándose en la persona de Cristo y en segundo lugar, en “la gracia comprada”, enfocándose en la obra de Cristo. ⁶⁵

1. La comunión con Cristo en Su gracia personal

Al decir “gracia personal”, Owen no se estaba refiriendo a la deidad de Cristo considerara abstractamente o a la apariencia física

de Su cuerpo humano, sino a la belleza espiritual del Dios-hombre como nuestro Mediador lleno de gracia (cf. Sal. 45:2).⁶⁶ Luego, procedió a ilustrar a partir de Cantar de los Cantares la encarnación de Cristo y “la plenitud para salvar...por la unción del Espíritu” (citando Juan 1:16; 3:34) y “su excelencia para cautivar, a partir de Su plena adecuación a todos los deseos de las almas de los hombres”.⁶⁷

Los santos disfrutaban de comunión con Cristo en Su gracia personal “por medio de la relación conyugal...asistida con afectos conyugales”—es decir, un esposo y esposa espirituales—.⁶⁸ Comienza cuando “Cristo se da a Sí mismo al alma” y los santos “reciben, abrazan y se someten al Señor Jesús, como Su esposo, Señor y Salvador”.⁶⁹ Esto conmueve los afectos del deleite mutuo, “valoración” (estima) mutua. La “compasión o lastima” de Cristo, evoca la respuesta de la iglesia de “castidad”, la “abundancia” de Cristo, la respuesta de “deber” la iglesia o una vida de santidad.⁷⁰ Una faceta notable de esta enseñanza puritana es su énfasis en el gozo del Señor en Su pueblo: “Los pensamientos de comunión con los santos eran el gozo de Su corazón desde la eternidad”.⁷¹

Así como es verdad en cuanto a su exposición del amor del Padre, el tratamiento de Owen de la comunión con Cristo en Su

gracia personal debe destruir cualquier concepto erróneo de la ortodoxia reformada como un esfuerzo hiperintelectual y emocionalmente disecado. Kay dice: “De alguna manera Owen quiere enfatizar que las acciones forenses y del pacto de Cristo son, al final, en servicio de un trato personal y cara a cara entre dos amantes, el novio y la novia”.⁷² Owen empleó la doctrina para mover los afectos a llamas de amor por Cristo.

Al explicar la relación conyugal entre Cristo y Su pueblo, Owen se basó en la poesía de Cantares. Owen escribió de Cantares: “La persuasión más general de los hombres cultos es, que el todo es una declaración santa de esa comunión místicamente espiritual, que existe entre el gran Novio y Su Esposa, el Señor Cristo y Su iglesia y cada alma creyente que pertenece a ella”.⁷³ Esto no es para decir que Owen basó su Cristología o incluso sus aspectos experimentales en Cantar de los Cantares. Más bien, vio su poesía como una ilustración de la experiencia de los creyentes de la comunión con Cristo. Esta experiencia es definida por otras Escrituras, especialmente las que revelan la obra objetiva de la redención. Ferguson señaló: “Él no subjetiva a Cristo al punto de misticismo, sino más bien intenta describir la experiencia subjetiva

del Cristo objetivo de quien el resto de las Escrituras dan testimonio”.⁷⁴

Cristo cortejó y ganó a Su novia en una relación dependiente siempre dependiente. En este matrimonio espiritual, los creyentes guardan su gozo en Cristo al guardar sus corazones de descansar en otro que no sea “Jehová, justicia nuestra” (Jeremías 23:6). Owen escribió: “Esto hace aquel que tiene comunión con Cristo: vigila diaria y diligentemente su corazón que nada se trepe sus afectos para darle paz o fundamento antes que Dios, sino solo Cristo”.⁷⁵

2. Comunión con Cristo en Su gracia comprada

La gracia comprada para Owen es “toda la gracia y justicia que Cristo ha procurado...por cualquier cosa que haya hecho o sufrido o por cualquier cosa que continúa haciendo como mediador”.⁷⁶ Tenemos comunión con Cristo en Su obra porque “casi no hay nada que Cristo haya hecho, la cual es una fuente de la gracia que estamos tratando, que no se diga que también nosotros lo hayamos hecho en Él”—ya sea sufrir la crucifixión, morir, volver a la vida, resucitar o sentarse en los lugares celestiales—. ⁷⁷

Particularmente, la “gracia comprada” consiste en tres misericordias de (1) “aceptación con Dios” (justificación), (2) la

“santificación de Dios” y (3) “privilegios con y delante de Dios” (la adopción y sus beneficios).⁷⁸ Para comprar nuestra aceptación delante de Dios, Cristo no obedeció por amor a Sí mismo, sino por nosotros; no sufrió por Sus pecados, sino por los nuestros. En el presente Cristo ofrece las “preciosas” promesas del evangelio en “tantísima bondad” y envía a Su Espíritu Santo para que los muertos escuchen Su voz y vivan.⁷⁹ Los santos responden lamentándose por el pecado, abandonando su esperanza en su propia justicia, regocijándose en la justicia de Cristo e intercambiado los unos por los otros.⁸⁰ De esta manera, como escribe Hamilton, “aprueban y abrazan la senda divina de la salvación” revelada en el Evangelio de Cristo.⁸¹

Por la gracia de la “santificación”, el Señor Jesús intercede ante el Padre para obtener el Espíritu Santo para Sí con base en Su compra, y envía el Espíritu a los corazones de los santos para producir en ellos gracia habitual y cada buena obra real.⁸² Los santos contemplan a Cristo como su “gran José”, que distribuye comida celestial para ellos.⁸³ Contemplan Su sangre derramada en el calvario no solo para justificación, sino también para purificación de toda inmundicia; y contemplan Su Espíritu para que more en ellos, para que los vivifique o los avive continuamente y actúe a

través de cada santo movimiento del alma.⁸⁴ Owen dijo que Cristo “debe ser en ellos lo mismo que una fuente de agua viva...Este es el camino de ellos, su comunión con Cristo; esta es la vida de fe, para gracia y santidad”.⁸⁵

En la gracia comprada de “privilegio” Cristo guía a Sus seguidores a gozar de las libertades espirituales de los hijos de Dios.⁸⁶ Owen escribió: “La adopción es la traslación autoritaria de un creyente, por parte de Jesucristo, de la familia del mundo y de Satanás a la familia de Dios, con su investidura en todos los privilegios y ventajas de esa familia”.⁸⁷ A través de Cristo el cristiano experimenta libertad de la penalidad del pecado y su poder esclavizador. También experimenta libertad en los privilegios de su nueva familia tales como el poder activo de obedecer con deleite, los derechos a las ordenanzas de la familia de la fe, la esperanza de una herencia futura, la provisión de un Padre amoroso, confianza en Dios y corrección a través de la disciplina paternal.⁸⁸ Aunque la adopción es un acto de Dios el Padre (1 Jn. 3:1), Owen la incluyó en la comunión con Cristo porque el creyente obtiene adopción por la unión con Cristo.⁸⁹

En la conclusión de su tratamiento de la comunión con el Hijo, Owen resumió lo que Kelly Kapic llamó: “la plenitud de la comunión

con el Hijo hecha posible a través de la adopción”.⁹⁰ Owen escribió que con el Hijo de Dios tenemos lo siguiente:

- “comuni3n en *nombre*; somos (al igual que él) hijos de Dios”
- “comuni3n en *título* y derecho; somos herederos, co-herederos con Cristo”
- “comuni3n en *semejanza* y conformidad; fuimos predestinados para ser semejantes a los primogénitos de la familia”
- “comuni3n en *honor*; no se avergüenza de llamarnos hermanos”
- “comuni3n en *sufrimientos*; aprendi3 obediencia por medi3 de lo que sufri3 y azota a todo hijo que recibe”
- “comuni3n en Su *reino*; reinaremos con él”.⁹¹

En otra parte Owen explico que la Cena del Señor ofrece una oportunidad especial para que los creyentes tengan comuni3n con su Señor. Escribi3: “Existe, en la ordenanza de la Cena del Señor, una comuni3n especial y peculiar con Cristo, en Su cuerpo y Su sangre, a ser obtenida”.⁹² La Cena del Señor est  diseñada por Dios

para enfocar nuestra fe específicamente en los sufrimientos humanos y la muerte del Hijo de Dios, enviado por el amor del Padre, requerido por la justicia de Dios y planeado para hacer conocida la gloria de Dios.⁹³

Dos tercios del tratado de Owen sobre la comunión con Dios se ocupan del tema de la comunión con el Hijo. Aunque toda la comunión entre Dios y el hombre incluye a las tres personas divinas, el Hijo es especialmente prominente. Esto encaja con el entendimiento de Owen del Hijo como el Mediador designado en el pacto. Cristo es el Dios-hombre y toda la comunión con Dios fue comprada por Él y es mediada solo a través de Él.

Comunión con el Espíritu: Consuelo

Owen escribió: “El fundamento de toda nuestra comunión con el Espíritu Santo [consiste] en Su misión o envió para ser nuestro consolador, por medio de Jesucristo”.⁹⁴ Owen entendió que el título *parakletos* quería decir “consolador”, la respuesta de Cristo al dolor de Sus discípulos por Su partida inminente (Jn. 16:6–7). Aunque los elegidos experimentan la regeneración del Espíritu pasivamente al igual que muchos huesos secos (Ez. 37:1–14), los creyentes ponen su confianza en las promesas del consuelo del Espíritu y oran por Él

y por Su obra en ellos (Ga. 3:2, 14; Jn. 7:37–39; Lc. 11:13).⁹⁵ De esta manera, los creyentes tienen una responsabilidad de procurar al Espíritu.

Owen catalogó los efectos del Consolador en los creyentes, mostrando que el Espíritu enseña a los creyentes sobre el amor y la gracia de Dios hacia ellos. Owen identificó nueve maneras en las que el Espíritu tiene comunión con los creyentes: (1) el Espíritu ayuda al creyente a recordar las palabras de Cristo y enseñarles lo que significan; (2) el Espíritu glorifica a Cristo; (3) derrama el amor de Dios en el corazón cristiano; (4) testifica al creyente que es hijo de Dios; (5) sella al cristiano; (6) como arras de nuestra herencia, asegura al creyente de salvación; (7) unge al creyente; (8) adopta al creyente y (9) es para él Espíritu de súplica.⁹⁶

Estas obras del Espíritu Santo producen consolación, paz, gozo y esperanza en los creyentes.⁹⁷ El Espíritu Santo produce un efecto real en la experiencia de los creyentes, una experiencia que gira alrededor de Cristo como se revela en las Escrituras. De esta manera Owen rechazó tanto a los racionalistas que rechazaban la obra experimental del Espíritu como a los fanáticos cuyo “espíritu” desconocía la Palabra y a Cristo.⁹⁸

Un ejemplo de la obra del Espíritu es Su testimonio en “la corte de la conciencia”, testificando que el creyente es hijo de Dios (Ro. 8:16). Owen describió esto por medio de un drama sobre el enjuiciamiento y defensa en un tribunal:

El alma, por el poder de su conciencia, es llevada ante la ley de Dios. Allí, el hombre pone en su defensa que es hijo de Dios, que pertenece a la familia de Dios; y para este fin presenta todas sus evidencias, cada cosa que por fe le da un interés en Dios. Mientras tanto, Satanás se opone con todas sus fuerzas; el pecado y la ley lo ayudan; se encuentran muchos defectos en sus evidencias; la verdad de todas ellas es cuestionada; y el alma pende en suspenso ante el problema. El Consolador viene en medio de la súplica y la contienda y por medio de una promesa u otra palabra, persuade consoladoramente al corazón (y derriba toda objeción) de que su súplica es buena y de que es hijo de Dios.... Cuando nuestros espíritus ruegan en base a Su título y Su derecho, Él viene y testifica de nuestro lado; habilitándonos al mismo tiempo para presentar actos de

obediencia filial, actos amables e infantiles; lo cual es llamado “¡Abba, Padre!” (Ga. 4:6).⁹⁹

Owen explicó que el caso del tribunal pudiera continuar por mucho tiempo antes de resolverse...incluso años, como lo experimento Owen¹⁰⁰—pero cuando “el Espíritu Santo por una palabra calma los alborotos y las tormentas que se levantan en el alma, dando una seguridad y afirmación inmediatas, conoce Su poder divino y se regocija en Su presencia”.¹⁰¹

Considera de la misma forma la descripción de Owen de como el Espíritu Santo es *arras* para el creyente (2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13–14). Definió arras como la “parte del precio de cualquier cosa, otorgada previamente para asegurar a la persona a quien le es dada que en el tiempo designado recibirá la totalidad de lo que se le ha prometido”.¹⁰² Dios da a los creyentes el Espíritu Santo como arras de su herencia de la vida eterna. Owen explicó: “La herencia completa prometida, es la plenitud del Espíritu en el gozo de Dios”. El Espíritu nos es dado ahora “para la adecuación de nuestro gozo en Dios en alguna medida”, de esta manera una porción y probada de nuestra herencia.¹⁰³ En el Espíritu Santo, nuestra gracia presente es integral con nuestra gloria futura.

Las arras subjetivas del Espíritu complementan el objetivo de las promesas de las Escrituras al promover la seguridad de los creyentes.¹⁰⁴ Owen escribió: “Así es Él las arras en todos los aspectos—dado por Dios, recibido por nosotros, como el comienzo de nuestra herencia y la seguridad de ella—. Cuanto tengamos del Espíritu, lo tenemos del cielo”.¹⁰⁵

Dada la obra múltiple del Espíritu Santo en los elegidos de Dios, ¿qué quiere decir tener comunión con el Espíritu? ¿Cuál es la esencia del consuelo y la consolación? El Espíritu consuela a los creyentes al traerlos a la comunión con el Padre y el Hijo. Owen escribió:

Todos los consuelos del Espíritu Santo consisten en comunicarnos y familiarizarnos con el amor del Padre y la gracia del Hijo; no hay nada en lo uno o lo otro, pero Él lo hace un asunto de consolación para nosotros: para que, en efecto, tengamos comunión con el Padre en Su amor y el Hijo en Su gracia, por la obra del Espíritu Santo.¹⁰⁶

Esto explica la descripción *binaria* de la comunión en las Escrituras con las cuales Owen dio apertura a su tratado sobre la

comunidad trinitaria: “nuestra comunidad verdaderamente es con el Padre, y con Su Hijo Jesucristo” (1 Jn. 1:3b; ver también Jn. 14:23; 17:3). El Espíritu Santo está implicado y no excluido; Él es el agente inmediato de la comunión con el Padre y el Hijo.

Aunque Owen no lo dice explícitamente, esto parece abordar un tercer elemento de las Escrituras que él cito en cuanto a la comunión con el Padre y con el Hijo, 2 Corintios 13:14: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”. Mientras tenemos comunión con el Padre en Su “amor” y con el Hijo en Su “gracia”, la comunión con el Espíritu es simplemente llamada “comunión”, pues en el Espíritu los creyentes tienen comunión con el Padre y el Hijo. De esta manera, Ferguson dice que el Espíritu habilita la oración al Padre a través del Hijo, para que la oración cristiana penetre “en la naturaleza de la trinidad económica y el carácter de la relación inter-trinitaria”.¹⁰⁷ Ontológicamente, la operación del Espíritu al traer a los creyentes a la comunión con el Padre y el Hijo se deriva de Su procedencia eterna o de ser exhalado (Jn. 20:22), como si fuera, de ambas personas.¹⁰⁸ El Espíritu Santo viene a nosotros como el Espíritu de Dios el Padre y el Espíritu de Dios el Hijo.

Podríamos imaginar este principio con respecto a descendiente y ascendiente, como lo hizo Owen en su discusión sobre el Espíritu Santo. Owen dijo que la gracia de Dios desciende a nosotros del Padre a través del Hijo y finalmente en la obra del Espíritu Santo en nosotros. De la misma manera, la obra del Espíritu en los creyentes es el principio de Su ascenso a través del Hijo al Padre. El creyente no puede descansar solo en el Espíritu Santo, pues el Espíritu lo lleva a clamar “¡Abba, Padre!”¹⁰⁹ Estos pasos de ascender y descender no siempre deberían verse como niveles al estar en la Divinidad, o etapas en el tiempo, sino como un orden de relaciones dentro de la Trinidad mientras las tres personas cooperan en la empresa divina de la salvación.

De esta manera, el Espíritu Santo tiene comunión con los creyentes según la promesa del señor Jesús en Juan 16:14–15 “Él me glorificará; porque tomará de lo Mío, y os lo hará saber. Todo lo que tiene el Padre es Mío; por eso dije que tomará de lo Mío, y os lo hará saber”. Owen explicó este texto: “Entonces, de esta manera Él es consolador. Revela a las almas de los pecadores las cosas buenas del pacto de gracia, las cuales el Padre ha provisto y el Hijo ha comprado”.¹¹⁰

Owen presentó tres maneras generales en las que un hombre debe responder al Espíritu. No debe “contristar” al Espíritu (Ef. 4:30; Is. 63:10), sino más bien “procurar santidad universal” para agradarlo. Tampoco debe “apagar” las operaciones de gracia del Espíritu en su alma (1 Tes. 5:19), sino “velar y orar para aprovecharlas para alcanzar el objetivo deseado”. Por último, no debe “resistir” (Hch. 7:51) la “gran ordenada del mundo” del Espíritu, sino más bien someterse humildemente al ministerio del Evangelio de la iglesia—es decir, “rendirse ante la palabra”—.¹¹¹ De esta manera, el creyente ofrece una profundidad de sumisión al Espíritu Santo que solo puede llamarse verdadera adoración.

Owen llamó a los creyentes a “pedir [el Espíritu Santo] diariamente al Padre en el nombre de Jesucristo. Esta obra diaria de los creyentes...de pedirlo al Padre como niños piden a sus padres el pan diario [cf. Lc. 11:11–13]”.¹¹² Owen continua: “Y así como al pedir y recibir al Espíritu Santo tenemos comunión con el Padre en Su amor, de donde es enviado; y con el hijo en Su gracia, de donde es obtenido por nosotros; así mímolo con Él, a causa de Su condescendencia voluntaria a esta administración. Cada petición por el Espíritu Santo implica nuestra cercanía con todo ellos. ¡Oh las riquezas de la gracia de Dios!”¹¹³

Conclusión: la dulzura de una relación personal con la Trinidad

Por lo tanto, la Trinidad es una doctrina para ser disfrutada en la experiencia cristiana personal. Owen escribió, “¿Qué soy yo, si puedo disputar que Cristo es Dios, pero no tengo sentido o dulzura en mi corazón donde Él es un Dios que está en pacto con mi alma?”¹¹⁴

Packer resumió adecuadamente la enseñanza de Owen al escribir: “Entonces, según Owen este debería ser el modelo de nuestra comunión con las tres personas de la Divinidad, en meditación, oración y una vida debidamente ordenada. Debemos permanecer en el ministerio y la misericordia especial de cada persona hacia nosotros. De esta manera debemos mantener una comunión integral con Dios”.¹¹⁵

Además, la experiencia de Dios como la Trinidad confirma y refuerza la fe en la doctrina de la Trinidad. Owen escribió:

Y esta es la naturaleza de todas las verdades del Evangelio, encajan y son adecuadas para ser

experimentadas por un alma creyente. No hay nada tan alto y sublime (...) sino aquella alma llena de gracia que ha tenido una experiencia de excelencia, realidad, poder y eficacia en todo (...) ¿Qué es tan alto, glorioso y misterioso como la doctrina de la bendita Trinidad? Algunos sabios han pensado en mantenerla escondida de cristianos ordinarios y algunos la han transmitido de tal manera que nadie puede entenderlas. Pero encuentra a un creyente que haya gustado cuán misericordioso es el Señor, el amor eterno del Padre, la gran iniciativa del Hijo en la obra de la mediación y redención, con la obra todopoderosa del Espíritu creando gracia y consuelo en el alma; y que haya tenido una experiencia del amor, santidad y poder de Dios en todos ellos; y se adherirá con más confianza a esta verdad misteriosa, siendo llevado a ella y confirmada por algunos simples testimonios de la palabra, que por lo que harían mil disputadores que solo tienen una noción de ella en sus mentes.¹¹⁶

Por otro lado, Owen insistió en que la experiencia del cristiano de Dios debe ser modelada por la auto-revelación trinitaria de Dios.

¿Por qué la doctrina bíblica de la trinidad es crucial para la experiencia cristiana? En primer lugar, la doctrina de la Trinidad regula nuestra *adoración* a Dios. Si nuestra adoración es para complacer a Dios, entonces debe ser nuestra respuesta fiel a lo que Él ha hablado sobre Sí mismo. Esta es nuestra adoración espiritual a Dios, la comunión con las tres Personas divinas. Como lo expuso Owen en Efesios 2:18 “porque por medio de Él (este es Jesucristo, el Hijo de Dios) los unos y los otros tenemos entrada por un mismo Espíritu (ese Espíritu bueno y santo, el Espíritu Santo) al Padre”.¹¹⁷ Advirtió que: “Si no llegamos a ella por Jesús, o la realizamos en las fuerzas del Espíritu Santo, o no vamos a ella a Dios como el Padre, somos transgresores de las reglas de la adoración”.¹¹⁸

En segundo lugar, la espiritualidad trinitaria es la única espiritualidad *evangélica* verdadera. Mientras que somos capaces de tener una idea del Creador sin una referencia a la Trinidad, la economía de la salvación trae luz inmediatamente a las interacciones del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo porque el Hijo ha venido únicamente como el mediador encarnado. Las obras de Dios en general (tales como la creación), dijo Owen: “Son efecto de las propiedades esenciales de la misma naturaleza divina, la cual es en todas ellas, o más bien, la cual es una naturaleza de todas ellas”.¹¹⁹

Las personas de la Trinidad cooperan necesariamente en las obras de la creación y la providencia, pero no son manifestadas externamente en relaciones trinitarias. Pero este no es el caso en el Evangelio de nuestra salvación. El oficio de Cristo como Mediador tanto revela la Trinidad como regula nuestra respuesta al Evangelio de acuerdo con la Trinidad. No podemos acercarnos al Padre a menos que sea a través del Hijo por la habilitación del Espíritu Santo.¹²⁰ Owen dice: “Y estas cosas deben ser vigiladas por nosotros, si tenemos como intención que nuestra fe, amor y deberes de obediencia sean evangélicos”.¹²¹ En otras palabras, la espiritualidad sin la Trinidad es espiritualidad sin el Evangelio—simple religión natural—.¹²²

En tercer lugar, la doctrina de la Trinidad hace la espiritualidad profundamente *relacional* y la guarda de convertirse en una experiencia mística e impersonal, incluso una deidad panteísta. Esta doctrina de un Dios en tres *Personas* hace nuestra relación con Dios profundamente *personal*. Esto es esencial para la verdadera comunión, para Owen la comunión definida como el compartir de cosas buenas y deleitosas entre las personas unidas las unas con las otras.¹²³ La doctrina de la vida de Owen de la comunión divina resalta la interacción mutua entre Dios y Su pueblo. En estas

interacciones, el Señor soberano guía y los creyentes responden, sin embargo, tanto Dios como los hombres se mueven juntos en envolvimiento personal.

La doctrina de la comunión trinitaria de Owen nos presenta un modelo excelente de un cristianismo reformado que es abundante y cálidamente bíblico, doctrinal, experimental y práctico. Kay lo describió con la frase quizás sorprendente: “escolasticismo protestante ejercido devocionalmente”, al escribir que la teología del pacto de Owen estaba embarazada de interacciones emocionales con Dios.¹²⁴ Como lo dijo Owen:

No hubo un misterio más glorioso traído a la luz en y por medio de Jesucristo que la santa Trinidad, o la subsistencia de las tres personas en la unidad de la misma naturaleza divina...Y se nos da esta revelación, no para que nuestras mentes estén poseídas con ideas sobre ella, sino para que sepamos correctamente cómo poner nuestra confianza en Él, cómo obedecerlo y vivir en Él, y cómo obtener y ejercitar la comunión con Él.¹²⁵

¹ John Owen, *Communion with God*, in *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 2:9. Se han adaptado porciones de

este capítulo de Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999), 173–87; y Paul M. Smalley, “Sweet Mystery: John Owen on the Trinity,” *Puritan Reformed Journal* 3, no. 1 (2011): 81–112.

² Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 4, *The Triunity of God* (Grand Rapids: Baker, 2003), 145, 148.

³ Sinclair Ferguson, “John Owen and the Doctrine of the Person of Christ,” en *John Owen: The Man and His Theology*, ed. Robert W. Oliver (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002), 82.

⁴ Carl R. Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 124.

⁵ Owen, *Two Short Catechisms*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 1:467.

⁶ Owen a menudo se refirió al Padre como la “fuente” o el “origen” en la Divinidad, pero no como a la “causa” de las otras personas divinas. En este sentido, se mantuvo en la misma tradición de Tomás de Aquino y los padres latinos a diferencia de Atanasio, San Basilio y Teodoreto. Aquino reconoció que al decir “causa” podría implicar que el Hijo fue creado, mientras que “fuente” indicaba una substancia idéntica. Muller, *Post-Reformation*, 4:46.

⁷ Owen, *Two Short Catechisms*, en *Works*, 1:472.

⁸ Owen, *A Brief Declaration and Vindication of the Doctrine of the Trinity as also of the Person and Satisfaction of Christ*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 2:377.

⁹ Owen, *Doctrine of the Trinity*, en *Works*, 2:405.

¹⁰ Owen, *Doctrine of the Trinity*, en *Works*, 2:366–419; *Vindiciae Evangelicae; or, The Mystery of the Gospel Vindicated and Socianism Examined*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 12:169–333.

¹¹ Trueman, *John Owen*, 128.

¹² Trueman, *John Owen*, 123.

¹³ Owen, *Doctrine of the Trinity*, en *Works*, 2:378, 406.

¹⁴ Muller, *Post-Reformation*, 4:154–155.

- ¹⁵ Robert Letham, "John Owen's Doctrine of the Trinity in Its Catholic Context and Its Significance for Today," en *Where Reason Fails* (Londres: Westminster Conference, 2006), 14.
- ¹⁶ Declaración de Saboya, cap. 2, sec. 3, citado en Kelly M. Kapic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2007), 156
- ¹⁷ Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1987), 74.
- ¹⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:8.
- ¹⁹ Ian Hamilton, "Communion with God," en *Reformed Spirituality*, ed. Joseph A. Pipa Jr. y J. Andrew Wortman (Taylors, S. C.: Southern Presbyterian Press, 2003), 63.
- ²⁰ Kelly M. Kapic, "Communion with God by John Owen (1616–1683)," en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kapic y Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 169.
- ²¹ Augustine, "On Christian Doctrine" (1.5), en *The Works of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods (Edimburgo: T&T Clark, 1892), 9:10.
- ²² Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:9.
- ²³ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 75–76.
- ²⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:18–19.
- ²⁵ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 204. cf. Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:10–16.
- ²⁶ Kapic, *Communion with God*, en *The Devoted Life*, 148.
- ²⁷ Dale Arden Stover, "The Pneumatology of John Owen: A Study of the Role of the Holy Spirit in Relation to the Shape of a Theology" (PhD diss., McGill University, 1967), 304–305.
- ²⁸ J. I. Packer, "The Puritan Idea of Communion with God," en *Press Toward the Mark: Papers Read at the Puritan and Reformed Studies Conference, 19th and 20th December, 1961* (Londres: n.p., 1962), 7.
- ²⁹ Ver cualquier comentario puritano sobre Cantares (Richard Sibbes, John Dove, Nathaniel Homes, James Durham y John Collinges). Este último escribió 909 páginas sobre el capítulo 1, y 530 páginas sobre el capítulo 2 sobre la comunión de Cristo y Su

iglesia representada en la comunión del novio con la novia (John Collinges, *The Intercourses of Divine Love betwixt Christ and the Church* [Londres: A. Maxwell for Tho. Parkhurst, 1676]).

³⁰ Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (Edimburgo: James Nichol, 1864), 8:378–379.

³¹ Daniel Burgess, “To the Reader,” en *Of Communion with God*, por John Owen, en *Works*, 2:

³² Brian K. Kay, *Trinitarian Spirituality: John Owen and the Doctrine of God in Western Devotion* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2008), 113–114.

³³ William Sherlock, *A Discourse Concerning the Knowledge of Jesus Christ and Our Union and Communion with Him* (London: J. M. for Walter Kettilby, 1674). Sherlock después publicó otras obras sobre la Trinidad al igual que un libro muy popular, *Practical Discourse Concerning Death* (Londres: for W. Rogers, 1689).

³⁴ Owen, *A Vindication of Some Passages in a Discourse Concerning Communion with God*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 2:275–365.

³⁵ Owen, *Vindication...Concerning Communion with God*, en *Works*, 2:277.

³⁶ J. van der Haar, *Van Abbadie tot Young, Een Bibliografie van Engelse, veelal Puritaanse, in het Nederlands vertaalde Werken* (Veenendaal: Uitgeverij Kool, 1980), 89.

³⁷ Burgess, “To the Reader,” en *Communion with God*, por John Owen, en *Works*, 2:4.

³⁸ Ver Andrew Thomson, “Life of Dr. Owen,” en Owen, *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 1:lxix–lxxiii; Reginald Kirby, *The Threefold Bond* (London: Marshall, Morgan, and Scott, n.d.), 25.

³⁹ Thomson, “Life of Dr. Owen,” en Owen, *Works*, 1:lxix.

⁴⁰ Kirby, *Threefold Bond*, 25.

⁴¹ Stover, “The Pneumatology of John Owen,” 304.

⁴² Dewey D. Wallace Jr., “The Life and Thought of John Owen to 1660: A Study of the Significance of Calvinist Theology in English Puritanism” (PhD diss., Princeton University, 1965), 265.

⁴³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:8.

- ⁴⁴ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 75.
- ⁴⁵ F. R. Entwistle, "Some Aspects of John Owen's Doctrine of the Person and Work of Christ," en *Faith and a Good Conscience* ([Londres]: Puritan and Reformed Studies Conference, 1962), 51.
- ⁴⁶ Richard Daniels, *The Christology of John Owen* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004), 5.
- ⁴⁷ Owen, *Works*, 1:219–220; 2:15–19, 198–199, 228; 3:92–94, 393; 10:163–179.
- ⁴⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:15.
- ⁴⁹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:19.
- ⁵⁰ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:22.
- ⁵¹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:33–34.
- ⁵² Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:32.
- ⁵³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:28–30.
- ⁵⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:20.
- ⁵⁵ Kay, *Trinitarian Spirituality*, 127.
- ⁵⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:22.
- ⁵⁷ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:23. El sol y la fuente son ejemplos excepcionales de Owen haciendo uso de metáforas trinitarias patrísticas. cf. Kavic, *Communion with God*, 169–170.
- ⁵⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:28.
- ⁵⁹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:29.
- ⁶⁰ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:36–37.
- ⁶¹ Kavic, *Communion with God*, 168.
- ⁶² Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:47; 3:414.
- ⁶³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:40
- ⁶⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:44
- ⁶⁵ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:47–48. Luego en este tratado Owen se refirió a las "dos cabezas" de la gracia de Cristo, es decir, "la gracia de Su persona y de Su oficio y obra". *Communion with God*, en *Works*, 2:263.
- ⁶⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:48.

- ⁶⁷ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:51–52.
- ⁶⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:54. Owen citó Cantares 2:16; Isaías 54:5; 61:10; 62:5; Oseas 2:19–20; 2 Corintios 11:2; Efesios 5:25.
- ⁶⁹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:56, 58.
- ⁷⁰ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:118. cf. pp. 118–54 para una explicación completa de Owen de cada elemento del afecto.
- ⁷¹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:118.
- ⁷² Kay, *Trinitarian Spirituality*, 161.
- ⁷³ John Owen, “To the Reader,” en *The Song of Solomon*, por James Durham (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1997), 21.
- ⁷⁴ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 78.
- ⁷⁵ Owen, *Communion with God*, in *Works*, 2:146.
- ⁷⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:154. Para el uso y salvaguarda de la expresión “gracia comprada” de Owen, ver Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 86–88.
- ⁷⁷ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:155. Citó Romanos 6:4; Gálatas 2:20; Efesios 2:5–6; Colosenses 2:12–13; 3:1, 3; 2 Timoteo 2:11.
- ⁷⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:169. El Catecismo Menor de Westminster (P. 32) definió los beneficios principales del llamado eficaz en esta vida de manera similar como “justificación, adopción y santificación”.
- ⁷⁹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:173–175.
- ⁸⁰ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:187–194. Las páginas 176–187 consisten en la respuesta de Owen a las objeciones contra la expiación sustitutiva y la justicia imputada de Cristo.
- ⁸¹ Hamilton, “Communion with God,” en *Reformed Spirituality*, 68.
- ⁸² Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:197–202.
- ⁸³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:203.
- ⁸⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:203–207.
- ⁸⁵ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:206.
- ⁸⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:207–215. Cf. 2:173; Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 89–90, 97.

- ⁸⁷ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:207.
- ⁸⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:211–222.
- ⁸⁹ Sinclair B. Ferguson, “Doctrine of the Christian Life in the Teaching of Dr John Owen (1616–1683)” (PhD diss., University of Aberdeen, 1979), 175–176.
- ⁹⁰ Kapic, *Communion with God*, en *The Devoted Life*, 177
- ⁹¹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:222, énfasis original.
- ⁹² Owen, *Sacramental Discourses*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 9:523.
- ⁹³ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:525–526.
- ⁹⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:222.
- ⁹⁵ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:224–225, 231–232.
- ⁹⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:236–249.
- ⁹⁷ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:250–253. Citó Hechos 9:31; Romanos 14:17; 15:13; Gálatas 5:22; 1 Tesalonicenses 1:16.
- ⁹⁸ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:254–258.
- ⁹⁹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:241.
- ¹⁰⁰ Owen dijo: “He predicado a Cristo algunos años, cuando estaba muy poco o incluso nada familiarizado con el acceso a Dios a través de Cristo; hasta que al Señor le plació visitarme en una gran aflicción, donde fui traído a la boca del sepulcro y bajo la cual mi alma fue oprimida con horror y oscuridad; pero Dios revivió mi espíritu misericordiosamente por medio de una poderosa aplicación de Salmos 130:4: ‘Pero en ti hay perdón, para que seas reverenciado’; de lo cual recibí enseñanza, paz y consuelo especiales al acercarme a Dios a través del Mediador”. Citó en una nota introductoria a “A Practical Exposition upon Psalm CXXX,” por John Owen, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 6:324.
- ¹⁰¹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:242. La corte de la conciencia también fue usada por teólogos holandeses como Alexander Comrie (1706–1774).
- ¹⁰² Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:243–244.
- ¹⁰³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:245.
- ¹⁰⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:245.
- ¹⁰⁵ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:246.

- ¹⁰⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:262.
- ¹⁰⁷ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 228.
- ¹⁰⁸ Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 3:55.
- ¹⁰⁹ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:200.
- ¹¹⁰ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:239.
- ¹¹¹ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:264–68.
- ¹¹² Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:272.
- ¹¹³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:272.
- ¹¹⁴ Owen, “The Preface to the Reader,” en *Vindiciae Evangelicae*, en *Works*, 12:52.
- ¹¹⁵ Packer, “The Puritan Idea of Communion with God,” 12.
- ¹¹⁶ Owen, “A Practical Exposition upon Psalm CXXX,” en *Works*, 6:459.
- ¹¹⁷ Owen, “The Nature and Beauty of Gospel Worship,” en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 9:57. Para facilidad de lectura hemos removido las comillas de Owen de las frases bíblicas.
- ¹¹⁸ Owen, “The Nature and Beauty of Gospel Worship,” en *Works*, 9:57.
- ¹¹⁹ Owen, *Pneumatologia*, 3:198.
- ¹²⁰ Owen, *Pneumatologia*, 3:199–200. Ver la discusión sobre este texto en Kay, *Trinitarian Spirituality*, 103–106.
- ¹²¹ Owen, *Pneumatologia*, 3:200.
- ¹²² Owen sostuvo que, puesto que el conocimiento humano de Dios presente separado de la revelación especial no es más que “una pequeña partícula de conocimiento disfrutada por el hombre creado de nuevo en su estado de inocencia al principio” y puesto que Adán antes de la caída conocía solo el pacto de obras y nada de la promesa de Cristo, “se entiende con seguridad que la salvación no puede venir de la teología natural”. John Owen, *Biblical Theology*, trad. Stephen P. Westcott (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994), 45 (1.6).
- ¹²³ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:8.
- ¹²⁴ Kay, *Trinitarian Spirituality*, 124.
- ¹²⁵ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:158.

Capítulo 7

William Perkins sobre la predestinación

Su decreto determina lo que se hará... Pues no hay nada más alto que Su voluntad.

— WILLIAM PERKINS¹

William Perkins (1558-1602), a menudo llamado el “padre del puritanismo”, sentó las bases de la piedad puritana profundizando en la doctrina bíblica de la predestinación. Lo que muchos han rechazado como una doctrina irrelevante o incluso irreverente, para él y para las generaciones de puritanos después de él fue la base en

la cual edificaron su fe. Este fundamento solido, en la opinión de Perkins, era Cristo mismo.

En esta doctrina nos acercamos al corazón de la idea puritana del Evangelio. Iain Murray dice: “La doctrina de la elección era vital para los puritanos; creían, al igual que Zanchi, que era el hilo dorado que pasa a través de todo el sistema cristiano y afirmaban que alejarse de esta verdad traería a la iglesia visible bajo el juicio y la indignación de Dios”.² La predestinación no era solo teología ortodoxa para los puritanos; era esencial para el Evangelio y la santidad.³

Perkins ha sido evaluado por muchos eruditos.⁴ Han ofrecido comentarios positivos y también negativos acerca de sus intereses políticos, éticos, evangelísticos y eclesiásticos. Algunos han ofrecido afirmaciones contradictorias sobre su postura teológica, particularmente en el área de la predestinación.⁵ Por ejemplo, existe una confusión sobre el énfasis cristológico de Perkins en la predestinación. Marshall M. Knappen culpa a Perkins por seguir demasiado de cerca a Calvino en la predestinación cristológica, mientras que Ian Breward cree que Perkins se separa de Calvino en este punto. Breward dice que la “obra de Cristo era discutida en el

contexto de la predestinación, en lugar de proveer la clave para los decretos de Dios”.⁶

En realidad, Perkins caminó por la cuerda floja de la teología experiencial reformada, balanceando su doctrina para que no cayera en el lado del fatalismo o en el foso de la religión centrada en el hombre. Mientras que Perkins no puede escapar de todos los cargos de promover confusión con su teología, su síntesis de la predestinación experiencial y decretal es estable y resultado natural del calvinismo primitivo. Es particularmente fiel a la teología de Theodore Beza, la cual promueve una combinación sana entre la teología reformada y la piedad puritana.⁷ William H. Chalker se equivoca en su aseveración de que Perkins asesina la teología de Calvino, al igual que la tesis de Robert T. Kendall de que Beza–y Perkins–difieren substancialmente de los reformadores de Ginebra. Más bien, Richard Muller dice correctamente que: “los pensamientos de Perkins no son una distorsión de la teología reformada primitiva, sino un resultado positivo de los comienzos sistemáticos del pensamiento protestante”.⁸

Este capítulo se enfocará en tres contribuciones importantes de Perkins en el área de la predestinación: su enfoque cristológico y supralapsariano; su perspectiva de la predestinación como una

cadena dorada que va desde la eternidad pasada hasta la eternidad futura y su énfasis en la predicación como la forma de traer a los elegidos.

La predestinación supralapsariana cristocéntrica

Interesado principalmente en la conversión de las almas y su crecimiento subsecuente en santidad, Perkins creía que una experiencia bíblica de la gracia soberana de Dios en la predestinación era vital para el consuelo y la seguridad espiritual. Creía que la salvación obrada experiencialmente en las almas de los creyentes no podía separarse de la predestinación soberana en Cristo. Lejos de ser áspera y fría, la predestinación soberana era el fundamento sobre el cual la fe experiencial podía ser edificada.⁹ Ofrecía verdadera esperanza al verdadero creyente.

En la introducción a su *Armilla Aurea* (1590), traducido como *A Golden Chaine* (Una cadena dorada) (1591),¹⁰ en la cual articula en primer lugar su doctrina de la predestinación, Perkins identificó cuatro puntos de vista en cuanto a este asunto:

- Los antiguos y los nuevos pelagianos, que ponen la causa de la predestinación en el hombre, en que Dios ordenó que el hombre viviera o muriera según Su

conocimiento previo de que lo rechazarían en su libre albedrío o aceptarían la gracia ofrecida.

- Los luteranos, que enseñan que Dios escogió a algunos para salvación por pura misericordia, pero rechazo al resto porque vio de antemano que rechazarían Su gracia.
- Los semipelagianos católico romanos, que atribuían la predestinación de Dios en parte a la misericordia y en parte a las preparaciones y obras meritorias humanas vistas de antemano.
- Por último, los que enseñan que Dios salva algunos solo por Su misericordia y condena al resto enteramente por causa del pecado del hombre, pero que la predestinación divina en cuanto a ambas no tiene otra causa que Su voluntad.

Perkins concluyó: “De estas cuatro opiniones, me opongo a las tres primeras como erróneas y afirmo la última, como la verdad que tendrá peso en la balanza del santuario”.¹¹ La última expresión se refirió a la escala, figurativamente aplicada para asignar a cada verdad su propio peso de acuerdo con las Sagradas Escrituras. Con esto Perkins declaró su intención de presentar una teología de la

predestinación balanceada. La teología decretal exalta a Dios y humilla al hombre. La teología experiencial identifica a los salvos por medio del fruto de los elegidos en una vida de fe y santidad cada vez mayor, “una vida consonante con la elección de Dios”, como lo dijo Irvonwy Morgan.¹² En la teología de Perkins, el decreto de Cristo y la experiencia en Cristo están unidos de manera realista.

La predestinación solo para la gloria de Dios

Los términos *supralapsariano* e *infralapsariano* se refieren al orden lógico del decreto de Dios con relación al estado eterno del hombre. A veces, el supralapsarianismo es llamado “alto calvinismo”. Supralapsariano literalmente quiere decir “encima de la caída” e infralapsariano quiere decir “debajo de la caída” (latín *supra* = por encima de; *infra* = debajo de; *lapsus* = caída). Los supralapsarianos creen que el decreto divino de la predestinación debe preceder lógicamente el decreto referente a la creación del hombre y la caída para preservar la soberanía absoluta de Dios. Los infralapsarianos sostienen que el decreto de la predestinación debe seguir lógicamente el decreto de la creación y la caída, creyendo que es inconsistente con la naturaleza de Dios que decreta reprobación a cualquier hombre sin antes considerarlo creado, caído y pecador.¹³

Perkins era supralapsariano por razones más prácticas que metafísicas. Se adhirió al alto calvinismo por el marco de su predestinación y su teología práctica, Perkins creía que hacer énfasis en la soberanía de Dios y Su decreto daba más gloria a Dios y más consuelo al cristiano. Sentía que este énfasis también servía como la mejor polémica contra los luteranos, los católicos romanos semipelagianos como Roberto Belarmino (1534-1583) y anti-predestinacionistas en Inglaterra como Peter Baro (1534-1599) y William Barret (c. 1542-c. 1630). Aunque estaba en gran deuda con Calvino, Perkins también dependía de Teólogos como Theodore Beza (1519-1605), Girolamo Zanchi (1516-1590), Zacharias Ursinus (1534–1583) y Caspar Olevianus (1536– 1587).¹⁴ Admitiendo libremente que usó a estos escritores (incluso añadió una obra de Beza a su *Golden Chaine* [Una cadena dorada]), Perkins, aún así, hizo uso de sus dones para contribuir con el tesoro del alto calvinismo.

Es imposible entender la predestinación sin reconocer que los decretos de Dios fluyen de la vida interior del Dios trino. Perkins definió la gloria de Dios como “la excelencia infinita de Su naturaleza divina simplísima y santísima”.¹⁵ Procediendo de esta gloria interna, los decretos de Dios, al igual que su ejecución, tienen como objetivo

la “manifestación de la gloria de Dios”.¹⁶ Perkins escribió: “El decreto de Dios, es aquel por medio del cual Dios en Sí mismo, ha determinado necesaria y libremente todas las cosas desde la eternidad (Ef. 1:11; Mt. 10:29; Ro.9:21)”.¹⁷ La predestinación, lo cual es solo el decreto de Dios en lo que respecta al hombre, es aquel “por medio del cual ha ordenado a todos los hombres a un estado eterno: es decir, o a salvación o a condenación, para Su propia gloria”.¹⁸

La predestinación es el medio por el cual Dios manifiesta Su gloria a la raza humana. La elección es el decreto de Dios “por medio del cual, en su propio libre albedrío, ha ordenado a ciertos hombres para salvación, para la alabanza de la gloria de Su gracia”.¹⁹ La reprobación es “esa parte de la predestinación, donde Dios, según el propósito libre y justo de Su voluntad, ha determinado rechazar a ciertos hombres para la destrucción eterna y la miseria y eso para la alabanza de Su justicia”.²⁰

Al igual que Beza, Perkins mantuvo una posición supralapsariana negando que Dios, al reprobar, consideró al hombre como caído. Apoyaba esta creencia con el argumento de Beza de que el fin va primero en la intención de un agente. De esta manera, Dios primero decreto el fin—la manifestación de Su gloria al salvar y

condenar— antes de considerar el medio, tal como la creación y la caída. Al final, la predestinación no debe entenderse con respecto a lo que hace al hombre, sino con respecto a su meta principal—la gloria de Dios. Soberanía absoluta en la doble predestinación, solo para la gloria de Dios: esta es la fuerza motriz de la teología de Perkins.

Respondiendo a objeciones: El Dios que predestina es justo

Como caminante de la cuerda floja teológica, Perkins sabía que su perspectiva daría pie a dos objeciones: (1) hace a Dios el autor del pecado; (2) subestima el papel de Cristo.²¹ Al abordar la primera objeción, Perkins rechazó la idea de que Dios era el autor del pecado insistentemente. Dios decreto la caída del hombre, pero no hizo que el hombre pecara. Perkins insistió en que las Escrituras enseñan que Dios ordena todo lo que va a suceder.²² No debemos pensar que la caída del hombre fue por casualidad, o porque Dios no sabía de antemano, “ni fuera de la voluntad de Dios, mas sin la aprobación de ella”.²³ En otras palabras, Dios tenía un buen propósito con la caída, aunque no veía la caída como buena.

El decreto de Dios no hizo que Adán pecara. El Decreto de Dios “no plantó nada en Adán, por medio de lo cual él caería en pecado, sino que lo dejó a su propia libertad, sin obstaculizar su caída cuando podía”.²⁴ Si se objeta que el hombre no puede tener libertad para no pecar si Dios ha decretado la caída, Perkins distinguió la necesidad de la infalibilidad y la necesidad de la compulsión. Como consecuencia del decreto de Dios, sucederá lo que Él decretó infaliblemente. Pero, los actos voluntarios de la criatura no fueron de ninguna manera forzados u coaccionados por el decreto secreto de Dios. Dios obra a través del medio como causa segunda. No trata con los hombres como si fueran piedras irracionales, sino que mueve sus voluntades obrando a través de su entendimiento.²⁵ El diablo y Adán—no Dios—son responsables por el pecado. La causa propia de la caída, según Perkins, era “el diablo intentando nuestro derrocamiento y la voluntad de Adán, la cual cuando fue probada por tentaciones, no deseo la ayuda de Dios, sino que se rindió a caer de todos modos”.²⁶

Esto plantea la pregunta de como Dios ejecutó Su decreto de que el hombre caería sin obligar al hombre a pecar. La respuesta de Perkins es que Dios privó a Adán de la gracia de ser determinado y hacer el bien bajo la tentación. Tampoco se le puede acusar de

retener esta gracia puesto que Dios no debe gracia alguna al hombre y Dios tenía buenos propósitos al retenerla.²⁷ Perkins usó la ilustración de una casa sin soporte en un huracán. Así como una casa sin soporte caería con el soplar del viento, así caería el hombre sin la ayuda de Dios. De esta manera, la causa de la caída no es el propietario, sino el viento.²⁸

Por lo tanto, dice Perkins, aquí está el balance bíblico. Aunque el decreto de Dios “ordena cada evento, en parte al doblar e inclinar con delicadeza la voluntad hacia todo lo que es bueno y en parte dejándola por si sola en lo que es malo: aun así, la voluntad de la criatura dejada por su cuenta es precipitadamente arrastrada por su propia cuenta, no necesariamente en sí misma, sino dependiendo de la manera en la que el decreto de Dios lo determinó desde la eternidad.”²⁹

Respondiendo a objeciones: Cristo es el corazón de la predestinación

En cuanto a las acusaciones de que el supralapsarianismo subordina a Cristo, Perkins sostenía firmemente que no era la elección en términos absolutos, sino la elección *en Cristo*, la que traza la línea de separación entre los elegidos y los reprobados.

Contraria a las acusaciones, Perkins enfatiza una predestinación Cristo-céntrica. Pues para Perkins, la salvación nunca se enfoca en un simple decreto, sino siempre en el Cristo decretado que decreta. La elección y la obra de Cristo no son ordenadas por el decreto de Dios; más bien, son elegidas por el Hijo voluntariamente. Franciscus Gomarus (1563–1641) declaró en el Sínodo de Dort: “Cristo, según Su naturaleza divina también participó en la obra de la elección”, pero Él pudiera no ser llamado “el fundamento” de la elección.³⁰ Perkins fue más allá; no tuvo reparos al decir que Cristo es el fundamento, el medio y el fin de la elección:

La elección es el decreto de Dios por medio del cual ha ordenado a ciertos hombres para salvación por Su propia voluntad, para la alabanza de la gloria de Su gracia... Existen tres cosas que se relacionan con la ejecución de este decreto: en primer lugar, el fundamento, en segundo lugar, el medio, en tercer lugar, los grados. El fundamento es Cristo Jesús, llamado por Su Padre desde la eternidad para realizar el oficio de Mediador, para que en Él todos los que debían salvarse fueran elegidos.

P. ¿Cómo puede Cristo estar subordinado a la elección de Dios considerando que Él decretó todas las cosas junto con el Padre?

Cristo, siendo el Mediador no está subordinado al decreto mismo de la elección, sino solo a la ejecución.³¹

En otra parte Perkins escribió “del fundamento real o auténtico de la elección de Dios y ese es Cristo: Por lo tanto, se dice que somos elegidos ‘en Cristo’. Debe ser considerado de dos maneras: puesto que Él es Dios, somos predestinados *por Él*, así como estamos predestinados del Padre y del Espíritu Santo. Puesto que Él es nuestro Mediador, estamos predestinados *en Él*”.³²

Perkins continuó diciendo que este acto de predestinación “no tiene una causa impulsiva sobre o además del beneplácito de Dios y esto con respecto del Mediador, en quien todos son elegidos para gracia y salvación; soñar con cualquier elección fuera de Él, es contra todo sentido: porque Él es el fundamento de la elección que ha de ejecutarse, en cuanto al comienzo, el medio y el fin”.³³

Perkins escribió: “La ordenación de un mediador es que siendo el Hijo de Dios la segunda Persona es designado desde toda la eternidad para que sea un mediador entre Dios mismo y los

hombres. Por lo tanto Pedro dice que Cristo fue destinado desde antes de la fundación del mundo. Bien dijo Agustín: Que Cristo fue predestinado para ser nuestra cabeza. Puesto que de cualquier modo Él es la palabra sustancial (*logos*) del Padre, o del Hijo, Él predestina con el Padre y con el Espíritu Santo; sin embargo, Él es el mediador, Él fue predestinado”.³⁴

Con su aprobación, Perkins citó a Cirilo de Alejandría (c. 376-444), que escribió: “Cristo conoce a Sus ovejas, eligiéndolas y conociéndolas de antemano para vida eterna”. También citó a Agustín de Hipona, que escribió: “Cristo por Su dispensación secreta ha predestinado a algunos de un pueblo infiel para libertad eterna, dándoles vida por Su misericordia libre: y condenando a otros a muerte eterna, al dejarlos por medio de Su juicio secreto en su impiedad”.³⁵

Perkins era más Cristo-céntrico en su predestinación que lo que la mayoría de los eruditos se dan cuenta. Breward está en lo correcto al decir que la definición de Perkins “de la teología era una combinación de Petrus Ramus y Juan Calvino y el arreglo de la obra entera (*A Golden Chaine* [Una cadena dorada]), comenzando con un formidable diagrama, debía bastante a las categorías de arreglo ramistas y a la lógica aristotélica”.³⁶ Pero Breward se equivoca al no

reconocer como Perkins centró la predestinación en Cristo. Muller observa con más exactitud que antes del tiempo de Perkins, nadie habita puesto al Mediador en una relación tan central al decreto y su ejecución. El orden de la salvación (*ordo salutis*) se origina y es efectuado en Cristo.³⁷

Una cadena dorada desde el beneplácito soberano hasta la gloria soberana

En su obra más famosa, *Armilla Aurea* (*A Golden Chaine* [Una cadena dorada], 1591), Perkins hizo énfasis en que la voluntad de Dios en Cristo es inamovible, no solo en el decreto soberano, sino también en la ejecución del decreto soberano. El título de la página expresa esta convicción al describir *A Golden Chaine* (Una cadena dorada) como “La Descripción de Teología, Conteniendo el orden de las causas de la Salvación y la Condenación, según la palabra de Dios”.³⁸ La “Tabla” muestra que Perkins enseñó que Dios no solo decretó el destino del hombre, sino también el medio por el cual los elegidos pueden obtener la vida eterna y sin lo cual los reprobados no podrían ser salvados. Al principio de la tabla, está el Dios trino como fuente del decreto. Al final está la gloria de Dios como la meta del decreto. A la izquierda hay una línea de los pasos por los cuales Dios salva a Sus elegidos. A la derecha está la línea o cadena por la cual los reprobados descienden a la condenación por sus pecados. En el centro está una línea que representa la obra de Cristo el Mediador en Su humillación y exaltación. Perkins trazó líneas que

conectan la obra de Cristo con cada paso en el orden de la salvación para mostrar que todo está en Él.³⁹

El fundamento de la ejecución decretal: Jesucristo

La predestinación no afecta a nadie separada de la obra de Jesucristo. Sin Cristo, el hombre está sin esperanza totalmente. Cristo es el fundamento de la elección, como lo muestra el centro de la tabla de Perkins. Él fue predestinado para ser el Mediador. Él fue prometido a los elegidos. Es ofrecido por gracia a los elegidos. Finalmente, es aplicado personalmente a sus almas en todos Sus beneficios, naturalezas, oficios y estados.⁴⁰

Esta Cristo-centralidad es lo que pone la tabla teológica de Perkins a parte de la *Tabula* de Beza. La tabla de Perkins es similar a la de Beza al mostrar el siguiente contraste:

- El amor de Dios por Sus elegidos frente a Su odio por los reprobados
- El llamado eficaz frente al llamado ineficaz
- El ablandamiento del corazón frente al endurecimiento del corazón
- La fe frente a la ignorancia

- La justificación y la santificación frente a la impiedad y la corrupción
- La glorificación de los elegidos frente a la condenación de los reprobados

Kendall se equivoca al afirmar que “la contribución de Perkins a la tabla de Beza fue simplemente hacerla más atractiva y comprensible”.⁴¹ El contraste más grande entre las tablas de Beza y de Perkins es el centro del diagrama. La columna central de la tabla de Beza está vacía entre la caída y el juicio final. En contraste, el centro de la tabla de Perkins está llena de la obra de Cristo como el “mediador de los elegidos”. De esta manera, Cristo es central a la predestinación y su resultado en el llamado, justificación, santificación y glorificación de los elegidos.⁴²

El medio de la ejecución decretal: Los pactos

Después de presentar a Cristo como el fundamento de los elegidos, Perkins explico como la predestinación es llevada a cabo a través de los pactos. Aunque esta tabla no muestra esta conexión, una gran parte de su discusión cae bajo encabezados del pacto.⁴³ Perkins enseñó que Dios estableció un pacto de obras con Adán en

el paraíso, estableciendo así un contexto del pacto para la caída.⁴⁴

De manera similar, hizo un pacto de gracia como el contexto para la salvación de los elegidos. En una perspectiva dipleurica (de dos caras) sobre el pacto de gracia, el pacto entre Dios y el hombre implica interacción mutua y voluntaria entre Dios y el hombre. Esta perspectiva es consistente con el énfasis de Perkins en comprender a Cristo para que se abra la puerta para la aplicación de Sus beneficios. A esto, Perkins añadió una perspectiva monopleurica (de una cara) del pacto como un testamento en el cual los pecadores son hechos herederos a través del regalo de la salvación inmerecido y de gracia de parte de Dios en Cristo.

Perkins ofreció esta perspectiva del pacto como una forma de aliviar la tensión entre la soberanía de Dios y la responsabilidad del hombre. Sin el pacto de gracia, el hombre no puede cumplir con las demandas de Dios; mientras que con el, el hombre encuentra su voluntad renovada a través del Espíritu Santo hasta el punto de que es capaz de elegir el arrepentimiento. En el diagrama de Perkins, el hombre se vuelve activo en la “mortificación y la vivificación”, lo cual lleva al “arrepentimiento y la nueva obediencia”. Para Perkins, la conversión es el punto de reconciliación en el cual los aspectos monopleurica y dipleurica de la teología del pacto pueden unirse.

Esto permitió que la vida cristiana se sistematizara y se afirmara como una vasta serie de “casos de conciencia”. También permitió que el pacto se presentara en la forma de un acto voluntario por parte del regenerado en la búsqueda de su seguridad. El caso más grande de conciencia sería “si un hombre es hijo de Dios o no” naturalmente, es decir, si un hombre ha sido salvíficamente traído al pacto de gracia y convertido o no.⁴⁵

Por consiguiente, Perkins pudo decir que aunque la fe y el arrepentimiento son las condiciones del pacto de gracia, el hombre es totalmente incapaz de iniciar o ameritar la relación del pacto a través de alguna bondad u obediencia en sí mismo. Al final, el decreto de la elección y el pacto de gracia se basan en el beneplácito de Dios. Dios elige estar en pacto con el hombre; Dios inicia la relación del pacto; Dios libremente, solo por Su voluntad soberana, trae al hombre al pacto de gracia dándoles las condiciones de fe y arrepentimiento. El decreto, establecimiento y mantenimiento del pacto dependen de la gracia libre de Dios. El hombre no amarra o domestica a Dios por medio del pacto, como lo implicó Perry Miller.⁴⁶ Más bien, Dios se amarra a Sí mismo al hombre en el pacto.

Para Perkins el pacto de gracia de una perspectiva divina es de una sola cara y es iniciado por la gracia. El trato de Dios con Caín y Abel, Isaac e Ismael y Jacob y Esaú son ejemplos de Su rol como el Iniciador divino del pacto. De ellos aprendemos que “cuando Dios recibe cualquier hombre en el pacto de la vida eterna, no procede de alguna dignidad del hombre que Dios llama, sino solo de Su misericordia y beneplácito...En cuanto a la opinión de los que dicen que haber visto de antemano la fe y las buenas obras es la causa que mueve a Dios a escoger a los hombres para salvación, es frívola. Pues la fe y las buenas obras son los frutos y efectos de la elección de Dios”.⁴⁷

Puesto que el pacto de Dios se hace con el hombre, separado de cualquier esfuerzo de su parte, “en este pacto no ofrecemos o prometemos alguna cosa grandiosa a Dios, solo recibimos”. En su manifestación completa, el pacto es el Evangelio mismo y también “el instrumento y por así decirlo, el tubo conductor del Espíritu Santo, para formar y proveer fe al alma: fe por medio de la cual, aquellos que creen, como con mano extendida, se asen de la justicia de Dios”.⁴⁸ Lejos de ser caprichoso, el pacto de Dios asegura al hombre de que se puede contar con Dios en cumplir con gracia la cadena dorada de la salvación en los corazones de los elegidos (Ro.

8:29-30). De esta manera, el pacto de gracia forma al corazón de salvación. Perkins escribió: “Debemos conocer a Dios, no como Él es en Sí mismo, sino como Él se ha revelado a nosotros en el pacto de gracia; y por lo tanto, debemos reconocer al Padre como nuestro Padre, al Hijo como nuestro Redentor, al Espíritu Santo como nuestro consolador y buscar crecer en el conocimiento y la experiencia de esto”.⁴⁹

Sin abandonar la perspectiva calvinista de los decretos eternos de Dios, el énfasis de Perkins en el pacto nos ayuda a enfocarnos en la relación de Dios con el hombre. Al enfocarse en el pacto, Perkins y otros puritanos redujeron el misterio inescrutable de los tratos de Dios a leyes que son de alguna manera comprensibles para nosotros. Vieron, aunque oscuramente a través de un cristal, el movimiento de los consejos secretos de Dios en los pactos revelados y Su interés para con el hombre particularmente en el pacto de gracia. Si bien retuvo el interés de Calvino por la gloria de Dios, Perkins ofreció más énfasis en la conversión del hombre. Como afirma F. Ernest Stoeffler: “Esta reorientación va de la mano con...su interés por los aspectos prácticos del cristianismo, lo cual es típico de todo el puritanismo pietista”.⁵⁰ Esto es particularmente evidente en *Golden Chaine* (Una cadena dorada) de Perkins, de lo

cual la vasta mayoría se devota más a intereses prácticos que a aspectos teóricos de la teología.

Los grados de la ejecución decretal: El llamado, la justificación, la santificación, la glorificación

Según Perkins, Dios muestra “grados de amor” al llevar a cabo la elección en Jesucristo por medio del pacto, es decir, pasos por los cuales Él pone en acción Su amor eterno. Al decir “grados” Perkins no se refiere a que Dios ama a un cristiano más que a otro, sino que Él obra Su salvación en distintos pasos, del pecado a Su gloria.

El llamado eficaz, la primera parte del proceso, representa la gracia salvadora “por medio de la cual un pecador siendo separado del mundo, es recibido en la familia de Dios”.⁵¹ La primera parte del llamado eficaz es que aquellos muertos en pecado escuchen correctamente la Palabra; sus mentes son iluminadas por el Espíritu con la verdad irresistible. La predicación de la Palabra logra dos cosas: “la Ley muestra a un hombre su pecado y el castigo que merece, el cual es muerte eterna” y “el Evangelio, muestra salvación por Cristo Jesús, para los que creen”. Ambos se vuelven tan reales que “los ojos y la mente son iluminados, el corazón y los oídos son

abiertos, para que [el pecador elegido] pueda ver, escuchar y entender la predicación de la palabra de Dios”.⁵²

La segunda parte de este proceso es la ruptura del corazón del pecador. Bajo la predicación de la Palabra, se “hace pedazos, para que pueda recibir la gracia salvadora de Dios que se le ha ofrecido”. Para lograr esto, Dios utiliza cuatro “martillos principales”:

- El conocimiento de la ley de Dios
- El conocimiento del pecado, tanto el original como el real y su castigo debido
- Punzando el corazón con un sentido de la ira de Dios contra el pecado
- Desesperando la habilidad humana para ganar la vida eterna⁵³

El producto final de el llamado eficaz es la fe salvadora, la cual Perkins define como “una facultad milagrosa y sobrenatural del corazón, comprendiendo a Jesucristo siendo aplicado por la operación del Espíritu Santo y recibéndola”.⁵⁴ El acto de recibir a Cristo no es algo que un hombre hace en sus propias fuerzas; más bien, por medio de la fe traída por el Espíritu el elegido recibe la

gracia que Cristo trae, trayendo de esta manera al creyente a la unión con cada aspecto de la obra salvadora de Cristo a través de la fe. Como lo afirma Charles Munson: “Por lo tanto, la fe salva a los elegidos, no porque es una virtud perfecta, sino porque comprende un objeto perfecto, el cual es la obediencia de Cristo. Que la fe sea débil o fuerte no tiene importancia pues la salvación descansa en la misericordia y las promesas de Dios”.⁵⁵ Según Perkins, Dios “acepta las semillas y rudimentos de la fe y el arrepentimiento primero, aunque estas existan en medida, como un grano de mostaza”.⁵⁶

Una vez que un pecador ha sido llamado efectivamente, es justificado. La justificación, como “declaración del amor de Dios”, es el acto “por medio del cual los que creen, son considerados justos delante de Dios, a través de la obediencia de Jesucristo”. El fundamento de la justificación es la obediencia de Cristo, expresada en “Su Pasión en la vida y la muerte, y aunado a ella, Su cumplimiento de la Ley.” Cristo liberta a los elegidos de la deuda doble de cumplir la ley “en cada momento desde nuestro comienzo, tanto en pureza de naturaleza como en pureza de acciones” y de “satisfacer la ruptura de la ley”. Cristo es nuestro fiador en esta deuda y Dios acepta Su obediencia por nosotros, “siendo satisfacción completa”. La justificación consiste en la “remisión de

pecados y la imputación de la justicia de Cristo”.⁵⁷ Toma lugar cuando un pecador es traído por su conciencia ante el trono del juicio de Dios, se declara culpable y huye a Cristo como Su único refugio para absolución.⁵⁸ La justificación es clara y judicialmente, un acto soberano del eterno beneplácito de Dios.

La justificación incluye otros beneficios también. Externamente, ofrece reconciliación, aflicciones que sirven como correcciones en lugar de castigos y la vida eterna. Internamente, ofrece paz, quietud de conciencia, entrada en el favor de Dios, confianza ante el trono de la gracia, un sentido de permanencia del gozo espiritual y una conciencia íntima del amor de Dios.⁵⁹

La santificación, la tercera parte de este proceso, recibió más atención por parte de Perkins que cualquier otra parte. Definió la santificación como la obra “por medio de la cual un Cristiano en su mente, su voluntad y sus afectos es liberado de la esclavitud y la tiranía del pecado y Satanás y es poco a poco capacitado para aprobar lo que es bueno y caminar en ello por el Espíritu de Cristo”.⁶⁰ La santificación tiene dos partes. “Lo primero es la mortificación, cuando el poder del pecado es continuamente debilitado, consumido y disminuido. El segundo es la vivificación, por medio de lo cual la justicia inherente es puesta en ellos

realmente y luego aumenta continuamente”.⁶¹ La santificación incluye un cambio de vida, arrepentimiento y nueva obediencia—en pocas palabras, el campo completo de la “batalla cristiana”.⁶² Todos los beneficios de la salvación que comienzan con la regeneración están unidos con una relación viva con Jesucristo, a quien los creyentes están unidos por el Espíritu Santo.⁶³

Perkins enseñó que así como un fuego sin combustible pronto se apaga, así los hijos de Dios se enfriarán a menos que Dios los caliente con suministros nuevos y diarios de Su gracia.⁶⁴ Victor Priebe afirmar: “La santificación, entonces, depende de una renovación momento por momento mientras el creyente aparta su mirada de sí mismo y de sus obras a la persona y obra de Cristo. La mortificación y la vivificación son evidencia de lo real y de la realidad definitiva—la unión con Cristo sobre la cual depende toda la recepción de la gracia...Es incuestionablemente claro que la santificación es el resultado de la actividad de la gracia divina en el hombre”.⁶⁵

Después de que viene la santificación viene el paso final: la glorificación. Esta parte del amor de Dios es “la transformación perfecta de los santos en la imagen del Hijo de Dios”, afirmó Perkins. La glorificación espera el cumplimiento del Último Juicio,

cuando todos los elegidos disfrutarán “la bienaventuranza...por medio de la cual Dios mismo está en todos Sus elegidos”. Por la gracia soberana los elegidos serán introducidos en la gloria perfecta, una “excelencia maravillosa” que incluye contemplar la gloria y la majestad de Dios, conformándose a Cristo completamente y heredando “los nuevos cielos y la nueva tierra”.⁶⁶

El descenso de los reprobados al infierno

La tabla de Perkins demuestra que desarrolló la reprobación tan cuidadosamente como lo hizo en la elección. En efecto, la cadena oscura de la reprobación desde la perspectiva humana es en realidad una cadena dorada desde la perspectiva de Dios, pues al final, también termina en la gloria de Dios.

La reprobación incluye dos actos. El primer acto es la decisión de Dios de glorificar Su justicia dejando a ciertos hombres por su cuenta. Este acto es absoluto, no se basa en nada en el hombre, sino solo en la voluntad de Dios. El segundo acto es la decisión de Dios de condenar a estos hombres al infierno. Este segundo acto no es absoluto, sino basado en sus pecados. Es el acto del odio justo de Dios contra los pecadores. Por lo tanto, Perkins no enseñó que

Dios condena a los hombres arbitrariamente; nadie va al infierno de no ser que lo merezca por sus pecados.⁶⁷

Perkins vio la reprobación como una lógica simultánea a la elección. Escribió: “Si hubiera un decreto de Dios en el cual Él elige algunos hombres, entonces debe haber otro donde omite a otros y los rechaza”.⁶⁸

Sin embargo, existen dos énfasis entre la reprobación y la elección. En primer lugar, Dios tuvo en Su voluntad el pecado y la condenación de los hombres, pero no con la voluntad de aprobación o acción. La voluntad de Dios en elegir a pecadores consistió en Su deleite en mostrar gracia y en Su intento por obrar gracia en ellos. Pero la voluntad de Dios al reprobar a los pecadores no incluyó deleite alguno en su pecado, ni intento alguno de obrar pecado en ellos. Más bien, le plació no detener su pecado porque se deleitó en la glorificación de Su justicia.⁶⁹ En segundo lugar, al ejecutar la reprobación, Dios no toma en cuenta a los reprobados reteniendo Su gracia especial y sobrenatural de la elección. Perkins incluso habla de Dios permitiendo que los reprobados caigan en pecado. Al usar un lenguaje infralapsariano como “no tomar en cuenta” y “permitiendo”, Perkins muestra nuevamente su tendencia a moverse

de una perspectiva del decreto Dios supralapsariana a un concepto infralapsariano de su ejecución.⁷⁰

Según Perkins, hay dos tipos de reprobados: los que no son llamados y los que son llamados, pero no eficazmente. Los que no son llamados pasan de la “ignorancia y la vanidad de su mente” al “endurecimiento del corazón” a “un sentido reprobado” a “una plenitud de pecado”.⁷¹ Los que son llamados pueden incluso llegar a “rendirse al llamado de Dios”—lo cual podría incluir “una iluminación general, penitencia, fe temporal, un vistazo, [y] celo”—antes de su “recaída” en pecado por “el engaño del pecado, el endurecimiento del corazón, un corazón malvado, un corazón incrédulo, [y] la apostasía”. Al final, el que es llamado ineficazmente también es llevado a la “plenitud de pecado”, para que las dos corrientes de reprobados se conviertan en una antes de la muerte. Para los reprobados, todos los llamados son ineficaces porque ninguno los trae a Cristo. Siendo prisioneros de sus propios pecados, de los cuales el mayor es “un corazón incrédulo”, los reprobados se alistan para el juicio divino y la condenación.⁷²

Entender la gracia del pacto en Cristo y la ira ineludible fuera de la gracia, inevitablemente plantea preguntas tales como: “¿Soy uno de los elegidos favorecidos de Dios? ¿Cómo puedo

aprovecharme de la salvación que trajo Cristo? ¿Cómo puedo estar seguro de que tengo la fe verdadera? Si el reprobado también puede comportarse de formas que parecieran estar motivadas por la gracia, ¿cómo puedo saber si soy un hijo de Dios o no?"⁷³ Estas son preguntas que llevan a las tareas específicas de la predicación.

La predicación: trayendo a los elegidos

Ningún Puritano estaba más interesado en la predicación que William Perkins.⁷⁴ La predicación era honrada por Dios de manera única “en que sirve para juntar a la iglesia y conseguir el número de elegidos” y también “desvía a los lobos de los rebaños del Señor”.⁷⁵ En esencia, la meta de Perkins era ayudar a los predicadores a reconocer su responsabilidad como instrumentos de Dios para revelar y reconocer la elección y el pacto. La predicación balanceada bíblicamente era primordial, pues la Palabra predicada es el poder de Dios para salvación, sin la cual no habría salvación.⁷⁶ Perkins enseñó que la predicación era el “brazo poderoso” por el cual Dios “atrae a Sus elegidos a Su reino y los moldea para toda obediencia santa”.⁷⁷ La Palabra demuestra su poder divino en que “convierte a los hombres y aunque sea rotundamente contraria a la razón y los afectos de los hombres, los conquista”.⁷⁸ Con una perspectiva tan alta de la predicación, Perkins no dudó en afirmar que el sermón era el clímax de la adoración pública.

Munson escribe, “la cadena dorada de Perkins de las causas de la salvación...está unida a los elegidos a través del instrumento de la predicación”.⁷⁹ Como observamos antes, el pacto es el medio

por el cual Dios ejecuta Su decreto.⁸⁰ Perkins escribió: “El pacto de gracia, es aquel por medio del cual Dios libremente promete a Cristo y Sus beneficios y exige del hombre que reciba a Cristo por fe y se arrepienta de sus pecados”.⁸¹ Promete que “hay una remisión completa de pecados preparada para todos aquellos que se arrepienten y creen en Jesucristo, junto con la salvación y la vida eterna”.⁸² Este Evangelio debe ser predicado (Ro. 10:14). Es el “cautivador del alma, por medio del cual el alma obstinada del hombre es mitigada y trasladada de una vida impía y bárbara a la fe y el arrepentimiento cristianos”.⁸³ Por lo tanto, Perkins dijo: “El Evangelio predicado es...el medio ordinario para engendrar la fe”.⁸⁴ Observamos que para Perkins el Evangelio es predicado a todos los hombres sin distinción. Ve a todos los hombres como posibles elegidos y exige una respuesta. Esto explica la exposición detallada del camino de salvación y del trato casi tangencial de la reprobación en la obra de Perkins. *A Golden Chaine* (Una cadena dorada) pide a todos los hombres que busquen en sí mismos señales de la elección, mientras encuentran los medios de gracia.

Puesto que solo Dios conoce a los elegidos, Perkins asumió que todos los que escuchaban un sermón podían ser reunidos en el Evangelio de la gracia potencialmente. De esta manera presionaba

a cada pescador a aceptar el ofrecimiento de salvación de Dios en Cristo. La promesa del Evangelio debe ser ofrecida libremente a cada oyente como una “joya preciosa”, dijo Perkins.⁸⁵

La predicación clara y poderosa de las Escrituras no era simplemente una obra del hombre, sino una intromisión celestial donde habla el Espíritu del Dios que elige.⁸⁶ Perkins dijo: “Y cada profeta es...la voz de Dios...al predicar...Predicar la palabra es profesar en el nombre y capacidad de Cristo, donde los hombres son llamados al estado de gracia y preservados en el mismo (2 Co. 5:19-20).⁸⁷

Conclusión: La piedad escolástica reformada

Perkins se ganó los títulos tanto de “escolástico, alto calvinista” y de “padre del pietismo”.⁸⁸ Su teología afirma la soberanía divina en el decreto de la predestinación del Padre la santificación hecha por Cristo para los elegidos y la obra salvadora del Espíritu. sin embargo, Perkins nunca permitió que la soberanía obstaculizara un énfasis práctico y evangélico en el creyente individual obrando su propia salvación como oyente de la Palabra, seguidor de Cristo y guerrero de la conciencia. La soberanía divina, la piedad individual y el ofrecimiento de salvación del Evangelio siempre están en perspectiva.

El énfasis de Perkins en la sana doctrina y la reforma de las almas influenciaron el puritanismo en los años que le siguieron.⁸⁹ J. I. Packer escribe: “El puritanismo, con su complejo de intereses bíblicos, devocionales, eclesiásticos, de la reforma, polémicos y culturales, maduraron, podría decirse, con Perkins y comenzaron a demostrar característicamente una plenitud de visión espiritual y una madurez de paciencia cristiana que no se había visto antes”.⁹⁰ Los eruditos contemporáneos han llamado a Perkins “el arquitecto principal del puritanismo isabelino”, “el teólogo puritano de los

tiempos de Tudor”, “el escritor puritano más importante”, “el príncipe de los teólogos puritanos”, “el clérigo puritano de los años quietistas”, “el más famoso de los divinos puritanos” y lo han catalogado con Calvino y Beza como el tercero en la “trinidad de ortodoxos”.⁹¹ Fue el primer teólogo en ser publicado en Inglaterra más ampliamente que Calvino y el primer teólogo protestante inglés en tener un impacto importante en las islas británicas, en la Europa continental y en Norteamérica. No es sorprendente que los eruditos puritanos se maravillen de que la obra especial de Perkins halla permanecido inaccesible por tanto tiempo hasta ahora.⁹²

Aunque los teólogos reformados continúan debatiendo el supralapsarianismo contra el infralapsarianismo permanecen unidos en las líneas básicas de la doctrina de la predestinación. Richard Sibbes (1577-1635) escribió que a pesar de donde cayeron en la pregunta lapsariana, todos sus dignos reformados estaban de acuerdo en que,

En primer lugar, había una separación eterna del hombre en el propósito de Dios; en segundo lugar, que el primer decreto de separar al hombre hasta su final es un acto de soberanía sobre Su criatura y totalmente independiente

de cualquier cosa causante en la criatura, especialmente en la reprobación comparativa, como porqué rechazó a Judas y no a Pedro. El pecado conocido de antemano no puede ser la causa, porque eso era común en cuanto a ambos y por lo tanto, no podía ser la causa de la separación. En tercer lugar, todos están de acuerdo en esto, que la condenación es un acto de justicia divina, lo cual supone demérito; y por lo tanto la ejecución del decreto de Dios se basa en el pecado, tanto de naturaleza o de vida, o ambos”.⁹³

Podría objetarse, como lo hizo Erasmo siglos antes, que la predestinación no debería predicarse porque desanimaría a los santos de la seguridad de su salvación y animaría a los impíos a pecar. Zanchi replicó a tales objeciones con el conocimiento de Lutero y Bucer:

- Dios nos enseña la predestinación en Su palabra y no debemos avergonzarnos de Su doctrina, sino proclamarla con reverencia y confianza en Su sabiduría.

- Esta doctrina humilla nuestro orgullo y magnifica la gracia de Dios, pues nos muestra que no podemos hacer nada para salvarnos a nosotros mismos—solo Dios salva a los pecadores.
- La fe por naturaleza recibe doctrinas de Dios que no se pueden ver y comprender completamente por medio del razonamiento humano.
- La elección consuela y sostienen a los santos con el amor inmutable de Dios por ellos cuando Satanás ataca con dudas y acusaciones.
- La predestinación revela la gloria infinita y la soberanía del Dios eterno e inmutable para que lo conozcamos y lo adoremos.
- Esta doctrina nos trae una visión activa del amor especial de Dios por Su pueblo en Jesucristo, lo cual es el gozo de Su pueblo y el combustible de su amor por Él.
- La predestinación mueve al pueblo de Dios a una vida diligente de santidad.⁹⁴

La teología de la predestinación de Perkins no lo hizo frío e insensible al tratar con pecadores y santos que necesitaban un

Salvador. Más bien, su teología cálida y bíblica estableció el tono de la literatura de la “divinidad práctica” que se derramaría de las imprentas del siglo diecisiete. Inspiró generaciones de predicadores a que llamaran a los hombres a volverse del pecado a un Salvador amoroso y que lo siguieran a través de pruebas a la gloria.

¹ William Perkins, *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (Londres: John Legatt, 1612–1613), 1:723 (hereafter, *Works*). Este capítulo es una versión revisada y resumida de Joel R. Beeke, “William Perkins on Predestination, Preaching, and Conversion,” en *The Practical Calvinist: An Introduction to the Presbyterian and Reformed Heritage, in Honor of D. Clair Davis*, ed. Peter A. Lillback (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2002), 183–213.

² Iain Murray, “The Puritans and the Doctrine of Election,” en *Puritan Papers, Volume One, 1956–1959*, ed. D. Martyn Lloyd-Jones (Phillipsburg, N. J.: P&R, 2000), 5. Ver Girolamo Zanchi, *The Doctrine of Absolute Predestination* (Perth: R. Morison Jr., 1793), chap. 5.

³ Dewey D. Wallace Jr., *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525–1695* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 43–44.

⁴ Las disertaciones y tesis que contribuyen a la comprensión de la teología de Perkins incluyen Ian Breward, “The Life and Theology of William Perkins” (PhD diss., University of Manchester, 1963); William H. Chalker, “Calvin and Some Seventeenth Century English Calvinists” (PhD diss., Duke University, 1961); Lionel Greve, “Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin, William Perkins, and John Wesley: An Examination of the Origin and Nature of Pietism” (PhD diss., Hartford Seminary Foundation, 1976); Robert W. A. Letham, “Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort,” 2 vols. (PhD diss., University of Aberdeen, 1979); R. David Lightfoot, “William Perkins’ View of Sanctification” (ThM thesis, Dallas Theological Seminary, 1984); Donald Keith McKim, *Ramism in William Perkins’s Theology* (New York: Peter Lang, 1987); C. C. Markham, “William Perkins’

Understanding of the Function of Conscience" (PhD diss., Vanderbilt University, 1967); Richard Alfred Muller, "Predestination and Christology in Sixteenth-Century Reformed Theology" (PhD diss., Duke University, 1976); Charles Robert Munson, "William Perkins: Theologian of Transition" (PhD diss., Case Western Reserve, 1971); Willem Jan Op 't Hof, *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1598–1622* (Rotterdam: Lindenberg, 1987); Joseph A. Pipa Jr., "William Perkins and the Development of Puritan Preaching" (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1985); Victor L. Priebe, "The Covenant Theology of William Perkins" (PhD diss., Drew University, 1967); Mark R. Shaw, "The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins" (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1981); Paul R. Schaefer Jr., *The Spiritual Brotherhood on the Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from William Perkins to Thomas Shepard* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011); Rosemary Sisson, "William Perkins" (MA thesis, University of Cambridge, 1952); C. J. Sommerville, "Conversion, Sacrament and Assurance in the Puritan Covenant of Grace to 1650" (MA thesis, University of Kansas, 1963); Young Jae Timothy Song, *Theology and Piety in the Reformed Federal Thought of William Perkins and John Preston* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1998); Lynn Baird Tipson Jr., "The Development of a Puritan Understanding of Conversion" (PhD diss., Yale University, 1972); J. R. Tufft, "William Perkins, 1558–1602" (PhD diss., Edimburgo, 1952); Jan Jacobus van Baarsel, *William Perkins: eene bijdrage tot de Kennis der religieuse ontwikkeling in Engeland ten tijde, van Koningin Elisabeth* ('s-Gravenhage: H. P. De Swart & Zoon, 1912); William G. Wilcox, "New England Covenant Theology: Its Precursors and Early American Exponents" (PhD diss., Duke University, 1959); James Eugene Williams Jr., "An Evaluation of William Perkins' Doctrine of Predestination in the Light of John Calvin's Writings" (ThM thesis, Dallas Theological Seminary, 1986); Andrew Alexander Woolsey, "Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly" (PhD diss., University of Glasgow, 1988).

⁵ Los críticos de Perkins—tanto los positivos como los negativos—están de acuerdo en que proveyó un enlace importante entre Beza y la Confesión de Fe de Westminster en cuanto al pensamiento reformado. Entre los que ven esa unión mayormente como negativa están incluidos M. M. Knappen (*Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* [Chicago: University of Chicago Press, 1939], 374–776); Perry Miller (*Errand into the Wilderness* [Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1978]); Karl Barth (*Church Dogmatics*, III/4 [Edimburgo: T. & T. Clark, 1961], 8); Chalker, "Calvin and Some

Seventeenth Century English Calvinists”; Basil Hall (“Calvin against the Calvinists,” in John Calvin, ed. G. E. Duffield [Appleford, Inglaterra: Sutton Courtney Press, 1966], 19–37); Robert T. Kendall (*Calvin and English Calvinism to 1649* [Oxford: Oxford University Press, 1979]; “Living the Christian Life in the Teaching of William Perkins and His Followers,” en *Living the Christian Life* [Londres: Westminster Conference, 1974]; “John Cotton—First English Calvinist?,” en *The Puritan Experiment in the New World* [Londres: Westminster Conference, 1976]; “The Puritan Modification of Calvin’s Theology,” en *John Calvin: His Influence in the Western World*, ed. W. Stanford Reid [Grand Rapids: Zondervan, 1982], 199–214). Entre los eruditos que han reaccionado positivamente a Perkins están incluidos F. Ernest Stoeffler (*The Rise of Evangelical Pietism* [Leiden: Brill, 1965]); Ian Breward (“William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry,” en *Faith and a Good Conscience* [Londres: Puritan and Reformed Studies Conference, 1962]; “The Significance of William Perkins,” *Journal of Religious History* 4, no. 2 [1966]: 113–128; “William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry,” *The Evangelist Quarterly* 40 [1968]: 16–22); Richard Muller (“Perkins’ A Golden Chaine: Predestinarian System or Schematized *Ordo Salutis*?,” *Sixteenth Century Journal* 9, no. 1 [1978]: 69–81); “Covenant and Conscience in English Reformed Theology,” *Westminster Theological Journal* 42 [1980]: 308–334; *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* [Grand Rapids: Baker, 1988]); Mark R. Shaw (“Drama in the Meeting House: The Concept of Conversion in the Theology of William Perkins,” 45 (1983): 41–72; “William Perkins and the New Pelagians: Another Look at the Cambridge Predestination Controversy of the 1590s,” *Westminster Theological Journal* 58 [1996]: 267–302); Joel R. Beeke (*The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* [Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999]); Greve, Markham, Munson, Op’t Hof, Pipa, Priebe, Schaefer, Sommerville, Song, van Baarsel, and Woolsey, como se señaló en la nota al pie de página 4. Ver Shaw, “The Marrow of Practical Divinity,” 4–29 para un resumen de interpretaciones del pensamiento de Perkins.

⁶ M. M. Knappen, *Tudor Puritanism*, 374–376; Ian Breward, ed., introducción a *The Work of William Perkins*, vol. 3 de The Courtenay Library of Reformation Classics (Abingdon, England: Sutton Courtenay, 1970), 86.

⁷ Breward, introducción a *Work of Perkins*, xi.

⁸ Muller, "Perkins' A Golden Chaine," 69–71, 79–81.

⁹ El término *experiential* viene de *experimentum*, que quiere decir "prueba" y se deriva del verbo *experior*, conocer por experiencia, lo cual a su vez lleva a "experiential", que quiere decir conocimiento obtenido por medio de experimento. Calvino uso los términos *experiential* y *experimental* de manera intercambiable, puesto que ambas palabras indicaban la necesidad de medir el conocimiento experimentado por los matices de las Escrituras. Ver los capítulos 42 y 43 sobre la predicación puritana, que procura explicar la verdad en términos bíblicos como deben ir los asuntos, como son y cuál debería ser la meta de la vida cristiana. cf. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, 8–9; Joel R. Beeke, "The Lasting Power of Reformed Experiential Preaching," en *Feed My Sheep: A Passionate Plea for Preaching*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002), 94–128; *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism* (Orlando, Fla.: Reformation Trust 2008), 255–274.

¹⁰ Para una lista de los escritos de Perkins, ver Munson, "William Perkins: Theologian of Transition," 231–234; McKim, *Ramism in William Perkins*, 335–337.

¹¹ Breward, *Work of Perkins*, 175–176. cf. Michael T. Malone, "The Doctrine of Predestination in the Thought of William Perkins and Richard Hooker," *Anglican Theological Review* 52 (1970): 103–117.

¹² Irvonwy Morgan, *Puritan Spirituality: Illustrated from the Life and Times of the Rev. Dr. John Preston* (Londres: Epworth, 1973), 25.

¹³ Ver Joel R. Beeke, "Did Beza's Supralapsarianism Spoil Calvin's Theology?," *Reformed Theological Journal* 13 (Nov. 1997): 58–60; William Hastie, *The Theology of the Reformed Church* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904); Klaas Dijk, *De Strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland* (Kampen: Kok, 1912).

¹⁴ W. Stanford Reid, ed. *John Calvin: His Influence in the Western World* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 206–207; Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 30–31, 76; Otto Grundler, "Thomism and Calvinism in the Theology of Girolamo Zanchi" (PhD diss., Princeton Theological Seminary, 1960), 123; Wallace, *Puritans and Predestination*, 59; Lyle D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus* (Grand Rapids: Baker, 1996), 176–181. cf. C. M. Dent, *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 98–102.

- ¹⁵ William Perkins, *A Golden Chaine, or, The Description of Theologie, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation*, en *Works*, 1:13.
- ¹⁶ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:15.
- ¹⁷ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:15.
- ¹⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:16.
- ¹⁹ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:24.
- ²⁰ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:106.
- ²¹ Los teólogos del siglo diecisiete también hicieron la acusación de que la predestinación supra-lapsariana subordina a Cristo al decreto, disminuyéndolo a un simple “portador de la salvación”—que no juega un papel activo puesto que el decreto de la predestinación es hecho antes de la gracia—. J. K. S. Reid, “The Office of Christ in Predestination,” *Scottish Journal of Theology* 1 (1948): 5–19, 166–183; James Daane, *The Freedom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), chap. 7.
- ²² Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:15.
- ²³ Breward, *Work of Perkins*, 197–198.
- ²⁴ William Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination, and of the Largenesse of Gods Grace*, en *Works*, 2:619.
- ²⁵ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:619.
- ²⁶ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:607.
- ²⁷ William Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creed of the Apostles*, en *Works*, 1:160; cf. 1:16; 2:611.
- ²⁸ Munson, “William Perkins: Theologian of Transition,” 79.
- ²⁹ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:621.
- ³⁰ G. C. Berkouwer, *Divine Election*, trad. Hugo Bekker (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 143.
- ³¹ Breward, *Work of Perkins*, 197–98.
- ³² Perkins, *Creed of the Apostles*, en *Works*, 1:282.
- ³³ Perkins, *Creed of the Apostles*, en *Works*, 1:283.
- ³⁴ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:608.
- ³⁵ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:607.

- ³⁶ Breward, introducción a *Work of Perkins*, 85–86.
- ³⁷ Muller, “Perkins’ A Golden Chaine,” 71, 76.
- ³⁸ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:9.
- ³⁹ Ver el diagrama de Perkins en *Golden Chaine*, en *Works*, 1:11. Para una exposición del diagrama de Perkins ver Cornelis Graafland, *Van Calvijn tot Barth: Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme* (’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1987), 72–84. Tanto el diagrama como el de Perkins fueron recientemente reproducidos en Lillback, ed., *The Practical Calvinist*, 580–583. El diagrama de Perkins también puede encontrarse en Breward, *Work of Perkins*, 169.
- ⁴⁰ cf. Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:608.
- ⁴¹ Reid, *John Calvin*, 204–205.
- ⁴² Muller, “Perkins’ A Golden Chaine,” 76–77.
- ⁴³ Shaw, “The Marrow of Practical Divinity,” 124. Shaw concluye que “el trasfondo del pacto de gracia de Perkins era la elección en Cristo como su causa material”.
- ⁴⁴ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:32.
- ⁴⁵ Muller, “Covenant and Conscience,” 310–11.
- ⁴⁶ Miller, *Errand into the Wilderness*, 48–98.
- ⁴⁷ Perkins, *Creed of the Apostles*, en *Works*, 1:279, 281.
- ⁴⁸ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:70.
- ⁴⁹ William Perkins, *A Commentarie or Exposition upon the Five First Chapters of the Epistle to the Galatians*, en *Works*, 2:258.
- ⁵⁰ Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 55.
- ⁵¹ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:77.
- ⁵² Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:78.
- ⁵³ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:79.
- ⁵⁴ Perkins, *Golden Chaine*, in *Works*, 1:79.
- ⁵⁵ Munson, “William Perkins: Theologian of Transition,” 100.
- ⁵⁶ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:79–80.
- ⁵⁷ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:81–82.
- ⁵⁸ Perkins, *Galatians*, en *Works*, 2:204.

- ⁵⁹ William Perkins, *A Treatise Tending unto a Declaration, Whether a Man Be in the Estate of Damnation, or in the Estate of Grace*, en *Works*, 1:368.
- ⁶⁰ Perkins, *Whether a Man*, en *Works*, 1:370.
- ⁶¹ Perkins, *Whether a Man*, en *Works*, 1:370.
- ⁶² Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:85.
- ⁶³ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:83; *Whether a Man*, 1:370.
- ⁶⁴ Thomas F. Merrill, ed., *William Perkins, 1558–1602, English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry: “A Discourse of Conscience”* uy “the Whole Treatise of Cases of Conscience” (Nieuwkoop, the Netherlands: B. DeGraaf, 1966), 103.
- ⁶⁵ Priebe, “Covenant Theology of Perkins,” 141.
- ⁶⁶ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:92, 94.
- ⁶⁷ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:105; *Galatians*, 2:612.
- ⁶⁸ Perkins, *Creed of the Apostles*, en *Works*, 1:287.
- ⁶⁹ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:613–614.
- ⁷⁰ Perkins, *Manner and Order of Predestination*, en *Works*, 2:611–618; Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 80.
- ⁷¹ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:107.
- ⁷² Ver el diagrama en Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:11.
- ⁷³ Chalker, “Calvin and Some Seventeenth Century Calvinists,” 91.
- ⁷⁴ See Perkins, *The Arte of Propheying, or, A Treatise Concerning the Sacred and Only True Manner and Method of Preaching*, en *Works*, 2:645ff.
- ⁷⁵ Perkins, *Arte of Propheying*, en *Works*, 2:645.
- ⁷⁶ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:83.
- ⁷⁷ Citado en Munson, “William Perkins: Theologian of Transition,” 197.
- ⁷⁸ Perkins, *Arte of Propheying*, en *Works*, 2:650.
- ⁷⁹ Munson, “William Perkins: Theologian of Transition,” 183.
- ⁸⁰ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:31.
- ⁸¹ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:70.
- ⁸² Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:70.

- ⁸³ Perkins, *Arte of Propheying*, en *Works*, 2:645.
- ⁸⁴ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:71.
- ⁸⁵ Breward, *Work of Perkins*, 300.
- ⁸⁶ Perkins, *Arte of Propheying*, en *Works*, 2:670; William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York: Columbia University Press, 1938), 130–131.
- ⁸⁷ Perkins, *Arte of Propheying*, en *Works*, 2:646.
- ⁸⁸ Heinrich Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche namentlich in der Niederlande* (Leiden: Brill, 1879), 24–26.
- ⁸⁹ Richard Muller, “William Perkins and the Protestant Exegetical Tradition: Interpretation, Style, and Method,” en William Perkins, *A Commentary on Hebrews 11*, ed. John H. Augustine (New York: Pilgrim Press, 1991), 72.
- ⁹⁰ J. I. Packer, “An Anglican to Remember—William Perkins: Puritan Popularizer” (Londres: St. Antholin’s Lectureship Charity Lecture, 1996), 4.
- ⁹¹ John Eusden, *Puritans, Lawyers, and Politics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958), 11; Knappen, *Tudor Puritanism*, 375; Haller, *Rise of Puritanism*, 91; Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Londres: Jonathan Cape), 125; Paul Seaver, *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560–1662* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1970), 114; Christopher Hill, *God’s Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (New York: Harper & Row, 1970), 38; Packer, “An Anglican to Remember,” 1.
- ⁹² Louis Wright, “William Perkins: Elizabethan Apostle of ‘Practical Divinity,’” *Huntington Library Quarterly* 3, no. 2 (1940): 171; George L. Mosse, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), 48.
- ⁹³ Richard Sibbes, prefacio a *An Entire Commentary upon the Whole Epistle of St. Paul to the Ephesians*, by Paul Baynes (Edimburgo: James Nichol, 1866), 2.
- ⁹⁴ Girolamo Zanchi, *The Doctrine of Absolute Predestination* (Perth: R. Morison Jr., 1793), 97–107.

Capítulo 8

Thomas Goodwin y Johannes Maccovius sobre la justificación desde la eternidad

Yo no soy ni era de ese juicio; aunque, como pudiera explicarse, conozco a hombres mejores, más sabios y cultos que yo, que lo han sido y lo son.

— JOHN OWEN¹

Desde la reforma en el siglo dieciséis se ha planteado la pregunta sobre si ciertos teólogos reformados ortodoxos creían que la justificación, como acto de Dios, se cumplió en la eternidad y no al momento. Pudiera ser más preciso hablar de la “justificación en (o

desde) la eternidad” en lugar de la “justificación eterna”, puesto que la discusión gira en torno al momento o el tiempo de la justificación en lugar de su duración, aunque el término “justificación eterna” también será usado en este capítulo. La idea de la justificación desde la eternidad causó un debate tormentoso entre los teólogos reformados, particularmente porque percibían implicaciones antinominianas en la doctrina.² Al igual que con muchas doctrinas, se puede apreciar una variedad de posiciones en cuanto a la justificación desde la eternidad por parte de varios teólogos reformados. Sin embargo, lamentablemente solo ha habido un tratamiento superficial de esta doctrina en la literatura secundaria y no hay un consenso real en la ortodoxia o la falta de ella, en las diferentes posiciones.

Carl Trueman ha identificado correctamente el papel de la justificación eterna en las tradiciones de habla inglesa y holandesa y observa que la justificación eterna “era la idea de que los elegidos no solo fueron elegidos en la eternidad, sino también justificados en la eternidad”.³ Según este punto de vista, “la fe se convirtió en el reconocimiento de nuestro previo estatus eterno delante de Dios y de ninguna manera, constituyente o de otra manera, parte de esa justificación”.⁴ Trueman hace una conexión entre esta doctrina y su

papel en la teología antinominiana, tales como la de Tobias Crisp (1600-1643).⁵ Sin embargo, Trueman también sugiere que esta doctrina “encontró apoyo entre los ortodoxos más tradicionales, tales como Thomas Goodwin”(1600–1679). Además de Goodwin, el teólogo escolástico holandés, Johannes Maccovius (1588-1644), también ha sido descrito en la literatura secundaria como uno de los defensores más prominentes de la justificación desde la eternidad.⁶

Sin embargo, pudiéramos pensar: ¿Sostenía Tobias Crisp la doctrina de la justificación desde la eternidad, como lo sugiere Trueman? En segundo lugar, ¿cuál es la relación entre el antinomianismo y la justificación eterna? En tercer lugar, ¿cuál es exactamente la perspectiva de los teólogos “ortodoxos más tradicionales” Goodwin y Maccovius? En cuanto a la primera pregunta, resulta que Crisp no sostenía la justificación eterna. Su perspectiva era que los elegidos fueron justificados en el momento en el que Cristo murió en la cruz. Dios en efecto decretó desde la eternidad que justificaría a los elegidos, pero la absolución tomó lugar en el calvario.⁷ Así que, claramente, el antinominiano mejor conocido no sostenía la perspectiva de la justificación eterna, lo cual lleva a la segunda pregunta.

Afirmar la justificación desde la eternidad se ha relacionado estrechamente con el antinomianismo por mucho tiempo.⁸ Chad van Dixhoorn sostiene que “la idea de una justificación eterna es el punto de partida intelectual de una cantidad de principios claves del antinomianismo”.⁹ Por consiguiente, muchos han criticado a los defensores de la justificación eterna. Paul Lim observa que Richard Baxter (1615-1691) se refiere a la justificación antes de la fe y desde la eternidad como “el ‘pilar del antinomianismo’ y acusó a John Owen (1616–1683), Maccovius y a otros de propagar esta doctrina”.¹⁰ John Flavel (1628-1691) observa esta doctrina en su refutación del antinomianismo: “El antinominiano, en efecto, hace que nuestra justificación sea nada más que la manifestación o declaración de nuestra Justificación desde la Eternidad”.¹¹ Flavel continua diciendo que este error hace que la justificación sea un acto inmanente y eterno de Dios: “Y [los antinominianos] afirman que los elegidos fueron justificados al momento de la muerte de Cristo. El Dr. [Tobias] Crisp concuerda con esto”.¹² Flavel reconoce que Crisp no sostenía la justificación eterna y de esta manera distingue correctamente ambas preguntas: En primer lugar, ¿toma lugar la justificación en la eternidad? En segundo lugar, ¿cuál es el orden lógico entre la fe y la justificación; ¿es decir, la justificación

precede a la fe? Curt Daniel cita el vocabulario provocativo de Crisp: “Primero es justificado antes de creer, luego cree que es justificado”, lo cual le hace atribuir a Crisp la posición de la justificación desde la eternidad.¹³ Sin embargo, esta última disputa es falsa, como lo admitió Flavel. Trueman observó correctamente que la comprensión de Crisp de la justificación es “de alguna manera más sofisticada que la caracterización baldía implicada por el término ‘justificación eterna’”.¹⁴ Sin embargo, este capítulo no tratará con Crisp, sino con Thomas Goodwin y Johannes Maccovius, dos teólogos “ortodoxos más tradicionales” a quienes se les atribuye la doctrina de la justificación desde la eternidad. El ejemplo de Crisp deja claro que es necesaria la investigación cuidadosa y como se demostrará, ni Goodwin ni Maccovius sostenían esta doctrina.

Distinguir estas dos preguntas—si la justificación toma lugar en la eternidad o no y que orden lógico existe entre la fe y la justificación—proporciona una pista útil. Si la justificación es desde la eternidad, entonces la justificación precede a la fe. Pero no todos los que sostienen que la justificación precede a la fe están de acuerdo con la justificación eterna. Cómo se aclarará más adelante, la confusión entre estas dos preguntas es una causa común de la malinterpretación.

Goodwin sobre la justificación eterna

La doctrina de la salvación de Goodwin tiene una cantidad de distinciones básicas que se deben mantener en perspectiva. Se refiere a los “tres tipos de obras por medio de las cuales la salvación es completada y lograda”.¹⁵ Estas obras son:

1. *Inmanentes* en Dios hacia nosotros, mientras Su *amor eterno* puesto y pasando sobre nosotros, a partir del cual nos elige y designa esto y todas las bendiciones para nosotros;
2. *Transitorias*, hecho en Cristo por nosotros; en todo lo que Él hizo o sufrió representándonos y en nuestro lugar;
3. *Aplicatorias*, traídas en y sobre nosotros, dotándonos de todas las bendiciones por el Espíritu; como el llamamiento, la justificación, la santificación, la glorificación.¹⁶

En otra parte, Goodwin hace una distinción ente lo que se dice que Dios hace “en Cristo” y lo que Él hace “a través de Cristo”.¹⁷ Estar reconciliados “en Cristo” tiene una referencia a los actos inmanentes de Dios hacia Su pueblo. Son las bendiciones salvíficas

de los elegidos recibidos en Cristo cuando no tenían subsistencia, sino en Él. Sin embargo, “a través de Cristo” se refiere a “la realización” de los actos inmanentes de Dios y a la aplicación de la obra de Cristo a Su pueblo.¹⁸ Las palabras “a través de Cristo” tienen una referencia a las obras tanto transitorias (es decir, Su sufrimiento y muerte mediadores) y aplicatorias (es decir, la aplicación de los beneficios de la mediación de Cristo al creyente por parte del Espíritu). Estas diferentes distinciones son vitales para entender apropiadamente la doctrina de Goodwin de la justificación. Es importante observar que los actos inmanentes toman lugar en la eternidad; las obras transitorias en este contexto tienen una referencia a las obras de impetración,¹⁹ hechas al mismo tiempo; y los actos aplicatorios de Dios, los cuales son experimentados existencialmente, completan el proceso de la redención.

Para Goodwin es axiomático que existen tres etapas en la justificación (*tria momenta*). Mientras que la justificación en su aplicación es un acto individual (*actus individuus*), existen “tres pasos y etapas de Dios”.²⁰ Sin embargo, solo la tercera etapa puede llamarse justificación apropiadamente; lo que precede a la etapa tres no. Por medio de estos dos primeros progresos o etapas, Dios da derecho a Sus elegidos para completar su liberación de las

penalidades del pecado. La primera etapa es hacer el pacto de redención (*pactum salutis*) en la eternidad: “El primer paso o progreso fue la creación del primer pacto haciendo y dando inicio al acuerdo desde toda la eternidad... Consiguientemente fuimos justificados al ser elegidos, aunque no en nuestras personas, sino en nuestra cabeza, pues Él tenía nuestras personas dadas a Él y luego obtuvimos un ser y un interés en Él”.²¹ Este estado tiene referencia a los actos inmanentes de Dios, los actos internos de Dios donde Él eligió a Su pueblo en Cristo (Ef. 1:3) y los predestinó a la vida eterna. De esta manera, Goodwin nota que Pablo habla en tiempo pasado en Romanos 8:30 acerca de la bendición del llamado, la justificación y la glorificación. En este contexto, estas bendiciones redentoras existieron solo para nosotros en Cristo como cabeza federal de Su pueblo. Por consiguiente, hubo una “donación y un recibimiento de todos estos por nosotros...por la virtud de un Pacto hecho con Cristo”.²² Por causa de los términos del pacto de redención, es decir, que Cristo ha sido designado en la eternidad como el fiador de Su pueblo, los elegidos están “en este sentido, justificados desde la eternidad”.²³ Pero esto debe entenderse solo en un sentido altamente calificado. Por consiguiente, la designación

eterna de Cristo como fijador de Su pueblo representa una condición necesaria para la justificación, pero no una condición suficiente.

La segunda etapa en la justificación tiene una referencia a las obras transitorias de Cristo, el “pago y la obra de Cristo en Su resurrección”.²⁴ Puesto que Cristo murió y se levantó como una persona pública, Dios “realizó un acto de justificación hacia Él y nosotros en Él”.²⁵ Su resurrección no solo fue Su propia justificación (1 Tim. 3:16), sino la justificación de los que estaban “en Él” (Ef. 1:3-11) antes de la fundación del mundo. Cuando Pablo describe la justificación de Cristo, no habla de Cristo considerado en Sí mismo de manera abstracta, sino como cabeza federal o representante de Su pueblo. De esta manera, la justificación de los elegidos es atribuida más específicamente a la resurrección de Cristo.²⁶ Esta etapa, lo que se hizo por la salvación del pueblo de Cristo que no había nacido, los afecta solo si existían en su cabeza, según la elección del Padre. Sin embargo, ninguno de estos actos justifica a los elegidos apropiadamente: “aunque nos afectan y son *hacia nosotros*, no son actos de Dios *sobre nosotros*, siendo realizados hacia nosotros, no como si existieran realmente en nosotros, sino solo como si existieran en nuestra Cabeza, quien hizo el pacto por nosotros y nos representó: así que aunque por estos actos somos

establecidos en un derecho a la justificación, no tenemos el beneficio y la posesión de ese estado sin un acto más sobre nosotros”.²⁷

Significativamente, en la exposición de Goodwin sobre el estado final en la justificación, él apoya la perspectiva, contra los antinominianos, de que los elegidos poseen el derecho a la justificación en sus propias personas solo cuando son capacitados por el Espíritu para ejercer la fe salvadora. Esta etapa o acto de Dios, es la realización y logro de las etapas anteriores; aquí la justificación toma lugar apropiadamente. Un cambio que autores de la Declaración de Saboya hicieron a la Confesión de Fe de Westminster refleja la dinámica de la posición de Goodwin en este punto, aunque se debe tener cuidado de no leer mucho en el cambio, porque Owen claramente procuro distanciarse de cualquier forma de justificación desde la eternidad. El capítulo 11.4 de la Confesión de Fe de Westminster dice: “Desde la eternidad, Dios decreto justificar a todos los elegidos; y en el cumplimiento del tiempo, Cristo murió por sus pecados, y resucito para su justificación. Sin embargo, ellos no son justificados sino hasta que Cristo les es realmente aplicado, por el Espíritu Santo, en el debido tiempo”. La confesión rechaza una forma de justificación eterna que

convertiría la fe existencial en la simple realización o manifestación de lo que ya es verdad. Sin embargo, la Declaración de Saboya añade un adverbio importante a esta afirmación, haciendo que se lea de la siguiente manera: “Desde la eternidad, Dios decreto justificar a todos los elegidos; y en el cumplimiento del tiempo, Cristo murió por sus pecados, y resucito para su justificación. Sin embargo, ellos no son justificados *personalmente*, sino hasta que Cristo les es realmente aplicado, por el Espíritu Santo, en el debido tiempo” (11.4 énfasis añadido). Al añadir “personalmente” a 11.4, los congregacionalistas, sin duda influenciados por Goodwin, continuaron rechazando la justificación desde la eternidad, pero dejaron abierta la posibilidad de que Goodwin sostuviera que los elegidos son justificados eternamente en su Cabeza, aunque no personalmente. Cualquiera que sea el caso, en este sentido este cambio distanció más a los congregacionalistas del antinomianismo.

Para Goodwin, los elegidos permanecen bajo la ira de Dios hasta que creen (Ef. 2:3). Goodwin hace una distinción entre justificación “en la corte de Dios” (*in foro Dei*) y la justificación “en la corte de la conciencia propia” (*in foro conscientiae*), pero esto no tiene que ver con la distinción entre las etapas 1 y 3 de la justificación, sino con el hecho de que lo que es verdad en el juicio

de Dios se convertirá en verdad en nuestra conciencia. Si Dios absuelve al pecador, la conciencia se absolverá en Su sentencia. Goodwin afirma explícitamente que la fe no es solo el instrumento de justificación en nuestra conciencia, sino también en la corte o tribunal de Dios. Él añade: “Dios juzga y pronuncia a Sus elegidos impíos e injustificados, hasta que creen”.²⁸

Al argumentar de esta manera Goodwin se distancia de la doctrina antinominiana de la justificación eterna. Añade: “Toma el antinomianismo como lo haces llamar. Todas esas verdades gloriosas del Evangelio, que el Hombre es justificado desde la Eternidad, si y glorificado desde toda la Eternidad también... el hombre se aferra a todas estas verdades, mientras que otras verdades deben unirse a ellos. *Antes de creer el hombre está injustificado*, por lo tanto, es declarado justo por fe; y es hijo de ira hasta que cree”.²⁹

Así que Goodwin afirma contra los Antinominianos que la fe marca la transición de la ira a la gracia. En otra parte, sostiene explícitamente que, según la Palabra de Dios, el hombre permanece injustificado hasta que ejercita la fe. Sin embargo, “según a aquellos Pasajes secretos sobre Su voluntad secreta negociados con Cristo y de los cuales [solo] Él sabe, ellos están justificados para Él”.³⁰ En las

dos primeras etapas, los elegidos son justificados en Cristo como su cabeza federal, pero no personalmente. Poseen la justificación y todas las otras bendiciones de la redención solo hasta que ejercen la fe, en el contexto de desplegar la historia de la redención. Goodwin llama a esto: “el acto real y verdadero de la justificación”.³¹ Insistiendo en esta distinción, Goodwin se refiere a el “gran error” de los que sostienen que la fe es “Evidencia y Aprensión particular de que Dios ya nos tiene justificados tanto desde la eternidad como en Cristo llevando nuestros pecados”.³² Cuando las Escrituras hablan de la justificación por fe, no se refiere a la primera ni la segunda etapa, sino a la tercera: “En nuestras propias personas somos hechos autores y gozamos de ella, lo cual es realizado en aquel instante cuando creemos por primera vez; lo cual es un acto de realización y logros de lo anterior y es aquella famosa y grandiosa justificación por fe de las cuales nos enseñan tanto las Escrituras y casi es todo lo que mencionan”.³³

Infiriendo así, al igual que Trueman, que es erróneo decir que Goodwin se aferró a la forma de justificación eterna que plantea que la fe es una comprensión de una justificación personal que ya ha tomado lugar.³⁴ El deseo auto-consciente de Goodwin de distanciarse a sí mismo de la comprensión antinominiana de la

justificación eterna se relaciona principalmente a su perspectiva del orden lógico entre la fe y la justificación y no a si la justificación toma lugar en la eternidad. Además, añade que si bien la fe da a los hombres conocimiento de su justificación eterna en Cristo como su cabeza, solo la fe efectúa su transferencia “de un estado de pecado e ira, a un estado de justicia y favor...y esto según las reglas de la voluntad revelada de Dios”.³⁵ Sin duda, la evidencia muestra que Goodwin rechazó la versión antinominiana de la justificación eterna, incluso si se aferraba a una comprensión de la justificación con un aspecto o dimensión eterna.³⁶

Las tres etapas de la justificación de Goodwin tienen una correlación importante con su doctrina de la unión con Cristo, una doctrina que jugó un papel importante en la soteriología de los ortodoxos reformados. Los ortodoxos reformados del siglo diecisiete sostuvieron que la meta del pacto de gracia es traer a los pecadores a la unión con Cristo. La unión con Cristo jugó un papel especialmente significativo en la teología de Owen y Goodwin. Por ejemplo, Owen sostiene que la unión con Cristo es el “principio y la medida de todos los gozos y expectativas espirituales”.³⁷ Así que, en cuanto a la justificación, la unión con Cristo es la “base de la *imputación* de Su justicia a [los creyentes]”.³⁸ Goodwin de la misma

forma sostiene que la unión con Cristo es la “constitución fundamental de un Cristiano”.³⁹ En efecto, la unión con Cristo es el medio por el cual los cristianos reciben todas las bendiciones espirituales, las cuales incluyen tanto la justificación como la santificación. De esta manera, Goodwin sugiere que “todos los actos de Dios justificándonos dependen de la unión con Cristo”.⁴⁰ Además, a través de la unión con Cristo, los elegidos reciben “la perfecta Santidad de Su naturaleza, a quien estamos unidos, para que seamos partícipes de los privilegios del pacto de gracia”.⁴¹ El concepto de la unión con Cristo, entonces, parece ocupar una posición central en la soteriología de Goodwin y así como la justificación tiene tres etapas, así las tiene el concepto de la unión con Cristo de Goodwin.

Al igual que en la justificación, la unión con Cristo tiene referencia a los actos inmanentes, transitorios y aplicatorios de Dios. En primer lugar, la unión y la justificación están unidas al pacto eterno de la redención: “Cuando Cristo se comprometió por nosotros y se llevó nuestros pecados por causa del pacto, y entró y se puso en obligación para con Dios por nuestras deudas, Dios nos absolvió en Su propósito secreto; y conociendo que Cristo es capaz y fiel, lo espero todo de Él”.⁴² La segunda etapa se relaciona con el tiempo

en el que Cristo realizó Su obra de mediación en nombre de Sus elegidos. Por la virtud de la unión con Cristo, según el principio de la representación, los elegidos tanto han muerto como resucitado con Cristo.

Por último, la unión con Cristo toma lugar en la vida de los creyentes cuando “Cristo por Su espíritu nos teje a Él y obra la fe en nosotros, para que procuremos la satisfacción y la justificación traída a nosotros”.⁴³ Esto es lo que Goodwin llama el “último acto” de Dios para unir a los pecadores con Cristo. Goodwin resume las relaciones básicas de la relación entre la unión con Cristo y la justificación de esta manera:

Así como todos estos actos de justificación dependen de Cristo, así también dependen de que estemos en Cristo; observa que tipo de Unión es esta, el acto de la justificación responde a ella inmediatamente. Desde toda la eternidad éramos uno con Cristo por estipulación, Él se sometió a un Pacto secreto por nosotros y que ese acto de justificarnos responda inmediatamente al mismo solo sucede porque fuimos incluidos en Su promesa. Cuando Cristo murió y resucitó, estábamos en Él por

representación, realizándolo en nuestro lugar y no de otro modo; pero considerando que estábamos justificados. Pero ahora lo estamos, cuando venimos en nuestras personas a través de Él para ser justificados personalmente y recibir la expiación por fe.⁴⁴

La pregunta central aquí parece ser cual tipo de unión es no solo necesaria, sino también suficiente para la justificación personal. ¿Es suficiente ser elegido por Dios en Él y ser dado a Él como nuestra cabeza federal? En la perspectiva antinominiana, sí.⁴⁵ Sin embargo, en la opinión de Goodwin, nuestra unión con Cristo debe ser consumada por la fe. La justificación del pecador solo puede tener efecto cuando está unido por la fe en Cristo. La doctrina de Goodwin de la justificación está muy matizada. Sus tres etapas de la justificación deben entenderse en el contexto de su doctrina de la unión con Cristo, la cual también tiene tres estados. De esta manera, su doctrina de la justificación viene después de la importancia salvífica de la unión de los elegidos con Cristo en el pacto de redención (*pactum salutis*). Sin embargo, la pregunta sigue siendo si la teología de Goodwin fue influenciada por los postulados de los antinominianos o no.

Barry Howson da una lista útil de ocho postulados de los antinominianos moderados en el siglo diecisiete.⁴⁶ El tercer postulado de Howson es que la fe le sigue a la justificación.⁴⁷ Howson cita al antinominiano Henry Denne (1607-1660), que sostenía que la justicia de Cristo era imputada a nosotros “antes del acto de nuestra fe y que por lo tanto sin ella necesariamente”.⁴⁸ Los ortodoxos reformados típicamente sostuvieron que la fe era la condición antecedente de la justificación.⁴⁹ En conexión con este debate, Flavel cita el argumento básico de los antinominianos contra la posición de los ortodoxos reformados: “Ustedes dicen que afirmar que la fe y el arrepentimiento son las condiciones del nuevo pacto requería de nosotros como deber, antecedente a los beneficios de la promesa, necesariamente suponen que Cristo no ha hecho todo por nosotros, ni ha comprado ningún derecho a la vida a ninguno; sino solo ha abierto una posibilidad para que lo podamos tener en ciertos términos o que lo merezcamos para que tengamos algún mérito”.⁵⁰ En respuesta, Flavel dice:

¿Pueden leer las palabras que he recitado de nuestros benditos Burroughs, Owen, Pemble, Perkins, Davenant, Downname, la Asamblea entera de Divinos Santos y

Reverendos, con más multitudes (que han afirmado a una voz que la Fe es la condición del Nuevo Pacto requerida de parte de los Hombres, como Deber; y que el Hombre debe creer antes de que pueda ser justificado; lo cual es exactamente lo mismo con lo que digo, que es antecedente al beneficio de la promesa) y no temblar al pensar en los serios cargos que levantan aquí contra ellos? El Señor perdone su temeraria presunción.⁵¹

A esa lista de nombres, Flavel pudo haber añadido a Goodwin, que también llama a las condiciones del pacto: “Medios necesarios de haber sido hechos partícipes de Cristo y de la salvación”.⁵² Goodwin se alinea con Owen, que, con precisión característica, permitiría que se argumente que la fe es la condición de la justificación solo “si no se refiere a nada más con eso, sino que ese es el deber de nuestra parte lo cual Dios requiere para que seamos justificados”.⁵³ Al igual que Owen, Goodwin, mientras que insistía en la gracia libre del pacto, no obstante sostenía que se requería la fe para recibir la gracia de Dios (Ef. 2:8), aunque, desde luego, los reformados ortodoxos afirmaban que la fe era en si misma el regalo libre de Dios.⁵⁴ Por lo tanto, Michael Horton señala correctamente

que Goodwin sostenía la condicionalidad del pacto: “poniéndolo sin duda en su aversión al antinomianismo”.⁵⁵

La doctrina de la justificación de Goodwin es el resultado de un número de doctrinas relacionadas internamente en su teología. El tiempo y la eternidad guardan una relación importante la una con la otra; lo que es verdad en el ámbito eterno se vuelve al final realidad en el ámbito temporal. Los elegidos que están “en Cristo” antes de la fundación del mundo son los mismos elegidos que están “en Cristo” en el contexto del pacto de gracia. De esta manera, Cristo tomando la responsabilidad por Su pueblo, arraigado en el pacto eterno de la redención, encuentra su cumplimiento cuando aquellos individuos se apropian de los beneficios de la obra redentora de Cristo ejerciendo la fe traída por el Espíritu en Aquel que es mediador a su favor. De la misma manera en la que la Cristología de Goodwin es el resultado lógico del *pactum salutis*, así lo es su soteriología. Mientras que mantiene contra los antinominianos que la fe precede a la justificación lógicamente, también hace énfasis en que nuestra justificación personal en el tiempo tiene un antecedente eterno en las obras de Dios.

Maccovius sobre la justificación eterna

Otro teólogo reformado que se decía que sostenía la justificación mucho antes que Goodwin fue acusado por ello—Johannes Maccovius. Alexander Comrie (1706-1774) y el teólogo bautista británico John Gill (1697-1771) se refirieron a la presunta posición de Maccovius sobre la justificación desde la eternidad como apoyo para sus propias perspectivas.⁵⁶ Maccovius era un teólogo muy sofisticado y en su *Collegia* da la explicación más detallada a esta pregunta en el cuerpo entero de sus escritos.⁵⁷ Da una explicación detallada, en forma de quince debates, de la doctrina de la justificación.⁵⁸ El primer debate comienza con una definición: “La justificación es el acto de Dios en el cual Él acepta al pecador por gracia por causa de Cristo de tal manera que lo declara justo después de haber perdonado sus pecados y de haber imputado la justicia de Cristo a él”.⁵⁹ Esta definición no habla del tiempo o el momento de la justificación, sino que hace énfasis en el carácter declarativo de la justificación. Subsecuente a la justificación, Maccovius sostiene que tanto el hebreo *hitzdik* y el griego *dikaion* (comúnmente transliterados hoy en día como *tsadaq* y *dikaioō*) tienen un significado forense.⁶⁰ Además, la justificación pudiera

verse desde el lado de Dios o desde el lado del hombre.⁶¹ Lo primero habla de la “justificación activa” (*justificatio activa*) y lo segundo de la “justificación pasiva” (*justificatio passiva*), respectivamente. Dios justifica (voz activa); los seres humanos son justificados (voz pasiva).⁶² En cuanto a la justificación activa, Maccovius responde tres preguntas. En primer lugar, habla del tiempo o el momento (*circumstantia temporis*) de la justificación; en segundo lugar, los dos aspectos (*partes*) de la justificación; y, en tercer lugar, la propiedad de la justificación.⁶³ Lo que viene a continuación considerará solo las perspectivas de Maccovius sobre el momento de la justificación, pues eso decide las preguntas sobre si la justificación es desde la eternidad o no.

Maccovius sostiene que el momento activo de la justificación puede verse tanto como indefinido (justificado en principio) o como definido (justificado en la experiencia personal).⁶⁴ La “justificación activa indefinida” incluye el orden lógico entre la fe y la justificación. ¿Precede la fe a la justificación o la justificación precede a la fe? Refiriéndose al profesor de la Universidad de Heidelberg Daniel Toussain (Tossanus) (1541-1602), Maccovius sostiene que la justificación precede a la fe.⁶⁵ A diferencia de Goodwin, aquí tenemos, sorprendentemente, a un “teólogo ortodoxo más

tradicional” que declara explícitamente que la justificación precede a la fe.

Sin embargo, según tanto Maccovius y Toussain, la justificación no es la aplicación de la salvación, sino es algo que es aplicado con ese fin. Conrad Vorstius (1569–1622) sostuvo que la doctrina reformada de la justificación asciende a una contradicción interna. Sin embargo, Maccovius responde que Vorstius confunde la justificación con su aplicación y que por lo tanto imagina una contradicción donde no la hay. Maccovius además sostiene que los “elegidos son justificados en Cristo con respecto a su impetración [mediación] antes de que nacieran; y de tal manera ellos también son justificados y redimidos en Cristo antes de que crean. Pero luego, Él da fe a Sus elegidos, y aunque no hay fe sin una conversión sincera y aunque esta fe pone la conversión a plena vista, no obstante, la fe procura tener su justicia en Cristo”.⁶⁶ Por lo tanto, la justificación precede a la fe; los elegidos ya están justificados antes de creer.⁶⁷ Así que, ¿cuándo son justificados exactamente? ¿Toma lugar la justificación en el tiempo o en la eternidad? Según Maccovius algunos teólogos dicen que la justificación toma lugar en la eternidad; otros sostienen que la justificación toma lugar en el tiempo, precisamente en el momento

en el que Cristo fue prometido a nosotros como Mediador por primera vez (Gn. 3:15).⁶⁸ Considerando que los defensores de la justificación desde la eternidad recurren a Maccovius para apoyar su posición, uno pudiera esperar que el sostenía la primera posición. Sin embargo, el elige la segunda. La justificación activa tomó lugar después de la caída, cuando Dios prometió que la semilla de la mujer heriría la cabeza de la serpiente (Gn 3:15). Por lo tanto, Maccovius argumenta de la siguiente manera:

Esto es seguro: siendo el mediador y ganando la causa de nuestra salvación Cristo es el único autor de la justificación. Pero Él no lo ha sido desde la eternidad. Sino que para que lo fuera, Dios lo designa como Mediador desde la eternidad. De la misma manera no somos justificados desde la eternidad, aunque desde la eternidad el decreto de Dios fue justificarnos en el tiempo.⁶⁹

Cristo, el autor de la justificación, logró la salvación no en la eternidad, sino en el tiempo. Además, la justificación no es un acto de Cristo en Su divinidad, sino más bien en Su oficio como el

Mediador encarnado. Puesto que Él recibió este oficio solo en el tiempo (pues la encarnación era un requisito necesario para este oficio), la justificación no puede ser desde la eternidad, incluso si Dios decretó la obra mediadora de Cristo desde la eternidad. El decreto secreto de Dios de designar al Hijo como el Mediador no hace a Cristo el mediador eterno, según Maccovius. La misma línea de razonamiento debe aplicarse a la doctrina de la justificación.⁷⁰ Subsecuentemente, Maccovius recurre al teólogo británico Anthony Wotton (1561–1626), que distingue entre los actos inmanentes y transitorios (*acta immanentes & transeuntes*) y considera la justificación como un acto transitorio de Cristo, una etapa media en movimiento de la elección eterna a la justificación en el tiempo. De esta manera, puesto que cada acto transitorio está designado hacia las criaturas, la justificación no puede ser desde la eternidad.⁷¹ Así que, Maccovius sostiene:

Tenemos que saber que de todos los hechos de Dios que tienen nuestra salvación como objetivo, la predestinación es el único acto inmanente de Dios. Todos los demás hechos de Dios, como la justificación, la santificación, la adopción y la redención (lo cual aproximadamente incluye

los actos abstinentes) son reconocidos como actos transitorios. Pues estos actos, juntos y separados, producen algo, ya sea de una manera física o moral, como en aquellos que son justificados, adoptados y redimidos. Es común que las escuelas del otro bando digan que la predestinación no produce nada en el que es predestinado.⁷²

Considere, en primer lugar, que Maccovius rechaza la perspectiva de la justificación desde la eternidad puesto que no considera la justificación como un acto inmanente de Dios. Aquí difiere de Goodwin y William Twisse (1578-1646), a quien cita.⁷³ La justificación solo puede ser un acto transitorio de Dios, lo cual puede tomar lugar solo en el tiempo.⁷⁴ En segundo lugar, lo previamente mencionado muestra los actos transitorios de Dios y efectúan algo de diferentes maneras. La causalidad es o física o moral.⁷⁵ Un ejemplo de la causalidad física es la regeneración,⁷⁶ en la cual un cambio verdadero toma lugar en el objeto. Una causa moral, al contrario, no cambia el objeto mismo, sino más bien la manera en la que el objeto se relaciona con otros. Para Maccovius y Wotton, la justificación es la causa moral.

A pesar de argumentar que la justificación no es un acto inmanente, Maccovius sostiene que la justificación tuvo lugar cuando se dio la promesa de Génesis 3:15, llamada con razón “la promesa madre” porque es la madre de todas las promesas futuras. Afirma que: “La justificación activa sucedió cuando Dios nos prometió a Cristo como Mediador”.⁷⁷ Al principio, esto pudiera parecer extraño. Sin embargo, para Maccovius, la justificación es una declaración judicial y esta declaración de absolución y perdón de pecados se hace conocida por primera vez en la promesa madre. La victoria del Mediador prometido sobre la serpiente implica la justificación sobre los que creen en Él. En esta promesa, todos los creyentes son declarados justos, según Maccovius.⁷⁸ El énfasis reformado en el carácter declarativo de la justificación obliga a Maccovius a decir que el acto de Dios de la justificación toma lugar en esta promesa común y pública. A diferencia de, por ejemplo, la promesa de que el pueblo de Israel sería libertado de Egipto, la promesa de la justificación es asistida con el anuncio del perdón de pecados y la imputación de la justicia de Cristo.⁷⁹

Maccovius cierra el primer debate (acerca del momento de la justificación) mencionando algunas objeciones posibles a su posición. Estas objeciones no tienen que ver tanto con la

justificación desde la eternidad, sino más bien con el argumento de que la justificación no toma lugar antes del momento de creer.⁸⁰ La primera objeción es de naturaleza filosófica: “Pero esto parece absurdo. ¿Son los hombres justificados por este pacto antes de existir, cuando aún no son, no identifican rasgos o afectos?”⁸¹ Maccovius responde que en efecto uno que no es no puede adquirir ninguna propiedad. Refiriéndose a una distinción convencional “en las escuelas” (es decir, en la teología escolástica), refuta la objeción observando que algo puede no tener existencia (*actuesse*) mientras que, no obstante, puede ser objeto de un acto cognitivo (*esse cognitum*).⁸² En este último sentido, cada ser humano tiene una existencia antes del nacimiento, es decir, como un *esse cognitum*, pues es conocido por Dios desde la eternidad, Maccovius hace énfasis, refiriéndose a Hechos 15:18.⁸³ Por lo tanto, una persona puede ser objeto del acto de Dios incluso antes de su nacimiento, como un *esse cognitum*, es decir, existiendo en la mente de Dios.⁸⁴

Los escolásticos defienden esta perspectiva de dos maneras, según Maccovius: en primer lugar, al referirse al carácter de una causa meritoria (*causa meritoria*). Se pueden encontrar ejemplos de tal causa en la vida diaria: en negociaciones por contrato se pueden prometer cosas que aún no han sido realizadas.⁸⁵ Tienen un *ens*

cognitum, aunque no un *ens actu*, lo cual es suficiente para un negocio. El comercio y la sociedad no podrían existir si uno no pudiera prometer, por ejemplo, el envío de un producto que no ha sido aún manufacturado. Así que, de la misma forma en la que una promesa en la sociedad tiene una fuerza comprometedora incluso sobre cosas que aún no tienen una existencia real, de la misma forma la promesa madre puede asegurar la justificación de seres humanos aún por nacer. En segundo lugar, Maccovius defiende su posición apelando al carácter de los actos morales. A diferencia de los actos físicos, los actos morales pueden ser realizados incluso si su objeto no existe porque existirá en el futuro.⁸⁶ Los actos morales no producen su efecto por una influencia directa, como los actos físicos.⁸⁷ Un ejemplo de un acto moral es la imputación, la cual toma lugar en la promesa madre:

Dios imputó a Cristo los pecados de todos los elegidos, los cuales eran, son y serán, tan pronto como Él nos prometió a Él como mediador. Sin embargo, Cristo aún no se había encarnado en ese momento, aunque era Dios. De manera similar, Dios imputó la satisfacción y el mérito de Cristo en todos aquellos cuyos pecados Él transfirió a

Cristo, ya sea que estuvieran en la existencia o en el futuro. Pues el mismo momento en el que Dios transfirió los pecados de todos los elegidos a Cristo, libertó a todos los elegidos de ellos y les imputó la justicia de Dios.⁸⁸

Por lo tanto, Maccovius concibe la justificación como un acto divino que toma lugar en el tiempo, es decir, al dar la promesa madre inmediatamente después de la caída. En esta promesa, Dios declaró a todos los elegidos justificados por amor a Cristo, aunque su obra como Mediador aún tenía que cumplirse y los elegidos tenían que ser traídos a existencia.⁸⁹

La segunda objeción que Maccovius aborda es de naturaleza teológica. “Cuando los elegidos son justificados incluso antes de su nacimiento, ¿cómo puede ser verdad lo que leemos en Juan 3:16, es decir, que la ira de Dios está en todos aquellos que no creen? Algunos de los elegidos no son convertidos antes de ser adultos, como el apóstol Pablo. Así que, antes de la regeneración, ¿él estaba justificado o bajo la ira de Dios?”⁹⁰ Maccovius responde con una cita de Agustín:

Que seamos reconciliados por la muerte [del Hijo de Dios, Romanos 5:9] no debería ser considerado o interpretado como si el Hijo nos ha reconciliado con el Padre de tal manera que Dios comenzó a amar a los que odiaba antes; sino que somos reconciliados con un Dios amoroso, con quien vivíamos en enemistad por causa de nuestros pecados.⁹¹

Este enunciado descansa en la distinción implícita entre el amor incondicional de Dios “amor benevolente” (*amor benevolentiae*) por Sus criaturas y Su “amor de aprobación” (*amor complacentiae*), el cual retiene de los hombres mientras están aún en sus pecados. No hay cambio en el *amor benevolentiae* de Dios, pero Su *amor complentiae* no se experimenta antes del momento de la regeneración y el primer acto de fe. A pesar de haber citado a Agustín para probar su punto, Maccovius no es muy claro aquí, pues la pregunta no es sobre la influencia de la muerte de Cristo en nuestra relación con Dios, sino en el impacto de nuestra regeneración en esta relación. Maccovius está de acuerdo con el sentido simple de Juan 3:16 pero niega cualquier cambio temporal en Dios. Así que Pablo estaba bajo la ira de Dios antes de haber

creído, aunque Dios (en Su *amor benevolentiae*) no era su enemigo incluso antes de su regeneración.

Así que, ¿qué es la justificación? En su mayoría, los teólogos reformados han entendido la justificación como la absolución particular e individual del creyente, consecuente a su acto de fe en Jesucristo. Esta perspectiva puede encontrarse, por ejemplo, en Herman Witsius (1636–1708).⁹² Sin embargo, una cantidad de teólogos británicos, mientras que no rechazan esta definición, también ven la justificación como un acto inmanente de Dios. William Twisse y William Eyre (1642–1660) tomaron esta última posición. Definieron la justificación como la no imputación de los pecados y de esta manera consideran la justificación como desde la eternidad.⁹³ Maccovius repudia esta perspectiva por dos razones. No solo limita la justificación a un acto transitorio (*actus transiens*), sino también sostiene que la justificación no es simplemente co-extensiva con el perdón de pecados. Además de la no imputación de pecados, la imputación de la justicia de Cristo también pertenece a la justificación y estas dos partes forman la esencia de la justificación.⁹⁴ Con esto en mente, Maccovius representa la posición reformada típica sobre las partes de la justificación (es decir, doble imputación). Por lo tanto, la mayoría de los teólogos reformados

rechazaron la perspectiva de que la justificación es un acto inmanente de Dios.⁹⁵

Además de las dos perspectivas mencionadas, hay una tercera, la cual fomenta Maccovius. Como se señaló, Toussain respondió la crítica de Vorstius argumentando que confundía la justificación con su aplicación. Maccovius no considera la justificación en el contexto de la aplicación de los beneficios de Cristo al pecador creyente que aseguró a través de Su mediación.⁹⁶ Más bien, la justificación es un juicio principalmente pronunciado sobre Cristo y subsecuentemente solo sobre los que peor fe están “en Cristo”. Al distinguir la justificación de la aplicación de la salvación, Maccovius puede ponerla en el contexto de la proclamación del *protoevangelium* y todas las promesas subsecuentes.⁹⁷ Puesto que la primera promesa fue dada inmediatamente después de la caída, la justificación de los elegidos tomó lugar en ese momento y por lo tanto antes de su nacimiento. Las promesas posteriores de la justificación (por ejemplo, Ro. 8:1) son solo una reiteración o explicación de la promesa madre en Génesis 3:15.

Puesto que Maccovius sostenía que la justificación precedía a la fe, muchos teólogos posteriores concluyeron que sostenía la

justificación desde la eternidad. Cuando Gill y Comrie, que defendían la justificación como un acto inmanente de Dios, apelan a Maccovius, está malinterpretado su perspectiva. Está claro que Gill no entendió a Maccovius. Gill se refiere a la distinción que Maccovius hace entre *ens actu* y *ens cognitum* y su distinción entre los actos morales y físicos; sin embargo, deduce erróneamente que Maccovius considera la justificación como un *actus immanens*.⁹⁸ Los teólogos en el siglo diecisiete parecen entender la posición de Maccovius mejor que Gill en el siglo dieciocho. Por ejemplo, el teólogo antinominiano William Eyre fomenta la perspectiva de la justificación desde la eternidad, pero al mismo tiempo admite que no puede apelar a Maccovius como apoyo.⁹⁹ Resulta interesante que la posición de Maccovius no se veía en el siglo diecisiete como una innovación. De las cinco acusaciones traídas contra el Sínodo de Dort en 1681-1619, ninguna se refería a la doctrina de la justificación.¹⁰⁰ Comrie, que no estaba al tanto del contenido de las acusaciones, asumió que al menos una de ellas tuvo que ver con la doctrina de la justificación desde la eternidad y concluyó que el Sínodo había aceptado la doctrina porque Maccovius estaba libre de todas las acusaciones. ¹⁰¹El énfasis reformado en el carácter declarativo de la justificación esta conectado con el énfasis de

Maccovius en la importancia de la primera promesa de una manera inusual, subrayando que la gracia de Dios precede cualquier actividad humana y que por lo tanto, como un acto de Dios, la justificación debe ser antes de la fe.¹⁰² Estando al tanto de las acusaciones de antinomianismo, Maccovius advierte a sus lectores de no confundir la justificación con su aplicación.¹⁰³ La justificación en si misma no sucede por fe, pero si lo hace su aplicación. Por lo tanto, Maccovius apoya completamente la necesidad de la fe como un acto humano.¹⁰⁴

Al poner la perspectiva de Maccovius en el contexto de las tres etapas de Goodwin, pareciera que Goodwin usó la palabra justificación para algo que pertenece a la etapa 3 (la aplicación), mientras que Maccovius usa la palabra para algo que pertenece a la etapa 2 (La impetración o mediación de Cristo). Sin embargo, el hombre tampoco ubica la justificación en la etapa 1, es decir, en la eternidad. Están de acuerdo en que la justificación propia no es un acto inmanente y en ese sentido ambos negaron la justificación desde la eternidad.

Conclusión

Este capítulo ha demostrado que al entender la pregunta de la justificación desde la eternidad es más complicado de lo que a menudo se asume, si por ninguna otra razón no hay una conexión necesaria entre la justificación eterna y el antinomianismo. Por otro lado, casi todos los teólogos reformados ortodoxos defienden la perspectiva de que en cuanto a la justificación hay una conexión entre los actos de Dios en la eternidad y en el tiempo. En el caso de Goodwin, esta conexión es expresa en cuanto a los pactos de la redención entre Dios y Cristo como el representante o cabeza federal de todos los elegidos. Sin embargo, tanto Goodwin como Maccovius sostienen que la justificación, para ser exactos, no es un acto eterno e inmanente de Dios, sino un acto transitorio en el tiempo y la historia. Sin embargo, difieren en que si la justificación es el acto de Dios hacia el individuo (Goodwin) o colectivamente, hacia los elegidos (Maccovius). Para Maccovius, la justificación activa siempre es un concepto colectivo y de esta manera, Goodwin y Maccovius están en desacuerdo en cuanto al orden lógico de la fe y la justificación.

Aquí, como en muchas doctrinas, hay lugar para la diversidad entre los teólogos reformados. Solo se puede insistir en la idea de una doctrina pan-protestante de la doctrina de la justificación hasta cierto punto, particularmente cuando se consideran todos los detalles. En cuanto al antinomianismo, debemos ser cuidadosos en no hacer su doctrina un sinónimo de la justificación desde la eternidad o incluso la perspectiva de que la justificación precede a la fe. Más bien, por diferentes razones, los antinominianos sostuvieron que el acto de Dios de la justificación personal o individual precede a la fe, una perspectiva firmemente rechazada por Goodwin y Maccovius, a pesar de su propio desacuerdo en el tema.

¹ La repuesta de Owen a Richard Baxter cuando lo acusaba de sostener la justificación desde la eternidad. *Of the Death of Christ, and of Justification*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 12:596.

² Ver G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*, trad. Lewis B. Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 143–168.

³ Carl Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998), 28.

⁴ Trueman, *Claims of Truth*, 28.

⁵ La evidencia de que Crisp sostenía la doctrina de la justificación eterna no es tan clara. Para una evaluación detallada de la posición de Crisp en cuanto a esta pregunta ver Gert van den Brink, *Herman Witsius en het Antinomianisme* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008), 66–86. Ver también Curt Daniel, “Hyper-Calvinism and John Gill” (PhD diss., Edinburgh University, 1983), 305–330; y “John Gill and Calvinistic Antinomianism,” en *The Life and Thought of John Gill (1697–1771): A Tercentennial Appreciation*, ed. Michael Haykin (Leiden: Brill, 1997), 185ff.

- ⁶ Trueman, *Claims of Truth*, 28; J. De Ruiter, “Naschrift,” en *De Rechtvaardiging door het Geloof*, ed. Th. Van der Groe (Urk: de Vuurtoren 1978), 141; Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Non-Conformity 1689– 1765* (Londres: Olive Tree, 1967), 60, 116, 133.
- ⁷ Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted* (Londres: Richard Bishop, 1643), 298: “Digo todo el peso y toda la carga y todo el pecado en si mismo, fue puesto sobre Cristo hace mucho; esa carga sobre Él, es para ti cumplimiento, libertad total y conocimiento de que no existe pecado presente que no sea puesto sobre Él. ¿Cómo pueden sostenerse estás dos proposiciones al mismo tiempo, tu pecado está sobre Cristo y aún así tus pecados están sobre ti?”
- ⁸ Además de eso, Trueman dice que la doctrina de la justificación desde la eternidad minimiza la persona de Cristo y la necesidad de la historia de la salvación. “John Owen’s Dissertation on Divine Justice: An Exercise in Christocentric Scholasticism,” *Calvin Theological Journal* 33 (1998): 105.
- ⁹ Chad van Dixhoorn, “Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly 1642– 1652” (PhD diss., University of Cambridge, 2004), 1:277.
- ¹⁰ Paul Chang-Ha Lim, *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter’s Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth- Century Context* (Leiden: Brill, 2004), 159–160.
- ¹¹ John Flavel, *Planelogia, a Succinct and Seasonable Discourse of the Occasions, Causes, Nature, Rise, Growth, and Remedies of Mental Errors* (Londres, 1691), 260. cf. John Flavel, *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Londres: Banner of Truth Trust, 1968), 3:413–492, 551–591.
- ¹² Flavel, *Planelogia*, 318–319.
- ¹³ Daniel, “John Gill and Calvinistic Antinomianism,” 185.
- ¹⁴ Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 114.
- ¹⁵ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 5:374.
- ¹⁶ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 5:374.
- ¹⁷ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 3:9.
- ¹⁸ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 3:9.

- ¹⁹ *Impetración* es esa parte de la salvación hecha por Cristo en Su obra mediadora. En cuanto a la salvación, John Owen distingue entre la impetración y la aplicación: “Al decir impetración nos referimos a la compra meritoria de todas las cosas buenas que Cristo hizo por nosotros con y de Su Padre; y al decir aplicación, nos referimos al disfrute de esos bienes cuando creemos;—cómo esto, si un hombre paga el precio para redimir a prisioneros, pedir el precio sería la impetración de la que hablamos y la liberación de los prisioneros sería la aplicación. Aún así, debemos observar que las cosas que Cristo obtuvo para nosotros no son derramadas con unas condiciones, pero algunas de ellas sí. En cuanto a aquellas que son derramadas con condición, la condición en la cual son derramadas es comprada y obtenida por nosotros, sin condición sino solo por virtud de la compra. Por ejemplo: Cristo compró la remisión de pecados y la vida eterna por nosotros, para que las disfrutamos al creer, con la condición de la fe. Pero la fe misma, que es su condición, en cuyo cumplimiento son derramadas, es la que Él ha obtenido por nosotros absolutamente, sin condición”. *The Death of Death in the Death of Christ*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 10:223–224.
- ²⁰ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), vol. 4, pt. 1:104.
- ²¹ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:104.
- ²² Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:105. cf. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 16.9.4.
- ²³ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:105.
- ²⁴ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:105.
- ²⁵ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:106.
- ²⁶ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:106.
- ²⁷ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:106.
- ²⁸ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:106–7.29.
- ²⁹ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 5:17.

- ³⁰ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:107. Ver también *Election*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 2:86.
- ³¹ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 2:129.
- ³² Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 2:129.
- ³³ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:107
- ³⁴ Trueman, *Claims of Truth*, 28.
- ³⁵ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 2:130.
- ³⁶ Peter Bulkeley sostiene una posición similar a la de Goodwin en *The Gospel-Covenant or the Covenant of Grace Opened* (Londres, 1646): “Como demostramos anteriormente; en primer lugar, la fe es la condición del pacto; en segundo lugar, la fe ha sido designada como la condición en lugar de las obras; en tercer lugar, es el acto, no el hábito, la condición de nuestra parte; en cuarto lugar, son los actos de fe, por medio de los cuales somos traídos al pacto y somos capacitados para caminar en el” (321). Ver también 322: “Propongo esta conclusión, según las Escrituras, que en realidad no somos justificados, ni estamos en un estado de fe y salvación antes de que creer; Espero demostrarlo a través de evidencia bíblica; solo que antes de hacerlo, para prevenir errores, observa cómo hablo de la justificación, mientras que nuestra justificación pueda ser considerada, en primer lugar, como determinada e intencionada en la mente y voluntad de Dios; o en segundo lugar, como impetrada y obtenida para nosotros por la obediencia de Cristo; o en tercer lugar, aplicada a nosotros, para que se pueda decir de nosotros apropiadamente que somos justos delante de los ojos de Dios; en cuanto a los dos últimos aspectos no hay negación; Dios tuvo la intención de justificarnos antes de que el mundo fuera hecho y por lo tanto mucho antes de nuestra fe; la expiación y la obediencia de Cristo que fue realizada por nosotros, también fue antes de nuestra fe y antes de que nacióramos. Pero la pregunta es si esta justicia traída a nosotros por Cristo, es realmente aplicada a un creyente antes de creer; si se es o no se absuelto de pecado y contado como justo delante de Dios aunque aún no se haya creído”.
- ³⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1853), 20:146.
- ³⁸ Owen, *Works, Exposition of Hebrews*, en *Works*, 20:150.
- ³⁹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 3:347.
- ⁴⁰ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 2:130.

- ⁴¹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 3:347.
- ⁴² Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:107.
- ⁴³ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:107.
- ⁴⁴ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:108.
- ⁴⁵ cf. Van den Brink, *Herman Witsius en het Antinomianisme*, 143–144; Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*, 117.
- ⁴⁶ Barry Howson, *Erroneous and Schismatical Opinions: The Question of Orthodoxy Regarding the Theology of Hanserd Knollys (c. 1599–1691)* (Leiden: Brill, 2001), 105–114.
- ⁴⁷ Howson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 107.
- ⁴⁸ Howson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 107. Ver también Henry Denne, *The Doctrine and Conversation of John Baptist* (Londres, 1642), 25; John Saltmarsh, *Sparkles of Glory, or, Some Beams of the Morning Star* (Londres, 1647), 190–191.
- ⁴⁹ Por ejemplo, Flavel argumenta: “Una condición antecedente que no se refiere a nada más que un acto nuestro, el cual aunque no es perfecto en cada nivel y tampoco hace que nos merezcamos el beneficio que se nos concede en lo más mínimo; que tampoco es realizado en nuestra propia fuerza natural; aún así según la constitución del pacto, es requerido de nosotros para que recibamos la bendición que viene del mismo por virtud de la promesa: consecuentemente los beneficios y misericordias que se nos dan en esta promesa son y deben ser suspendidos por el Donante o Proveedor de ellos, hasta que se realice. Afirmamos que tal condición es la fe. Pero nuevamente, la fe, considerada en este sentido, 1. Esencialmente. U, orgánica e instrumentalmente”. *Planelogia*, 248–249. En respuesta a la teología antinominiana, sostiene más adelante que “afirmamos que la fe es una condición antecedente, o, *Causa sine qua non*, a los beneficios salvíficos del Nuevo Pacto. Los que niegan que esto sea así, como los antinominianos, que hablan de justificación real y personal desde la eternidad o al menos desde la muerte de Cristo”. *Planelogia*, 250. Ver también Turretin, *Institutes*, 12.3.3
- ⁵⁰ Flavel, *Planelogia*, 260–261.
- ⁵¹ Flavel, *Planelogia*, 261.
- ⁵² Goodwin, *Election*, en *Works*, 2:65.

- ⁵³ Owen, *The Doctrine of Justification by Faith*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:113. Añade: “Si se quisiera decir que existe una condición del pacto que debe ser realizada por nosotros de manera antecedente a la participación de alguna gracia, misericordia o algún privilegio de las mismas, significando que es la consideración y causa procuradora de ellas,—que todas deberían ser, como algunos dicen, la *recompensa de la fe y la obediencia*—, es muy falso y no solo contrario a los testimonios expresos en las Escrituras, sino también destructivos hacia la naturaleza del pacto mismo”. *The Doctrine of Justification by Faith*, en *Works*, 5:113–114.
- ⁵⁴ Goodwin, *Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, vol. 4, pt. 1:107, y pt. 3:154.
- ⁵⁵ Michael S. Horton, “Thomas Goodwin and the Puritan Doctrine of Assurance: Continuity and Discontinuity in the Reformed Tradition, 1600–1680” (PhD diss., Wycliffe Hall, Oxford y Coventry University, 1995), 134.
- ⁵⁶ Ver también, *A Body of Doctrinal Divinity* (Londres: Higham, 1839), pt. 2:205, 207, 239; y “The Doctrine of Justification Stated and Maintained,” en *A Collection of Sermons and Tracts* (Londres: G. Keith, 1778), 3:163, 174–175; Alexander Comrie, *Brief over de Regtvaardigmaking des Zondaars* (Utrecht: Fisscher, 1889), 71–73. En esta obra, Comrie responde a una acusación por el profesor de Leiden Joan van den Honert (1693–1758), de enseñar la justificación desde la eternidad y de ahí el antinomianismo. Comrie sostuvo que tal cargo era extremadamente simplista y su propio énfasis en la justificación desde la eternidad no era la doctrina de la justificación en su totalidad. Ver *Brief*, 110.
- ⁵⁷ Ver Johannes Maccovius, *Collegia Theologica quae extant Omnia, tertio ab auctore recognita, emendata & plurimis locis aucta, in partes duas distributa* (Franeker: U. Balck, 1641). Recientemente, la obra de Maccovius *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009), fue traducida al inglés por Willem van Asselt, Michael D. Bell, Gert van den Brink y Rein Ferwerda. Sobre las distinciones de Maccovius ver también, Willem J. van Asselt, “The Theologian’s Tool Kit: Johannes Maccovius (1588–1644) y the Development of Theological Distinctions in Reformed Theology,” *The Westminster Theological Journal* 68 (2006): 23–40.
- ⁵⁸ *Collegia* consiste de seis partes: 1. *de praedestinatione*; 2. *de statu primi hominis ante lapsum*; 3. *de providentiae Dei*; 4. *de Justificatione*; 5. *de Mediatore* y 6. *tractat*

miscellaneas quaestiones. La discusión en sobre la justificación ocurre en pp. 127–179.

⁵⁹ Maccovius, *Collegia*, 128: “*Iustificatio est actus Dei, qua hominem peccatorem, gratis, propter Christum in gratiam suscipit, ita, ut peccatis remissis, ac Christi iustitia imputata, eum justum pronunciet*”. Ver también Maccovius, *Thesium Theologicarum per Locos Communes* (Franeker: U. Balck, 1641), 309–310.

⁶⁰ Maccovius, *Collegia*, 128–129.

⁶¹ Maccovius, *Collegia*, 129: “*Haec actio Dei, nempe iustificatio, consideratur, vel ex parte Dei, vel ex parte nostri*”.

⁶² Nótese los títulos de los debates 1 y 8: “*De circumstantia temporis Iustificationis activae, sive ex parte Dei*” (128) and “*De eo, in quonam consistat iustificatio passiva*” (153). *Iustificatio passiva* de Maccovius describe lo siguiente (153): “*Iustificatio passiva est per fidem acceptio remissionis peccatorum propter satisfactionem Christi imputatam factae, & sortis inter sanctos propter iustitiam Christi imputatam indultae, Hch. 26.v.18*”. Ver también Maccovius, *Distinctiones et Regulae Theologicae ac Philosophicae* (Oxford: H. Hall, 1656), 124: “*Iustificatio est alia activa, alia passiva. Verbalia in io, plerumque ita accipiuntur, iustificat enim Deus, & nos iustificamur*”. Maccovius encuentra la distinción entre la justificación activa y pasiva en Trelcatius, Keckermann y Twisse, entre otros. Ver *Collegia*, 423–425.

⁶³ En la opinión de Maccovius, la justificación comprende dos partes: en primer lugar, el perdón de pecados y en segundo lugar, la imputación de la justicia de Cristo. *Collegia*, 131.

⁶⁴ Maccovius, *Collegia*, 129: “*Circumstantia Temporis ponitur a Theologis, vel indefinite vel definite*”.

⁶⁵ Maccovius, *Collegia*, 129: “*Indefinite, ut cum dicimur iustificati, antequam fide donaremur, itemque antequam nati essemus*”. Para Tossanus ver F. W. Cuno, *Daniel Tossanus der Ältere Professor der Theologie und Pastor (1541–1602)* (Amsterdam: Scheffer, 1898).

⁶⁶ Maccovius, *Collegia*, 129: “*Sic hac de re Tossanus in Epist. ad Vorstium: Confundis, inquit, iustificationem cum ejus applicatione, idcirco fingis tibi contradictionem, ubi nulla*

est contradictio: omnes enim electi in Christo sunt justificati, si meritum ipsius spectes, antequam sint nati, & sic antequam credamus, sumus justificati, & in Christo redempti. Sed postea suis electis dat fidem, quae licet non sit sine seria conversione, & ei praeleat, justitiam suam tamen quaerit fides in Christo”.

⁶⁷ Ver también Maccovius, *Metaphysica Theoretico-Practica*, editie in *Opuscula Philosophica Omnia* (Amsterdam: L. & D. Elzevir 1660), 118: “*Nam quaeritur: utrumne justificatio nostri activa praecedat regenerationem: Resp. Ita est. Quemadmodum enim imputatum peccatum inhaerens est, ita & inhaerens justitia praesupponit justitiam imputatam. Accedit & hoc, quod vita spiritualis, quae est ipsa regeneratio, hauriatur ex Christo Ioh. 15. Oportet ergo prius nobis Christum imputari cum suis beneficiis, & nobiscum conjungi, antequam vita ista oriatur”.*

⁶⁸ Maccovius, *Collegia*, 129: “*Circumstantia Temporis ponitur a Theologis, vel indefinite vel definite. Indefinite, ut cum dicimur justificati, antequam fide donaremur, itemque antequam nati essemus.... Circa definitam circumstantiam Temporis discrepant Theologi; aliqui dicunt, nos justificatos esse ab aeterno; alii hoc ipso demum tempore, quo nobis Christus promissus est in Mediatorem, Genes.3.15”.*

⁶⁹ Maccovius, *Collegia*, 129: “*Certe, si Christus, quatenus ille Mediator est, & quatenus causa meritoria, justificationis solus author est, ab aeterno non fuit, sed ut esset, propositum Dei fuit ab aeterno: pari ratione, non eramus justificati ab aeterno, etamsi decretum fuisset apud Deum ab aeterno, de nobis justificandis in tempore”.*

⁷⁰ Maccovius, *Collegia*, 424: “*Ergo cum beneficium etiam justificationis nobis obtingat propter Christum Mediatorem, Christus Mediator fuerit prius necesse est. Atqui Christus Mediator ab aeterno non fuit, sed ut fieret in tempore, decretum apud Dei ab aeterno erat. Ergo etiam ab aeterno non sumus justificati active, licet ab aeterno Deus nos propter Christum justificare decrevit. Quando ergo factus est mediator? Resp. tum cum generi humano promissus est. Tum etenim peccata ipsi imputata sunt omnium, et per hoc omnes electi a peccato absoluti”.*

- ⁷¹ Anthony Wotton, *De reconciliatione peccatoris* (Basel, 1624). Baxter consideró esta obra como una de las publicaciones más completas sobre este tema. Ver J.I. Packer, *The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology* (Vancouver: Regent College Publishing 2000), 264.
- ⁷² Maccovius, *Collegia*, 129–130: “*Praeclare hoc probat Wottonus Anglus, de Reconcil. part.1. l.1. c.3. num.12. Sciendum est, inquit, praedestinationem ex iis omnibus Dei actionibus, quae ad nostrum salutem pertinent, actionem in Deo esse immanentem. Reliquas autem omnes Dei actiones, cujusmodi sunt, Justificatio, Sanctificatio, Adoptio, &, quae has fere universas complectitur, Redemptio, in transeuntibus actionibus numerari. Nam hae quidem omnes & singulae ponunt aliquid, vel physice, vel moraliter saltem in Justificatis, Adoptatis, Redemptis. De praedestinatione autem tritum est in Scholis, eam nihil ponere in praedestinato*”.
- ⁷³ Maccovius, *Collegia*, 424: “*In eo autem variant Theologi, quando ista justificatio facta: Aliqui dicunt ab aeterno, quo Tuissus, Piscator inclinant*”.
- ⁷⁴ Para la misma conclusión sobre la perspectiva de Maccovius ver Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Kok, 1998), 3:430; 4:49 (53–54); A. Ritschl, *A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edimburgo: Edmonston & Douglas, 1872), 272.
- ⁷⁵ Maccovius, *Distinctiones*, 125: “*Iustificatio est actus Dei moralis, non realis. Duplex est actio Dei in peccatore. Una moralis, quae est iustificatio, Altera realis quae est regeneratio. Moralis, ut diximus, consistit in eo, ut nobis non imputet peccata, sed imputet iustitiam Christi. Realis in sublatione reali peccati*”.
- ⁷⁶ Maccovius, *Distinctiones*, 133–134: “*Regeneratio est actus Dei realis. Dicitur realis, ut sit contradistinctia iustificationi, qui est actus moralis*”.
- ⁷⁷ Maccovius, *Collegia*, 423: “*Activa justificatio facta est, quando nobis Deus promisit Christum in Mediatorem*”.
- ⁷⁸ Se puede encontrar la misma interpretación de Génesis 3:15 en G. Voetius, *Catechisatie over den Heidelbergschen Catechismus* (Rotterdam: H. Hoge, 1891), 585; L. Rijssen,

Summa Theologiae Elenctiae completa (Edimburgo: G. Mosman, 1692), 224 ; Herman Witsius, *De Oeconomia Foederum* (Utrecht: G. Vande Water, 1694), 3:8.57 (390).

⁷⁹ Maccovius, *Collegia*, 423–424: “*Eo scilicet modo, quo activa liberatio Israelitarum ex Aegypto & Babylone, facta est active, quando fuit promissa, id est, antequam regiones illas unquam viderunt (...). Resp. Respondeo ista plane non eodem modo habere. Nam cum Christus promissus fuit, tum statim factus est vas pro nobis, & nostra, inquam, omnium & singulorum*”,.

⁸⁰ Maccovius, *Loci Communes Theologici, ex Thesibus (...)* (Franeker, 1650), 310: “*Objicitur: Justificatio sequitur fidem: nam fide justificamur: Ergo nemo justificatur, antequam credat*”.

⁸¹ Maccovius, *Collegia*, 130: “*At videtur hoc absurdum; Nam hoc pacto homines justificarentur antequam essent, cum tamen ejus, quod non est, nulla sind accidentia, nullae affectiones*”.

⁸² Maccovius, *Distinctiones*, 174: “*Esse reale & esse Cognitionis, sive esse Cognitum, idem est quod esse rei & Obiectum. Ut omnes res fuerunt in Deo quantum ad esse cognitum, sed esse reale acceperunt in tempore*”.

⁸³ Maccovius, *Collegia*, 130–131: “*Resp. Ejus sc. quod nec actu esse habet, nec esse cognitum, ut in scholis loquuntur, nulla sunt accidentia, nullae affectiones: At ita cadit Minor; Nam homines antequam nascentur, habent esse cognitum ratione Dei, omnia enim opera novi ab omni aevo. Act. 15*”.

⁸⁴ Maccovius, *Loci Communes*, 311.

⁸⁵ Maccovius, *Collegia*, 131: “*Et theologi hanc responsionem duplici probant ratione, prima petita a causa meritoria; Cujus causae haec est ratione, ut vim habeat, etiam cum non est actu, modo habeat esse cognitum, ut diximus. Cujus rei exempla sunt quam plurima in vita; nulla enim esset societas, nullum commercium inter homines, si promissa nihil efficerent, nisi postquam impleta sunt*”.

⁸⁶ Maccovius, *Collegia*, 131: “*Alteram rationem petunt ab actu Dei morali, cujus ratio aliquando ea est, ut sit ratione objecti, quod nondum est, sed quod futurum est*”.

- ⁸⁷ Maccovius, *Logica Liber 1, in Opuscula Omnia*, ed. Nicolaum Arnoldum (Ámsterdam: L. & D. Elzevir, 1660),9: “*Est causa alia Moralis, alia Realis. Moralis quae agit, suadendo, praecipiendo, consulendo, minitendo, rogando, monendo, de aliquo bene vel male merendo. Realis, quae producit effectum vi sua*”.
- ⁸⁸ Maccovius, *Collegia*, 131: “*Imputavit Deus Christo omnium electorum peccata, qui erant, sunt, & futuri, simul ac eum nobis in Mediatorem promisit; At Christo nondum homo erat, ut ut esset Deus: pari ergo ratione imputavit Deus Christi satisfactionem & meritum omnibus, quorum peccata in Christum transferebat, sive praesentibus, sive futuris. Nam quo tempore omnium electorum peccata in Christum transferebat, eodem omnes electos ab iisdem liberabat, & justitiam ejus ipsis imputabat.*” See also Maccovius, *Distinctiones*, 127–128: “*Iustitia nobis imputata est moraliter, non physice. Quaeritur an iustitia sit in nobis? Resp. Non Physice, hoc est inhaerenter; sed moraliter, hoc est per imputationem*”.
- ⁸⁹ Maccovius, *Distinctiones*, 90: “*Imputatio non est actus Physicus sed moralis. Proinde non requiritur ut obiectum sit praesens, sed tantum ut sit certo futurum.*”
- ⁹⁰ Maccovius, *Collegia*, 131: “*Objicitur 2. Si justificantur omnes electi antequam nascantur, Ergo etiam antequam regenerantur; contingit etiam aliquos electos, ut Paulum, in adultiori demum aetate regenerari; at hoc videtur inconveniens: Nam si tales justificati, quomodo hoc universaliter erit verum, quod Joh. 3.36. dicitur. Qui non credit, ira Dei manet super ipsum*”.
- ⁹¹ Maccovius, *Collegia*, 131: “*Respondet ad hoc Augustinus in Joh. Tract. 10 Quod conciliati sumus per mortem, non sic audiat, non sic intelligatur, quasi ideo nos reconciliaverit ei Filius, ut jam amare inceperit quos oderat, sed nos jam Deo diligenti, reconciliati sumus, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus*”. Para la misma objeción respecto a Juan 3:36, ver Maccovius, *Loci Communes*, 312; sin embargo, allí Maccovius responde con una referencia a Calvino, no a Agustín. Ver también, Maccovius, *Collegia*, 425.
- ⁹² Herman Witsius, *De Oeconomia Foederum*, 3.8.51 (387)—reimpreso en inglés como *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete*

Body of Divinity (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010), que incluye las introducciones a la vida y la teología del pacto de Witsius por Joel R. Beeke y J. I. Packer ([3]– [43]); *Animadversiones Irenicae* (Utrecht: G. vande Water, 1696), 131—disponible en inglés como *Conciliatory, or Irenical Animadversions on the Controversies Agitated in Britain, Under the Unhappy Names of Antinomians and Neonomians*, trad. Thomas Bell (Glasgow: W. Lang, 1807).

⁹³ William Eyre, *Vindiciae Justificationis Gratuitae* (Londres: E. Forrest, 1654), 63; William Twisse, *Vindiciae Gratiae Potestatis ac Providentiae Dei* (Amsterdam, 1632), 1:2.25 (194): “*Remissio peccatorum si quidditatem inspicias nihil aliud est, quam punitionis negatio, aut volitionis puniendo negatio. Sit ergo peccata remittere nihil aliud, quam nolle punire, ut actus immanens in Deo, fuit ab aeterno*”.

⁹⁴ Maccovius, *Collegia*, 128, 131, 444–454. F. Turretini, *Institutio Theologiae Elencticae Pars Secunda* (Edimburgo: Lowe, 1847), 16.4 (577–579).

⁹⁵ Ver por ejemplo, Rijssen, en *Heppe, Reformierte Dogmatik*, 443; Turretini, *Institutio*, 16.9.3.

⁹⁶ Maccovius, *Distinctiones*, 126: “*In oratione dominica, dum petimus remissionem peccatorum, non petimus actum eius, sed applicationem & sensum. Disceptant Theologi, si, inquit, remittuntur nobis peccata unico actu, cur ergo petimus remissionem fieri in oratione dominica. Resp. Petimus quoad applicationem & sensum, non quoad actum*.” Ver también Maccovius, *Loci Communes*, 310.

⁹⁷ Maccovius, *Collegia*, 155.

⁹⁸ Gill, *Body*, 205–207, 239.

⁹⁹ Eyre, *Vindiciae Justificationis Gratuitae*, 63.

¹⁰⁰ Para estas acusaciones ver Willem van Asselt, “On the Maccovius Affair”, en *Revisiting the Synod of Dordt* (1618–1619), ed. Aza Goudriaan y Fred van Lieburg (Leiden: Brill, 2011).

¹⁰¹ Comrie, *Brief*, 37–38.

¹⁰² Maccovius, *Collegia*, 153: “*Deus enim Spiritu suo Sancto & fide neminem donat, nisi justificatum*”.

¹⁰³ Maccovius, *Distinctiones*, 126.

¹⁰⁴ Maccovius, *Distinctiones*, 127: "*Fides actualis iustificat, non habitualis*".

Capítulo 9

El supralapsarianismo cristológico de Thomas Goodwin

*Y Él fue ordenado primero para estos fines más altos que
nuestra salvación.*

— THOMAS GOODWIN¹

*Pues está declarado en todas partes en las Escrituras que
la restauración del hombre es el fin de la encarnación de
Cristo.*

— JOHN OWEN²

Al igual que todos los teólogos, Thomas Goodwin (1600-1680) abordó varias doctrinas en más detalle que otros y un tema que fue examinado prominentemente en sus escritos es la muy debatida doctrina de la elección. Comúnmente se cree que Goodwin era un supralapsariano. Sin embargo, Michael Horton afirma que Goodwin era “un infralapsariano calvinista”,³ pero apoya este argumento refiriéndose a la sección de los escritos de Goodwin donde, en efecto, Goodwin sostiene exactamente lo opuesto, es decir, una posición supralapsariana. Carl Trueman está más cerca de la verdad cuando contrasta el infralapsarianismo de John Owen (1616–1683) con la “vigorosa teología supralapsariana de (...) Goodwin”.⁴

Este capítulo examinará la doctrina de la elección de Goodwin de una manera que intenta evitar un lenguaje demasiado técnico. Pudiera sorprender al lector sugerir que la pregunta infralapsariana/supralapsariana pudiera discutirse de manera simple—especialmente puesto que Goodwin no siempre habló tan claramente como otros, por ejemplo Calvino—pero existe suficiente literatura secundaria en este tema para los estudiantes interesados en procurar una discusión más técnica.⁵ Desde luego, no todos los eruditos han entendido completamente el debate en cuestión y a nuestro parecer, al menos, los Estándares de Westminster,

particularmente la Confesión de fe, no ponen el asunto a favor de ninguna de las dos perspectivas.⁶

Goodwin pudiera ser mejor descrito como planteando una posición supralapsariana cristológica que tiene en perspectiva la gloria del Dios-hombre, Jesucristo, que une a la iglesia consigo mismo.⁷ Además de demostrar que Goodwin era un supralapsariano, este capítulo también examinará *por qué* era un supralapsariano, lo cual ira al centro de su cristología—de ahí el término “supralapsarianismo cristológico”. Los comentarios de Goodwin sobre Efesios 1:4-5 serán considerados y luego se discutirá su perspectiva sobre el orden de los decretos encontrados en su extenso trabajo sobre la elección . Una sección tratará sobre el fin o la meta de la elección, es decir, la unción con el Dios trino a través de Jesucristo.

La elección (Efesios 1:4)

Las palabras de Efesios 1:4, según Goodwin, “ha producido más controversia que cualesquiera otras pocas palabras en la Biblia entera”.⁸ Por esa razón, él da una defensa bastante detallada de la doctrina reformada de la elección, manteniendo en mente que incluso entre los teólogos reformados existen áreas de desacuerdo en detalles precisos sobre como esta doctrina es mejor entendida.⁹

Con los remosntrantes o arminianos¹⁰ en mente, aunque él no los nombre explícitamente, Goodwin nota que algunos han entendido que la elección de individuos de parte de Dios se basa en fe prevista, porque los individuos están “en Cristo” solo por fe.¹¹ Goodwin contiene que, si esto hubiera sido lo que Pablo quiso decir, entonces Dios no hubiera elegido personas individuales, sino misericordias. Además de eso, como demuestra el texto, Dios ha elegido individuos para que sean santos y sin mancha, no porque son santos y sin mancha. Adicionalmente, para Goodwin, la fe “puede considerarse como parte de la santificación” (1 Jn. 5:1; 2 Tes. 2:13).¹²

Demostrando que los teólogos reformados abordaron este texto de manera diferente, Goodwin describe una perspectiva

planteada por “nuestros divinos” en la cual se dice que las personas son elegidas “en Cristo”, pero “para estar en Cristo”, es decir, como una condición previa eterna no para su salvación, sino solo para su santificación.¹³ Estos expositores se unen al decir “en Cristo” con las siguientes palabras: “para que seamos santos y sin manchas delante de Él en amor”. En su comentario sobre Efesios Paul Baynes (1573–1617), a quien Goodwin estimaba mucho, también señala este punto de vista entre los expositores: “Algunos entienden que esto [en Cristo] no se refiere a la acción de la elección, sino al objetivo final, en este sentido; Él nos ha elegido en Cristo, para que seamos santos, es decir, Él nos ha elegido para que seamos santos en Cristo”.¹⁴ Al igual que Goodwin, Baynes rechaza esta opinión. En la perspectiva de Goodwin, aunque hay mucho que elogiar sobre esta interpretación, no captura el pensamiento completo de los apóstoles. En primer lugar, el texto simplemente no dice “estar en Él”, sino solo “en Él” y no hay una razón convincente por la cual las palabras “estar” deberían ser añadidas. En segundo lugar, las palabras “en Él” están unidas más naturalmente con “antes de la fundación del mundo”, lo cual muestra que la elección “en Cristo” tuvo lugar en la eternidad. Luego, Goodwin hace referencia a uno de sus teólogos escolásticos protestantes favoritos, Girolamo Zanchi,

que distingue entre lo que Dios hace “en Cristo” y lo que Dios hace “a través de Cristo”. Los actos de Dios “en Cristo” tienen referencia a los actos inmanentes de Dios referentes a los elegidos tramitados entre el Padre y el Hijo antes de que el mundo fuera creado. Las palabras “a través de Cristo” denotan los actos transitorios de Dios que son realizados por Cristo en favor de Su pueblo. “Así que, sostiene Goodwin, “Dios redime a través de Cristo, justifica a través de Cristo y salva a través de Cristo, pero elige en Cristo”.¹⁵

El concepto de estar “en Cristo” en la eternidad pasada, cuando el Hijo aún no se había encarnado como el Dios-hombre, plantea una cantidad de preguntas cristológicas que Goodwin responde cuidadosamente. En primer lugar, Cristo no era la causa de la elección.¹⁶ La prerrogativa pertenecía al Padre. Cristo no podía predestinar puesto que Él mismo era predestinado (1 Pe. 1:20). Goodwin señala que, como mediador, Cristo “no eligió ni un hombre”.¹⁷

Para explicar este concepto, Goodwin insiste en la distinción entre ser elegido “con Cristo” y “en Cristo”. Los elegidos fueron elegidos con “Cristo” al mismo tiempo en el que Cristo fue elegido; los elegidos también fueron elegidos “en Cristo” como su cabeza redentora. De esta manera, Cristo era una persona común o

“pública”¹⁸ no solo al morir por Su pueblo, sino también al ser elegido para Su pueblo.

Esto plantea una pregunta importante: ¿Cómo puede Cristo actuar como una persona común o como cabeza representativa antes de la encarnación? Goodwin admite que “algunos divinos” están de acuerdo en que Cristo actuó como una persona común en Su muerte y resurrección. “Pero, dicen, en el acto de elegir, ¿cómo puede considerarse como una Persona Común, siendo que en ese momento no existió como Dios-hombre?”¹⁹ Goodwin responde a esto afirmando, en primer lugar, que el Hijo estaba con el Padre desde la eternidad y que sabía de Su elección como el Dios-hombre. Segundo, que el Hijo como objeto de la elección, lo cual incluía el conocimiento de Su encarnación, se comprometió a ser una persona común como cabeza de los elegidos en la eternidad. Esto debió haber tomado lugar necesariamente cuando los creyentes fueron elegidos en la eternidad. Por lo tanto, refiriéndose a Proverbios 8:23 (“Eternamente tuve el principado, desde el principio, Antes de la tierra”), Goodwin sostiene que según estas palabras, el Padre designó al Hijo o “lo estableció desde el principio, llevando y sosteniendo la persona de Dios-hombre (...) delante de Dios, quien lo nombró”.²⁰ El Hijo prometió realizar Su obra de

mediación como cabeza de los elegidos y es, entonces, cabeza de la elección; “elegido primero en el orden de la naturaleza, aunque en el orden del tiempo fuimos elegidos con Él. En el vientre de la elección Él, la cabeza, vino primero y luego nosotros, los miembros”.²¹ Por esa razón, Pablo describe a Cristo como el “primogénito” (Ro. 8:29; Col. 1:15), un título dado peculiarmente a Cristo como el Dios-hombre que actúa como cabeza de Su pueblo en la elección. Los creyentes nunca son considerados como “elegidos” separados de Cristo. De la misma manera, el Hijo, como la Segunda Persona, no fue elegido por un acto para convertirse en hombre y luego por otro acto para ser una persona común, sino más bien mientras era elegido para ser el Dios-hombre fue necesariamente elegido para ser el Dios-hombre que es la cabeza de la humanidad elegida.²²

La elección de Cristo como cabeza de Su pueblo ocurre en el contexto de un pacto, el cual, desde la perspectiva de Goodwin, es un acuerdo de términos entre dos partes.²³ El Hijo acordó comprometerse, como cabeza del pacto, a obrar en Su pueblo todos los términos que Dios requería de ellos, es decir, ser santos y sin mancha. El Hijo representa a Su pueblo en la eternidad y así todas las bendiciones espirituales son “virtualmente dadas” a los elegidos

(2 Tim. 1:9); es decir que ellos recibieron estas bendiciones desde antes de la fundación del mundo. Por esa razón, la salvación de los elegidos descansa en un “fundamento seguro dado (...) en la elección”, no es simplemente por causa del amor de Dios, sino también porque nos amo en Cristo, “para que ahora corramos con la misma suerte, por así decirlo, con Cristo mismo para siempre, nuestras personas se hacen místicamente una con él. [En efecto], somos elegidos en Cristo y por lo tanto estamos en una condición tan segura (...) como Cristo mismo”.²⁴

La predestinación (Efesios 1:5)

Efesios 1:5 continua con el tema de la elección, pero con una palabra diferente: predestinación. En la mente de Goodwin estos dos términos no son sinónimos estrictamente. La diferencia entre ellos proporciona el contexto requerido para discutir el orden de los decretos. Goodwin afirma que “elegir” quiere decir sacar de una masa común, mientras que “predestinar” tiene en perspectiva preordenar para un fin.²⁵ Paul Baynes de la misma manera plantea una distinción entre los dos términos. la “predestinación”, según Bayne, incluye un decreto para un fin a través de un medio. La “elección” incluye el fin, pero la predestinación tiene en perspectiva el medio. Baynes también afirma que la elección se refiere a la voluntad de Dios, pero que la predestinación señala al entendimiento de Dios (es decir, de como llevar a cabo Su voluntad).²⁶ Goodwin sin duda tiene en mente el trabajo de Bayne—él habla del “santo Baynes”²⁷ a menudo—y está de acuerdo con su línea de argumento básico, con algunas diferencias menores. La elección es un decreto que respecta al fin, pero en la perspectiva de Goodwin, “señala eminentemente la elección (...) de algunas personas con un amor especial y único entre otros del mismo rango y condición”.²⁸ En la

elección, entonces, Dios prefiere a algunos en lugar de otros; la elección se refiere a la masa de personas de la cual (*terminus a quo*) los elegidos son escogidos, pero la predestinación se refiere a un estado al cual (*terminus ad quem*) los elegidos son ordenados.²⁹ En la elección, los rehenes nunca son considerados como seres separados en sí mismos; más bien, los elegidos son considerados colectivamente “en Cristo” en el primer acto de Dios al elegir. La predestinación “importa un segundo acto u ordenación [de creyentes] a un bienestar glorioso en él, como el fin al cual Dios quiere traer [a los elegidos]”.³⁰ Uno de esos fines, como dice Efesios 1:5, incluye la adopción. Estar “en Cristo” (elección) proporciona necesariamente el contexto para recibir esos beneficios que son “a través de Cristo” (predestinación).³¹ Lo que será claro es la importancia de esta al entender las diferentes posiciones lapsarianas abrazadas por Goodwin y sus contemporáneos y predecesores ortodoxos reformados.

Otro problema cristológico que se presenta proporciona contexto adicional para el supralapsarianismo de Goodwin. Goodwin se refiere a “Cristo” en el contexto eterno, es decir, antes de que el Hijo asumiera una naturaleza humana. Él hace esto porque el Hijo, según los términos del pacto eterno de redención según el cual

actúa como cabeza de Su pueblo, se compromete a asumir la carne para el propósito de la reconciliación. Pero la reconciliación no es el propósito primordial de la encarnación del Hijo y en efecto, la encarnación del Hijo no fue decretada en la suposición de la caída.³² Alegando las diferencias entre la elección y la predestinación, Goodwin insiste en decir el Hijo de Dios asumió la carne solo porque el pecado del hombre es para hacer a Cristo sujeto a Su pueblo.³³ Más bien, Cristo es el fin de la elección y de todas las demás cosas. En este punto, Goodwin hace una aseveración cristológica importante, es decir, que en relación con el decreto de que Él se encarnaría, la persona de Cristo toma precedencia sobre Su obra. La Segunda Persona no fue ordenada principalmente para que los pecadores fueran salvados y se beneficiaran de Su obra meritoria. Estos beneficios “están muy por debajo del regalo de Su persona para con nosotros y mucho más de la gloria de Su persona misma. Su persona es infinitamente de más valor que lo que ellos podrían tener”.³⁴ Por lo tanto, el término “supralapsarianismo cristológico” llama la atención a lo que pudiera ser el punto focal de la teología de Goodwin y ciertamente representa una manera diferente de pensar que la de Calvino, Owen y otros como ellos.³⁵

Sin embargo, Goodwin se abstiene de discutir la pregunta de qué hubiera podido pasar si Adán no hubiera caído.³⁶ Goodwin simplemente quiere afirmar que al decretar que Su Hijo debería asumir nuestra naturaleza humana de carne y sangre, el Padre no solo tenía en cuenta nuestra necesidad de un redentor, sino también

observó que esa gloria infinita de la segunda Persona se manifestara en esa naturaleza a través de Su ascensión. Ambos fines lo movieron; y de los dos, la gloria de la persona de Cristo, en y a través de esa unión, tenía la influencia más grande y tanto así que incluso la redención misma estaba subordinada a ella y ordenada para la gloria de Su persona, como fin de todo lo pensado en primer lugar.³⁷

Dios, por Su omnisciencia, tenía en perspectiva al mismo tiempo la elección de Cristo y de los elegidos, la obra de redención de Cristo y todo lo demás que hubiera sucedido según el decreto de Dios. De todos los proyectos que Dios “tenía en Su ojo”, es decir, que tenían un lugar de preeminencia en el decreto de Dios, estaba Cristo y la gloria de Su persona. En otras palabras, el “fin [principal]

de Dios no era traer a Cristo al mundo para nosotros, sino a nosotros para Cristo (...) Y Dios planeó todas las cosas que caen e incluso la redención misma, para la proclamación de la gloria de Cristo, más que nuestra salvación”.³⁸ La relación natural entre el Padre y el Hijo fortalecen la contención de Goodwin; el Hijo de Dios morando entre nosotros como hombre, posee un grado de hermosura que excede Su obra de redención, pues Su obra de mediación es accidental (es decir, no necesaria o esencial), mientras que Su persona es tanto esencial como absoluta. “Y por lo tanto”, dice Goodwin, “haber ordenado [la encarnación] solo para este propósito, hubiera sido disminuir y degradar [Su persona]”.³⁹ Además, Cristo es el Hijo natural de Dios y los elegidos son hijos solo por adopción. Goodwin conecta el privilegio de la adopción que los creyentes reciben a la persona de Cristo y no a Su obra. Sin embargo, siempre se debe ser cuidadoso, especialmente en el caso de Goodwin, de no separar estos dos aspectos de la cristología. Existe una prioridad de la gloria de Cristo por encima de nuestra salvación. En efecto, el decreto entero de Dios fue establecido con este propósito, que Cristo fuera el fin de todos ellos. Con estas consideraciones sobre Efesios 1:4-5 en mente, se constatan las preguntas sobre el orden de los decretos.

El orden de los decretos

Contrario a la opinión de Horton de que el debate infra/supralapsariano se trataba de un medio para un fin, el debate era sobre el orden lógico de los decretos.⁴⁰ Goodwin toma la distinción entre el fin y el medio como “se reconoce generalmente”. Argumenta, para esta posición de que. bajo este fin, Dios vio la raza humana no como caída en Su elección de los seres humanos, sino como caída en Sus decretos como el medio para ese fin.⁴¹ Sin embargo, Goodwin reconoce que lo que se entiende por medio y fin necesita explicación. El fin es la gloria de Dios, la cual Goodwin llama el fin “supremo” o “definitivo”, es decir, la perfección gloriosa que Dios tenía en mente para los elegidos.⁴² La perfección de los elegidos de Cristo es lo que Goodwin tiene en mente cuando argumenta que el decreto en cuanto al objetivo final no estaba basado en consideración de la caída.⁴³ Sin embargo, el decreto del medio para “el fin definitivo”, es decir, el medio por el cual los elegidos son traídos a la perfección en gloria, considerando al hombre como caído.

Goodwin identifica la posición de los supralapsarianos puros: “El supralapsariano puro [*sic*] toma el medio para el fin, la creación y

el permiso para la caída y los llama el medio para lograr la intención o el decreto para ese fin o gloria definitiva especificados”.⁴⁴ Sin embargo, Goodwin sostiene que el medio se refiere a Cristo, como redentor de los elegidos de Dios, realizado en favor de Su pueblo, de otra manera llamado actos transitorios en lugar de actos inmanentes. Los beneficios salvíficos de la obra de Cristo son “preparaciones de antemano para gloria” (Ro. 9:23; Ef. 2:10).⁴⁵ Este medio que prepara a los elegidos de Dios para gloria “presupone una caída”.⁴⁶

Adán, en su estado pre-caída, poseía una santidad natural e inherente. Sin embargo, esta santidad no era un medio que lo preparaba para la gloria de la elección, porque le faltaba una base cristológica. El pecado de Adán tampoco fue un medio para la posesión de tal gloria, sino más bien “solo (...) un pasaje a través del cual la elección llegó a una nueva ampliación (...) y engrandecimiento de la gracia (...) hacia los elegidos (...) considerados como pecadores”.⁴⁷ De esta manera, los pecadores caídos reciben gracia para lograr el fin definitivo, es decir, la glorificación. Sin embargo, hay una gracia previa (es decir, la elección misma) en la cual los elegidos son considerados como no caídos. Goodwin está plantando el argumento de que la creación y

el permiso para la caída son actos de la providencia de Dios y no el medio directo para el “fin definitivo”. Por lo tanto, el medio tiene una referencia a la obra redentora de Cristo; tienen una influencia inmediata trayendo a los elegidos a la gloria. De la misma forma, Goodwin sostiene que, en el decreto para el fin, Dios consideró al hombre como no caído. Cita al teólogo reformado ortodoxo alemán Amandus Polanus (1561-1610).

Dios en Su decreto de la elección, contempló a Sus elegidos, como el fin al cual los predestinó, al igual que a los hombres absolutamente en común, sin consideración alguna de las cualidades en ellos. Pero si consideramos el medio que lleva al fin, Él contempló a los hombres, no en su condición recta (antes de la caída), sino estarían en corrupción, de y en sí mismos, por la caída y cayendo precipitadamente por su propia contaminación en la muerte eterna.⁴⁸

Goodwin señala que el problema no es si la elección tiene referencia al medio. Más bien, la controversia es si el decreto de Dios en cuanto a tanto el fin como el medio fue orientado

“completamente al hombre considerado en la masa de la *credibilidad* [es decir, seres humanos potenciales, aun sin ser creados como tal] antes de la caída o completamente sobre la masa de la raza humana considerada y vista primero como *caída* en pecado”.⁴⁹ Al leer a varios autores, Goodwin reconoce que muchos “consideran incompatible que ambas permanezcan al mismo tiempo”.⁵⁰ En cuanto a la compatibilidad de ambas perspectivas, Goodwin sostiene que ambas condiciones fueron una vez vistas por Dios, de manera que ninguna es primera o segunda en relación a la otra en ningún momento”.⁵¹ En un intento por hacer que “ambas permanezcan”, Goodwin comenta:

Dios, teniendo todo delante de Él en Su inmenso entendimiento, tuvo en Su propósito de la elección para el fin, una consideración por el hombre estimándolo como *no caído*, pero es este *medio* una consideración por el hombre estimándolo como *caído* y decretó ambas cosas y todo en la misma determinación de Su voluntad divina.

Ha habido algunos divinos eminentes que querían reconciliar las dos distintas opiniones, Si los hombres

caídos fueron objeto de predestinación o no, puede ser bien conocido entre aquellos versados en esta controversia.⁵²

Tanto el fin como el medio estaban en la mente de Dios al mismo tiempo; “ninguno tenía prioridad o posterioridad”.⁵³ En la mente y la voluntad divinas, no obstante, Goodwin sostiene que el decreto para el fin, en el cual el hombre es considerado como no caído, es el punto de partida (*terminus a quo*). Goodwin se recurre al escolástico reformado alemán Bartholomäus Keckermann (c. 1572–1609), que sostiene de manera similar que el decreto de la elección se clasifica en una categoría doble. En primer lugar, en cuanto al fin (es decir, vida eterna), “la caída no era necesaria, porque la caída no era el medio para eso, sino más bien un impedimento”.⁵⁴ En segundo lugar, el decreto de la elección también se puede entender con relación al hombre caído, lo cual Dios vio de antemano, como el medio. La elección, con la redención en perspectiva, “incluye necesariamente una contemplación y consideración de la caída”.⁵⁵ Goodwin hace crucial la distinción entre la elección y la predestinación, como se señaló anteriormente. La elección tiene una referencia al fin; de esta manera, en la elección Dios decreta para

dar a los hombres la vida eterna sin consideración de la caída. Sin embargo, la predestinación se clasifica en el decreto de Dios de dar vida eterna a los hombres considerados como en pecado o caídos. La predestinación, entonces, incluye el medio para el fin. Por lo tanto, el debate infra/supralapsariano no puede tener en perspectiva la predestinación únicamente, sino solo la predestinación y el hecho de que si el hombre es considerado como caído o no caído. Hacer eso es malinterpretar la posición de Goodwin, porque la elección y la predestinación no son sinónimos en su esquema.

El supralapsarianismo de Goodwin se revela con más detalle en su distinción entre amor y misericordia. Cuando Dios muestra amor a una criatura, lo hace “no considerándola como caída, *sino en la masa pura como no caída aún*”.⁵⁶ El amor precede a la misericordia necesariamente. De esta manera, Dios muestra misericordia a las criaturas caídas para mostrar como los amó mientras aún no habían caído, “y por lo tanto los deja caer en pecado, para ser misericordioso”.⁵⁷ Basada en su distinción entre la elección y la predestinación, Goodwin deja claro que la elección no era un acto de misericordia, sino de amor.⁵⁸ Dios desde luego también decretó el mostrar misericordia, pero la elección es estrictamente un acto de amor. En efecto, Goodwin argumenta que

todos los atributos de Dios están sujetos a Su amor.⁵⁹ Dios tiene misericordia de algunos y no de otros porque amó a algunos y a otros no. Dios muestra Su amor en el mediador, Jesucristo, quien en Su naturaleza humana personificó el amor que el Padre tiene por la iglesia. Fue el amor el que “lo llevo del cielo al vientre y del vientre a la cruz y lo mantuvo en la cruz (...) Fue Su amor lo que lo mantuvo allí”.⁶⁰ El amor que estaba en el corazón de Cristo —hablando de Su naturaleza humana— es ciertamente inferior al amor de Dios al punto que lo finito no puede comprender lo infinito; sin embargo, “si hubieran mundos infinitos hechos de criaturas que aman no tuvieran tanto amor en ellos como el que estaba en el corazón de ese hombre Jesucristo”.⁶¹ El amor que Dios y Cristo tienen por la iglesia incluye la unión de los elegidos con Dios y con Cristo; la unión es la bendición espiritual preeminente que fluye de la elección.⁶²

Unión con Dios y Cristo

Un tema principal en la teología de Goodwin se trata de la gloria de Jesucristo. Dios eligió al Hijo para que fuera el Dios-hombre para fines más grandes que la salvación de la raza humana. Los elegidos fueron elegidos para ser el deleite de Cristo, pero Cristo fue elegido para ser el Dios-hombre para el deleite de Dios. De esta manera, Dios contempla la imagen de Sí mismo en Jesucristo (Col 1:15–18). En la persona de Jesucristo, Dios se comunica a Sí mismo de una “manera superior, que no pudiera haber sido de otra manera comunicado a simples criaturas”.⁶³ Este fin, como se señaló anteriormente, trasciende por mucho el fin de Cristo siendo mediador por Su pueblo. Como el Dios-hombre, Cristo es dotado de realeza para ser el fin soberano de todo. En otras palabras, Cristo fue “predestinado, para la dignidad de Sí mismo; pero nosotros, para la gloria de Dios y la de Cristo”.⁶⁴ La gloria de Cristo no depende, en primer lugar, de la gloria que recibe de Su pueblo redimido, sino en la dignidad de Su persona.

Cristo sostiene una relación doble con los elegidos, la de cabeza y la de Salvador. Cristo es cabeza de Su pueblo considerados como separados de la caída (*in masas pura*). Cristo es

considerado como Salvador de Su pueblo mientras son considerados como caídos. Goodwin resume su posición sobre este asunto en relación a los decretos de la siguiente manera:

Y estas dos relaciones de Cristo, de cabeza y Salvador, son simultáneas a la elección de Dios de nosotros (...) y ni antes ni después, ni en el tiempo (pues en Dios ningún decreto viene antes o después de otro), pero no en orden, como para nuestra comprensión. Pues Él no podría ser nuestra cabeza, sino que Su correlacionado debe ser Su cuerpo; y así del otro, de ser redentor. Cristo tampoco habría sido ordenado para ninguno de los dos, si no hubiera sido para nosotros y nuestra salvación. Pero, aun así, la primera y principal intención de la elección de la persona de Cristo sigue siendo absoluta, singular, y para fines mucho más importantes que los que se especifican; y que no dependen para nada de nosotros o de nuestra elección.⁶⁵

Goodwin deja claro, nuevamente, que la gloria de la persona de Cristo mantiene el lugar preeminente en cuanto al fin de la

creación. Pero, en lo que respecta a los elegidos, el fin supremo de la elección es Dios eligiendo a creyentes para “una unión sobrenatural con Sí mismo y una comunicación con Sí mismo”.⁶⁶ La meta final de los creyentes es la unión en el Dios trino. Goodwin hace referencia a la máxima “lo que es final en ejecución es primero en intención (...) Y (...) verás, es final en ejecución, Él nos eligió para Sí mismo; esa fue Su intención primitiva; y nos presenta a Sí mismo, como lo último en ejecución”.⁶⁷ La unión de Dios con los creyentes tiene, como se espera, un enfoque distintivamente cristológico. Antes de que Dios se pudiera comunicar a Sí mismo a simples hombres, la unión hipostática debía tomar lugar por medio de la cual Jesucristo hombre, que es el primogénito entre muchos hermanos (Ro 8:29), disfrutara la unión más grande con Dios porque es tanto Dios como hombre. La encarnación hace posible una “unión súper-creación” entre los elegidos y Dios. La altura de la salvación no es la justificación o la santificación, sino la unión con Dios.⁶⁸ Goodwin usa Juan 17:20-26 como base exegética para entender la naturaleza de la unión entre Dios y los hombres.

En su oración sumo-sacerdotal en Juan 17, Cristo pide a Su Padre que pueda disfrutar una unión mística con aquellos que el Padre le ha dado.⁶⁹ Se hacen otras peticiones, pero la unión mística

entre Cristo y la iglesia es el “tema principal” de Su petición, “el océano en el que desembocan todas las demás”.⁷⁰ Pero, ¿a qué se refiere Goodwin con “unión mística”? La carga principal de la oración de Cristo no es que los santos disfruten de comunión los unos con los otros, sino más bien que los creyentes puedan disfrutar una unión con el Padre y con el Hijo, porque el Padre y el Hijo están en ellos (Jn. 14:20; 1 Jn. 4:15). La unión que los elegidos comparten con Cristo y Dios es la unión más alta que una criatura pudiera tener, además de la unión de las dos naturalezas de Cristo. Esta unión era capital en la mente del apóstol Pablo: “para ganar a Cristo y ser hallado en Él” (Flp. 3:8-9). Goodwin muestra la prioridad de la unión con Cristo y Dios contrastando la unión con otros beneficios salvíficos:

Oras por redención y perdón de pecados, &c., y haces bien, pues lo necesitas; y para pecadores, cuando están lastrados y cargados con sus pecados, es lo primero que el Espíritu pone delante de ellos y establece como objetivo en la palabra; mas sin embargo, déjame decirte, hay algo remoto y lejano detrás de eso, que se esconde de nuestro pensamiento al principio y eso es, la unión con

Cristo y Dios, cuyo más alto disfrute tomará lugar en el otro mundo, cuando nuestros pecados serán olvidados.⁷¹

Hay una prioridad escatológica definida de unión con Cristo y Dios en la teología de Goodwin. No minimiza la justificación o la santificación, como su libro *Works* deja claro, pero no hay duda de que Goodwin pensó que la comunicación sobrenatural de Dios de Sí mismo a través de Cristo fue la bendición espiritual más grande y más gloriosa que los creyentes recibieron, lo cual es fruto de la elección en Cristo.

Conclusión

La perspectiva de Thomas Goodwin en cuanto a los decretos de Dios se entiende mejor como una forma cristológica de supralapsarianismo. Él, quizá más que cualquiera de sus contemporáneos británicos, tenía un enfoque intenso en la gloria del Dios-hombre, Jesucristo. Todas las cosas están subordinadas a Él, incluyendo la salvación de los elegidos. La encarnación es el gran acto de Dios que se deleita en Jesucristo hombre, el cual es la imagen visible del Dios invisible. Goodwin incluso pudiera decir que la encarnación de Cristo trajo más gloria a Sí mismo que Su muerte y resurrección.⁷² En cuanto a la elección y la predestinación, Goodwin hace una distinción importante entre los dos términos. La elección de Dios de individuos en Cristo, su cabeza, está basada en un orden supralapsariano de los decretos; eso es, fueron elegidos como no caídos. Pero la predestinación tenía en perspectiva el medio para el fin—los llamados actos transitorios de la mediación de Cristo—y así los individuos son representados en Cristo, su Salvador, como caídos. Antropocéntricamente hablando, el *telos* o fin, de los decretos de Dios es la unión de los elegidos con Dios y Cristo, lo cual se consuma en el cielo. Lo que es final en ejecución es primero

en intención y así la unión con Dios y Cristo pudiera llamarse la bendición eminente derramada sobre los elegidos. En resumen, estas palabras de Goodwin destilan apropiadamente el argumento básico de este capítulo:

Mucho menos fueron los méritos de Cristo como motivo alguno para Dios. Son solo acciones que son medios de la gloria de Cristo y, por lo tanto, mucho menos que la gloria de Su persona y de ese modo, son para Él como las obras de Dios son para Sí mismo. Por lo tanto, solo la gloria de Su persona era la que podía designarse como motivo de alguna manera, en el asunto del cual hablamos ahora.⁷³

El teólogo escocés Robert Leighton (1611-1648) pudiera haber denunciado el hecho de que algunos “eruditos” hablaron “presuntuosamente sobre el orden de los decretos divinos”, pero ciertamente en el caso de Thomas Goodwin algo más noble estaba obrando. La gloria de Cristo era el gran motivo detrás de su argumento para su construcción particular del supralapsarianismo. Ya sea que se este de acuerdo con él o no, parece difícil culpar a

Goodwin por su deseo en subrayar la gloria de la persona de Cristo y el acto soberano de Dios por medio del cual los elegidos son traídos a la unión con su Hacedor y Redentor.⁷⁴

¹ Thomas Goodwin, *A Discourse of Election*, in *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1864; repr. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 9:94.

² John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1853), 19:37.

³ Michael Horton, “Thomas Goodwin and the Puritan Doctrine of Assurance: Continuity and Discontinuity in the Reformed Tradition, 1600–1680” (PhD diss., Wycliffe Hall, Oxford, and Coventry University, 1995), 66.

⁴ Carl Trueman, *The Claims of Truth: John Owen’s Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster, 1998), 138.

⁵ Para los que no están familiarizados con los términos “infralapsarianismo” y “supralapsarianismo”, la pregunta en su forma más básica se enfoca en si Dios decreto elegir al hombre encima de la caída (*supra lapsum*) o debajo de la caída (*infra lapsum*). Ver Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1986), 292.

⁶ Como escribe John Murray: “La confesión no se compromete en el debate entre los supralapsarianos y los infralapsarianos y lo hace intencionalmente, como lo demuestran claramente ambos términos de la sección y el debate en la asamblea. Ciertamente esta es la reserva apropiada en un documento de credo”. *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), 4:209. Este capítulo debería confirmar que un supralapsarianismo “vigoroso” como el de Goodwin pudiera afirmar el contenido básico del capítulo 3—“Del decreto eterno de Dios”—en la Confesión de Fe de Westminster. La Confesión es simplemente no lo suficientemente exacta en esta pregunta para favorecer ninguna de las dos partes, incluyendo los universalistas hipotéticos. De esta manera, no estamos exactamente persuadidos con la posición de John Fesko de que los infralapsarianos prevalecieron en la Asamblea de Westminster. Ver Fesko, “The Westminster Confession and Lapsarianism: Calvin and the Divines,” en *The Westminster Confession into the 21st Century, Volume 2: Essays*

in *Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly*, ed. J. Ligon Duncan (2004; repr., Fearn, Scotland: Mentor, 2005), 2:497–501. Más bien, preferimos la posición planteada por de Derek Thomas sobre el resultado de la asamblea; ver, “The Westminster Consensus on the Decree: The Infra/Supra Lapsarian Debate,” en *The Westminster Confession into the 21st Century* (Fearn, Scotland: Mentor, 2009), 3:267–290.

En estos momentos Richard Muller está escribiendo un tratamiento detallado de la predestinación y la elección entre los ortodoxos reformados y se insta al lector a ser paciente y a esperar por su tratamiento de estos asuntos, el cual sin duda traerá más claridad a un tema con el que no siempre se ha tratado de manera que haga justicia a su complejidad. Para una vista previa de la investigación de Muller, ver “Revising the Predestination Paradigm: An Alternative to Supralapsarianism, Infralapsarianism, and Hypothetical Universalism” (lectures, Mid-America Reformed Seminary, Dyer, Indiana, November 5–7, 2008).

⁷ Para una defensa moderna del supralapsarianismo cristológico, ver Edwin Christian van Driel, *Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology* (Oxford: Oxford University Press, 2008). En la página 5 señala que mientras que el supralapsarianismo cristológico es “la posición de la minoría en la teología occidental, experimentó algo de resurgimiento en la teología de los siglos diecinueve y veinte, cuando una cantidad importante de figuras como Friedrich Schleiermacher, M. J. Scheeben, Karl Barth y Karl Rahner abrazaron esta perspectiva”. Sin embargo, no deseamos sugerir que la posición de Goodwin puede ser simplemente igual a la de los teólogos mencionados. Hay similitudes, pero también hay diferencias importantes, las cuales no podemos abordar en este corto capítulo.

⁸ Thomas Goodwin, *An Exposition of the First Chapter of the Epistle to the Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1864; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 1:65.

⁹ Como señala Francis Turretin: “Varian las opiniones incluso entre los mismos ortodoxos”. *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 4.9.1. Sin embargo, algunos plantean divisiones exageradas. Por ejemplo, ver Oliver Crisp, *God Incarnate: Explorations in Christology* (Londres: T & T Clark, 2009), 34–55. Crisp considera solo unas pocas declaraciones confesionales, que no hacen justicia a los diferentes puntos técnicos en el debate. Esto es especialmente verdad en cuanto a su lectura de los documentos de mediados del siglo dieciséis. Su lectura de Turretin podría cuestionarse en base a que Turretin no estaba escribiendo una exposición positiva de su perspectiva en una cantidad de

asuntos, sino más bien un sistema ecléctico que por naturaleza es defensivo. Además, el uso de *Reformed Dogmatics* de Heinrich Heppe levanta más cuestionamientos puesto que Heppe a veces era bastante selectivo. Tampoco hay interacción con fuentes de primera mano salmuriánas. Su dicotomía de una “posición reformada conservadora” y una “posición reformada moderada” sobre la elección de Cristo no tiene suficiente evidencia para justificar tales construcciones terminológicas.

- ¹⁰ En la posición de Jacobo Arminio, por ejemplo, ver “Certain Articles to Be Diligently Examined and Weighed,” in *The Works of James Arminius*, trans. James Nichols (Grand Rapids: Baker, 1986), 2:718–219. En este esquema, Arminio asume que Dios primero decreta salvar a los pecadores designando a Jesucristo como mediador. En el “segundo decreto” Dios “resuelve recibir en [*gratiam*] el favor a los que se arrepienten y creen” (719). El “tercer decreto” involucra los medios que Dios resuelve administrar para salvación, tales como la fe y el arrepentimiento. El “cuarto decreto” muestra cuán radicalmente difiere la posición de Arminio sobre los decretos de la ortodoxia reformada. Este decreto respecta en particular a “la salvación de estos y la condenación de aquellos: Esto descansa o depende de la presciencia o presagio de Dios, por lo cual sabía desde toda la eternidad [*quina*], a través de tal administración, cuáles hombres creerían por medio de la ayuda subsecuente o siguiente de la gracia; y quien no creería y perseveraría” (719).
- ¹¹ Girolamo Zanchi (1516–1590), aunque obviamente no tenía a los remonstrantes en mente, quizá pensaba en ciertos padres de la iglesia al decir: “Los que están ordenados para vida eterna no fueron ordenados por causa de algún mérito visto en ellos de antemano, ni por buenas obras originadas por ellos; ni tampoco por su fe futura: sino solo y únicamente, de gracia libre y soberana”. *The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted* (New York: George Lindsay, 1811), 129.
- ¹² Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:66. Ver también Zanchi, *Absolute Predestination*, 130.
- ¹³ Por ejemplo, el supralapsariano Johannes Maccovius argumentó a favor de esta posición, es decir, que los elegidos eran elegidos para estar en Cristo, no porque estaban en Cristo: “*Electi sumus, ut simus in Christo, non quod eramus*”. *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*, trad. Willem J. van Asselt, Michael D. Bell, Gert van den Brink, and Rein Ferwerda (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009), 158

- ¹⁴ Paul Baynes, *A Commentarie upon the First Chapter of the Epistle of Saint Paul, Written to the Ephesians* (Londres, 1643), 35.
- ¹⁵ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:69.
- ¹⁶ Sobre esta pregunta ver Turretin, *Institutes*, 4.10.1–19.
- ¹⁷ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, in *Works*, 1:70. Pero nota como Baynes dice que aunque se dice que el Padre elige, eso no quiere decir que el Hijo y el Espíritu no eligieron también, “pues si los tres tuviéramos solo una voluntad común, uno no podría querer si los otros dos no quieren también”. Aún así, puesto que el Hijo actual como mediador y el Espíritu como maestro “solo el Padre es mencionado”. *A Commentarie upon Ephesians*, 37. También Goodwin sostiene la máxima de que las obras de las personas en la Trinidad no se dividen, sino que ciertas obras se manifiestan en una persona como el *terminus operationis*.
- ¹⁸ Catecismo Mayor P. 22; una “persona pública” es una que, como Adán, actúa “no para él solo sino también para su posteridad”; en las Escrituras, los creyentes son considerados como la posteridad o la “semilla” de Cristo (Sal. 22:30; Is. 53:10).
- ¹⁹ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:72.
- ²⁰ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:72.
- ²¹ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:74.
- ²² Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:74.
- ²³ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:75.
- ²⁴ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:76.
- ²⁵ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:83.
- ²⁶ Baynes, *A Commentarie upon Ephesians*, 61.
- ²⁷ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:90.
- ²⁸ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:84.
- ²⁹ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:84.
- ³⁰ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:85.
- ³¹ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:85.
- ³² Owen intenta responder a este argumento. Ver *Exposition of Hebrews*, in *Works*, 19:37. Ver también el comentario de Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 2.12.4–5.

Incluso si es correcto llamar supralapsariano a Calvino podemos ver que existen diferentes maneras en las que los teólogos reformados se expresaron en cuanto al *ordo decretum*.

³³ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:99.

³⁴ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:99. La gloria de Cristo juega un papel importante en la teología de Goodwin. Ver Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).

³⁵ Incidentalmente, esto es algo que desearía haber enfatizados más en *Why Heaven Kissed Earth*. Abordo el asunto de la gloria de Cristo en mi libro, pero al reflexionar más a fondo hubiera podido hacer más del supralapsarianismo cristológico de Goodwin. Este capítulo intenta rectificar la falta de una referencia más explícita al supralapsarianismo de Goodwin.

³⁶ “Aún así, por otro lado, no me atrevo ni afirmo que Cristo debía encarnarse o asumir nuestra naturaleza, si el hombre nunca hubiera caído; porque todas las cosas están ordenadas para que sucedan del modo en las que suceden”. Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:99. Algunos argumentarán que los “supralapsarianos cristológicos” son los que afirman que Cristo se encarnaría si el hombre no hubiera caído, pero pienso que aún podemos aplicar este título a Goodwin, a pesar de que se rehuse a afirmar que Cristo se hubiera encarnado si el hombre no hubiera pecado.

³⁷ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:99–100.

³⁸ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:100.

³⁹ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:100.

⁴⁰ Ver Horton, “Assurance,” 65.

⁴¹ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:84.

⁴² Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:84.

⁴³ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:84–85.

⁴⁴ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:84.

⁴⁵ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:84.

⁴⁶ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:84.

⁴⁷ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:85.

- ⁴⁸ Goodwin, *A Discourse of Election*, in *Works*, 9:85.
- ⁴⁹ Goodwin, *A Discourse of Election*, in *Works*, 9:86.
- ⁵⁰ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:86.
- ⁵¹ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:86.
- ⁵² Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:86.
- ⁵³ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:87.
- ⁵⁴ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:86.
- ⁵⁵ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:86.
- ⁵⁶ Goodwin, *An Exposition of the Second Chapter to the Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin*, D.D., ed. Thomas Smith (1864; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 2:148.
- ⁵⁷ Goodwin, *Second Chapter of Ephesians*, en *Works*, 2:148.
- ⁵⁸ Goodwin, *Second Chapter of Ephesians*, en *Works*, 2:149.
- ⁵⁹ Goodwin, *Second Chapter of Ephesians*, en *Works*, 2:152.
- ⁶⁰ Goodwin, *Second Chapter of Ephesians*, en *Works*, 2:162.
- ⁶¹ Goodwin, *Second Chapter of Ephesians*, en *Works*, 2:162.
- ⁶² Los comentarios de John Owen en Hebreos 3:12-14 están claramente alineados con lo que Goodwin dice aquí: “Unión con Cristo es el principio y la medida de todos los placeres y expectativas espirituales”. *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 4:146. Owen añade: “[La unión con Cristo] es la primera en dignidad; es la más grande, más honorable y misericordiosa de todas las misericordias de las que somos hechos partícipes”. (4:148).
- ⁶³ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:94.
- ⁶⁴ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:95.
- ⁶⁵ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:98.
- ⁶⁶ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:99.
- ⁶⁷ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:104. Turretin, que sostuvo una posición infralapsariana, señala esta contención hecha por los supralapsarianos e intenta responder sus argumentos, los cuales piensa él que llevan a una absurdidad llevada demasiado lejos. Ver Turretin, *Institutes* 4.9.23. Ver también la crítica de Owen de esta máxima: *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:31.

⁶⁸ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:106.

⁶⁹ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:107.

⁷⁰ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:107.

⁷¹ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:114.

⁷² Ver Thomas Goodwin, *The Work of the Holy Ghost*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1864; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 6:418: “¿Cuál fue el milagro más maravilloso que Dios alguna vez hizo en el mundo? Fue la encarnación del Hijo de Dios”.

⁷³ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:102.

⁷⁴ Sobre Leighton, ver *The Whole Works of Robert Leighton, D.D.* (New York: Riker, 1844), 669. Ver también la crítica de Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:30.

Capítulo 10

Los puritanos sobre la providencia

Dios cubre bajo el cuidado de Sus alas a cada una de Sus criaturas.

— JUAN CALVINO¹

La iglesia por mucho tiempo ha enseñado la providencia personal, detallada, sabia y buena de Dios sobre la creación. En contraste con las filosofías griegas que espiritualizaban a Dios de tal modo que lo separaban de Su participación en el mundo físico, los primeros cristianos enseñaron que Dios es el Creador, Sustentador y Gobernador de todas las cosas. Ireneo (c. 125–c.202) dijo que, “El

Hacedor de este universo (...) ejerce una providencia sobre todas las cosas, y ordena los sucesos de nuestro mundo”.²

En parte, Agustín escribió *The City of God* (La ciudad de Dios) para enseñar la providencia de Dios sobre las naciones y civilizaciones, especialmente a la luz de la crisis causada por la caída de Roma ante los bárbaros.³ Dijo que los eventos no ocurrían por suerte o por el destino sino por la voluntad de Dios.⁴ Juan Crisóstomo (c. 349–407), Próspero de Aquitania (c. 390–c. 463), Teodoreto de Ciro (c. 393–c. 457), Salviano de Marsella (c. 400–c. 480), y Boecio (c. 480–c. 525), todos escribieron tratados sobre el gobierno providencial de Dios en el mundo.⁵ Tomás de Aquino (1225–1274) dedicó varias secciones en su *Suma teológica* a la providencia y gobierno divinos.⁶ Escribió que, “Todas las cosas están sujetas a la providencia divina, no solo de forma general, sino incluso en sus propias formas individualidades (...) Todas las cosas que existen de cualquier manera son dirigidas inevitablemente por Dios hacia algún fin”.⁷

Los reformadores continuaron explorando este tema bíblico de la soberanía de Dios. Ulrico Zuinglio (1484–1531), que escribió un tratado sobre la providencia soberana de Dios, dijo que, “La providencia es el sometimiento y dirección perdurables e

inalterables de todas las cosas en el universo (...) [Dios] suple libremente todas las cosas (...) Porque dado que Él no tiene necesidad de nada, [Él] es rico en todas las cosas (...) De lo que se deduce que Él no puede agotarse o cansarse de dar, [y] que se regocija en dar”.⁸

Juan Calvino escribió tres capítulos sobre la providencia en sus *Institutos*, diciendo que sería “frío y seco” pensar en Dios como un Creador que deja Su creación por sí sola. Calvino afirmó que, “Él es también un Gobernador y Conservador perpetuo (...) Sostiene, nutre, y se preocupa por todo lo que ha hecho, hasta por el gorrion más pequeño”.⁹ Y agregó que, “De tal manera se ocupa Dios de la regulación de eventos individuales, y de tal manera todos proceden de Su plan establecido, que nada ocurre por casualidad”.¹⁰ Calvino también publicó un tratado aparte sobre la providencia.¹¹

Heinrich Bullinger (1504–1575), en su serie famosa de sermones titulados *Decades*, ofreció también un rico tratamiento bíblico de la providencia.¹² Citó a Teodoreto de Ciro diciendo que es absurdo pensar que el Creador de todas las cosas dejaría Su creación como un navío sin capitán, de modo que sea arrastrado por el viento y estrellado en las rocas.¹³ Y Theodore Beza escribió que, “Nada sucede por casualidad, y sin un decreto justísimo de Dios”.¹⁴

Los puritanos expusieron sobre el tema de la preservación de Dios, de la creación para Su gloria y de la paz de Su pueblo. En este capítulo, exploraremos la sumisión y las enseñanzas, preguntas, polémicas, esperanzas y meditaciones puritanas con respecto a la providencia.

La enseñanza puritana sobre la providencia

La providencia divina es un artículo fundamental de la fe cristiana. El Catecismo de Heidelberg (1563) incluía la doctrina de la providencia en su tratamiento del primer artículo del Credo de los Apóstoles, “Creo en Dios el Padre, Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra” (cf. P.26–28). Asimismo, el puritano Arthur Dent (1553–1607) escribió que, “Cuando cada uno de nosotros, confesamos que Dios es todopoderoso, reconocemos que Él por Su providencia gobierna todo”.¹⁵ El Catecismo de Heidelberg ofrece pruebas de que ya cuando el amanecer de la era puritana empezaba a clarear, los cristianos reformados profesaban el consuelo experiencial de la doctrina de la providencia. El catecismo (P. 27 y 28) brinda estas palabras clásicas de ánimo a los cristianos:

¿Qué es la providencia de Dios?

Es el poder de Dios omnipotente y presente en todo lugar, por el cual sustenta y gobierna el cielo, la tierra y todas las criaturas de tal manera, que todo lo que la tierra produce, la lluvia y la sequía, la fertilidad y la esterilidad, la comida y la bebida, la salud y la enfermedad, riquezas

y pobreza, y finalmente todas las cosas no acontecen sin razón alguna como por azar, sino por Su consejo y voluntad paternal.

¿Qué utilidad tiene para nosotros este conocimiento de la creación y providencia divina?

Que en toda adversidad tengamos paciencia, y en la prosperidad seamos agradecidos, y tengamos puesta en el futuro, toda nuestra esperanza en Dios nuestro padre fidelísimo, sabiendo con certeza que no hay cosa que nos puede apartar de Su amor, pues todas las criaturas, están sujetas a Su poder de tal manera que no pueden hacer nada sin Su voluntad.¹⁶

William Ames (1576–1633), en sus sermones sobre el Catecismo de Heidelberg, dedujo las siguientes lecciones de Romanos 11:36, “Porque de Él, y por Él, y para Él, son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén”. Escribió que,

- “Dios tiene una providencia inamovible mediante la cual cuida todas las cosas y las dirige para Su propia gloria”.

La sabiduría de Dios, no la casualidad, mueve todo lo que existe hacia Su propio fin.

- “La providencia de Dios incluye en sí misma no solo la intención sino también la comprensión de la meta”. Dios siempre logra Sus metas; Su santidad lo demuestra, y Su poder y sabiduría lo garantizan.
- “La providencia de Dios se extiende a todas las cosas”. Dios es una buena cabeza de familia (Ef. 2:19) que tiene cuidado de todos Sus hijos y de todos Sus bienes. Dios no fuerza a Sus criaturas a actuar, sino que las rige “dulcemente” de acuerdo con sus naturalezas.¹⁷

En su *Marrow of Theology* (Médula de la sagrada teología), Ames escribe sobre la divina “eficiencia, o poder operante (...) por la cual hace todas las cosas (Ef. 1:11; Ro. 11:36)”. Todo depende de Dios como la causa primaria tanto de la sustancia como de las circunstancias de las cosas (Is. 45:7; Lm. 3:37–38). A menudo Dios obra a través de medios, aunque no los necesita. Su providencia preserva todas las cosas (Sal. 104:19–20; Hch. 17:8; Heb. 1:3) y gobierna todas las cosas (Sal. 9:10; Gn. 50:20).¹⁸

La providencia no es lo mismo que la predestinación o el decreto eterno de Dios, sino que más bien es la ejecución de ese decreto dentro del tiempo y espacio de Su creación. William Pemble (c. 1591–1623) escribió que, “La providencia es una acción externa y temporal de Dios, por la cual preserva, gobierna y dispone todas las cosas generales y singulares, las cuales son, y están hechas, tanto de las criaturas, como de las facultades y acciones de las criaturas, dirigiéndolas a ambas, tras una establecida y determinada manera, hacia fines mediatos, y hacia el fin último de todos, conforme al decreto libérrimo, y el consejo de Su propia voluntad; de modo que en todas las cosas sea glorificado”.¹⁹ Dos décadas después, Edward Leigh (1603–1671), que, como Pemble, sirvió en Magdalen Hall de Oxford como tutor y erudito divino, ofreció la misma definición (palabra por palabra) de providencia en su *Body of Divinity* [*Doctrina de la Divinidad*], mostrando así una tradición unida.²⁰

John Owen (1616–1683) hizo eco de esos pensamientos cuando escribió que la providencia es “un acto u obra inefable del Dios Todopoderoso, por el cual abriga, sostiene, y gobierna el mundo, y todas las cosas creadas por Él, llevándolas hacia los fines que Él se ha propuesto, de acuerdo a las naturalezas con las que

las dotó en el principio”.²¹ Owen dijo que el Creador continuó trabajando después de culminar la creación (Jn. 5:17), gobernando todas las cosas, incluso el sufrimiento humano y las “tinieblas” (Is. 45:6–7), como es evidente en la narración de Génesis acerca del diluvio. “No hay nada de lo que haya hecho, que con la buena mano de la providencia no gobierne y sustente”.²²

Lo que es más, Dios sustenta Su creación a través de la preservación de Su providencia. “Cada criatura depende de Dios”, escribió Edward Corbet (m. 1658).²³ El universo no es como una casa que sigue en pie después de que el carpintero termina su trabajo y se va. Es más bien como la luz del día que cesa después de que el sol se pone. Tanto nuestro ser y nuestras acciones dependen de Dios para su existencia (Hch 17:24, 28). Como Corbet escribió, “No podemos pronunciar una palabra, tener un pensamiento, cerrar un ojo, o mover un dedo, sin la concurrencia de Su poder que da vida y aliento, y todas las cosas”.²⁴

Dios lleva a cabo Sus propósitos a través de Su gobierno providencial. Efesios 1:11-12 afirma que Dios “hace todas las cosas según el designio de Su voluntad, a fin de que seamos para alabanza de Su gloria”. En su comentario sobre Efesios 1, Thomas Goodwin (1600–1680) escribió que, “Él planeó cada cosa de

antemano (...) Nada acontece sino lo que Él había establecido desde antes”.²⁵ Y continuó diciendo que la voluntad de Dios “permanecerá, y no será resistida” (Sal. 135:6; Is 46:10). La providencia de Dios incluye asuntos muy pequeños (Mt. 10:30), eventos casuales (Ex. 21:13; Pr. 16:33; 1 Re. 22:28, 34), y las decisiones de los hombres (Stg. 4:15; Ex. 34:24; 11:3).²⁶ El consejo de Dios es Su “elección sabia respecto a lo que es mejor” o “un juicio certero sobre qué es lo mejor para hacer”, lo cual únicamente Dios está calificado para hacer (Is. 28:29). Lo que sucede finalmente es la voluntad de Dios, porque Dios no tomó una decisión seleccionando la mejor opción disponible, como si dependiera de algo. Más bien, “todo se atribuye a Su voluntad”, y el consejo de Dios formula cómo “hacerlo de la mejor manera”.²⁷ El objetivo principal de Dios no es solo que hablemos o cantemos Su alabanza sino que existamos para la alabanza de Su gloria. Goodwin sostuvo que, “su ser, todo lo que son y tienen, debe ser para Su gloria”.²⁸

Obadiah Sedgwick (c. 1600–1658) agregó que, “Dios tiene una providencia que se extiende a todas las criaturas y a los detalles concernientes a ellas”.²⁹ Esto lo dedujo de las palabras de Cristo en Mateo 10:29–30: “¿No se venden dos pajarillos por un cuarto? Con todo, ni uno de ellos cae a tierra sin vuestro Padre. Pues aun

vuestros cabellos están todos contados”. Sedgwick ofreció esta definición de providencia: “La providencia divina es una acción externa de Dios mediante la cual conserva y gobierna todas las cosas sabiamente, santamente, justamente, y poderosamente, para la admiración de Su propia gloria”.³⁰

La promesa de Cristo relacionada con el conocimiento de Dios de los cabellos de nuestras cabezas movió a Ezekiel Hopkins (1634–1690) a escribir que, “De aquí aprendemos que Dios gobierna los sucesos más crueles, detestables, y despreciables del mundo por una providencia exacta y particular. ¿Puede ver las miles de pequeñas motas y átomos que deambulan en un rayo de luz solar? Es Dios quien de tal modo los dirige; y quien guía sus innumerables e irregulares extravíos”.³¹

Owen dijo que Dios sostiene todas las cosas en “Sus seres, fuerzas naturales, y facultades”. Dios obra en y a través de causas secundarias. Él gobierna todas las cosas para hacerlas cumplir Sus propósitos para Su gloria, incluso accidentes como el hierro de un hacha que sale de su cabo y hiere a un hombre (cf. Ex 21:13; Dt. 19:5). Owen dijo que entender cómo Dios obra a través de causas secundarias está “más allá del alcance de los mortales”. Pero la verdad de Su providencia está revelada claramente en la Escritura.³²

La doctrina puritana de la providencia halló su más hermosa expresión en *The Mystery of Providence* (El misterio de la providencia) de John Flavel (1628–1691). El libro, publicado por primera vez en 1678, es una exposición del Salmo 57:2, “Clamaré al Dios Altísimo, al Dios que me favorece”. Su énfasis primario es que Dios cumple Sus propósitos para Su pueblo, a pesar de que nuestro entendimiento de la providencia divina es imperfecto y parcial. Como Pedro, no siempre entendemos lo que nuestro Señor está haciendo, pero un día lo haremos (Jn 13:7). En este momento vemos la providencia como “las correas desajustadas y los pines aislados de un reloj”, pero en la gloria veremos el reloj como un todo completo. En cambio, Dios ve la providencia como una realidad operante unificada, porque, “[Él] hace conocer todo esto desde tiempos antiguos” (Hch 15:18). Flavel dijo que Dios es como un “anatomista preciso discerniendo el curso de todas las arterias y venas del cuerpo”.³³ En este misterio, debemos aferrarnos a lo que Dios ha revelado en las Escrituras.

La providencia de Dios puede también ser vista en Sus bendiciones comunes, como por ejemplo, en nuestras ocupaciones diarias. Flavel dijo que en esto la intención de Dios no es nuestra autosatisfacción inmediata sino nuestra bendición eterna. Explicó

que, “Si tuviesen más del mundo de lo que ya tienen, sus mentes y corazones no pudieran ser capaces de usarlo para su provecho”.³⁴ Dios pone obligaciones directamente sobre nuestros hombros a fin de que no seamos perezosos, ni para que demos a nuestro llamado en este mundo precedencia sobre nuestro llamado a confiar y servir al Señor, nunca olvidando que Dios es nuestro benefactor principal.

Una de las bendiciones mayores de la providencia de Dios es el matrimonio y la vida familiar. Proverbios 19:14 dice, “de Jehová la mujer prudente”. Dios obra de formas maravillosas e inesperadas, lo cual nos enseña que,

No ocurre lo que los hombres desean, sino lo que Su sabiduría infinita juzga mejor y más beneficioso para ellos (...) Pues bien, si Dios, como está escrito (Sal 68:6), hace habitar *en familia a los desamparados*, construye un hogar para el desamparado, brindándole una relación familiar consoladora, la cual es para usted una fuente de diario consuelo y refrigerio. Usted está, por muchas razones, obligado a andar responsablemente en estas providencias misericordiosas (...) [Luego] mejore y dirija las relaciones [es decir, haga un buen uso de estos

vínculos] hacia el fin que la providencia designó para ellas. Caminen juntos como coherederos de la gracia de vida; aprendan a bendecirse mutuamente entre sí; anden de tal modo en sus relaciones que el día de partir sea dulce. La muerte pronto deshará a la familia; y entonces nada sino el sentido del deber cumplido, y el perdón, darán consuelo.³⁵

Flavel escribió esto basado en su experiencia personal. Cuando se publicó *The Mystery of Providence* (El misterio de la providencia) por primera vez (1678), Flavel ya había perdido su primera esposa y su bebé durante el parto. Se casó nuevamente, pero su segunda esposa también moriría antes que él.

Uno de los objetivos de Flavel era enfatizar que las evidencias de la providencia de Dios, o las “actuaciones” de la providencia, fuesen observadas en la vida y la experiencia de los cristianos, con especial referencia a lo que él y sus hermanos en la fe experimentaban en aquellos días. Flavel clasificó en diez las “actuaciones” de la providencia, rastreando la actividad de Dios desde nuestra formación y protección en el útero, y pasando por nuestro nacimiento hasta nuestras vidas presentes. La familia por la

que fuimos criados; los peligros de los que hemos sido cuidados; las tentaciones de las que hemos sido guardados; y las maneras en la que la providencia nos capacita para vencer el pecado y vivir para la gloria de Dios.³⁶ El objetivo de Flavel era preguntar, “¿No te das cuenta de cuán bendecido eres al ser hijo de un Dios así?”.

La providencia de Dios obtiene una importancia especial en nuestra conversión a Cristo. Owen dijo que, “El envío del Evangelio, como medio de vida y salvación, a cualquier nación, lugar, o pueblo, en lugar de a otros, es por la mera gracia y buena voluntad de Dios” (Hch 16:6–9).³⁷ Y Goodwin escribió que, “El principio por el cual hace todas las cosas es el mismo principio por el que derramó gracia en los corazones [de los efesios] (...) por Su poder omnipotente y mano eficaz (...) según el consejo de Su voluntad”.³⁸ Flavel observó que eventos aparentemente casuales han llevado a individuos a la fe. Por ejemplo, un hombre de Etiopía encuentra a un evangelista en el desierto (Hch 8:26–39); un general sirio es aconsejado por una joven esclava sobre cómo podría ser sanado de su enfermedad (2 Re 5:1–4); una mujer emprende una jornada solitaria durante el mediodía al pozo de la ciudad y conoce a un extraño sediento (Jn 4:1–42). Flavel dijo que los mismos patrones pueden ser vistos en el mundo contemporáneo, porque la

providencia de Dios no estaba limitada a los tiempos bíblicos. Por ejemplo, soldados españoles entran a ciudades alemanas para conquistarlas y son traídos a la fe en Cristo; un pedazo cualquiera de papel explica el camino de salvación; una atracción romántica lleva a alguien al seno de una verdadera familia cristiana; un ministro deambula en el punto principal de su sermón, y por una declaración “oportuna” alguien es convertido; un cristiano es apresado, y un compañero de prisión es convertido por su testimonio; cristianos perseguidos son dispersados, pero por este medio el Evangelio es esparcido. En todo Dios es absoluta y gloriosamente soberano.³⁹

Incluso las obras malas pueden ser usadas por Dios para Su obra. Flavel ofreció un examen particularmente fascinante de esto. En 1673, un barco que regresaba de Virginia ancló en Dartmouth. Un joven cirujano a bordo, que estaba profundamente deprimido, intentó suicidarse. Mientras el cirujano estaba en su lecho de muerte, fue visitado por Flavel, quien le habló sobre el Evangelio. Flavel continuó visitando al doctor, quien, con el tiempo, se convirtió y se recuperó de sus heridas. Así Dios providencialmente usó un intento de suicidio para llevar a un hombre a la conversión. Convirtió

el mal en bien. Otras experiencias pueden no ser tan espectaculares, pero no por eso son menos supernaturales.⁴⁰

La polémica puritana sobre la providencia

Los más declarados oponentes teológicos de la reforma ortodoxa inglesa fueron los católicos romanos, los arminianos, y los socinianos. Los papistas y los puritanos no discreparon mucho en cuanto a la doctrina de la providencia. Alexandra Walsham dijo que ambos reconocían “una providencia omnipotente que preordena y gobierna todos los eventos”.⁴¹ Los líderes reformados criticaron la idea romana de que Dios delegó una providencia secundaria para Sus “santos” especiales; sin embargo, era parte de su rechazo de “todos los intermediarios entre Dios y el alma individual”.⁴²

Los socinianos desafiaron la doctrina de la providencia en su negación radical de la doctrina de Dios, específicamente, la presciencia omnisciente de Dios de las acciones libres y futuras. Los socinianos aceptaban la Biblia pero sometían su interpretación a los estándares humanos de la razón. El resultado fue que rechazaron la doctrina de la Trinidad, la deidad de Cristo, Su expiación sustitutiva como satisfacción de la justicia de Dios, y la predestinación divina.⁴³ Cuando John Biddle (1615–1662) publicó el catecismo sociniano, Owen respondió con su tomo pesado *Vindicae Evangelicae* [Una vindicación del evangelio].⁴⁴ En relación con la

presciencia divina, Owen argumentó que (1) en la Biblia las atribuciones a Dios de emociones humanas y arrepentimiento son figurativas, como otros textos lo indican; (2) la hermenéutica hiperliteral de Biddle despojaría a Dios de Su conocimiento de muchas cosas *presentes* (Gn. 22:12); (3) la Biblia contiene muchas predicciones de decisiones futuras de agentes libres; y (4) no es una contradicción creer que Dios decreta, sabe, y lleva a cabo todas las cosas que han de suceder, y que algunos eventos son contingentes o escogidos libremente de Su propia naturaleza.⁴⁵

Los arminianos afirmaron la providencia soberana sobre el reino de los objetos físicos y las acciones externas. Pero se opusieron a la teología reformada al separar la actividad providencial de Dios de los movimientos de la voluntad del hombre y hablaron de la providencia divina hacia el alma del hombre meramente en términos de la revelación de la ley de Dios con sus advertencias y promesas.⁴⁶ En esto los puritanos respondieron a los arminianos diciendo que ellos no trataban a los hombres como pedazos de madera y bloques de piedra. Owen describió la soberanía providencial de Dios como...

... aquella obra eficaz de Su voluntad, de acuerdo con Su propósito eterno, por la cual, a pesar de que algunos agentes, como las voluntades de los hombres, son causas libres e indeterminadas, o señores sin límites de sus propias acciones, en relación con su principio interno de operación (es decir, su propia naturaleza), sin embargo, todos [ellos] están, en relación con Su decreto, y por Su obra poderosa, determinados a este o aquel efecto en particular. No que estén obligados a hacer esto, o impedidos a hacer aquello, sino que están inclinados y predispuestos a hacer esto o lo otro, de acuerdo con su propia manera de obrar, es decir, libremente. Porque verdaderamente tales testimonios están claramente por doquier en la Escritura: el estimular la voluntad y mente del hombre; el inclinarlo a diversas cosas; el gobierno de los pensamientos secretos y de las inclinaciones del corazón, lo cual todo no puede de ningún modo referirse a un mero permiso, a un gobierno de acciones externas, o a una influencia general, por la cual deberían tener poder para hacer esto o aquello, o cualquier otra cosa; en esto, algunos suponen, consiste toda su providencia.⁴⁷

Por consiguiente, Owen afirmó tanto la agencia libre del hombre como la soberanía providencial de Dios.

Sin embargo, Owen objetó fuertemente la doctrina arminiana de la providencia, como fue presentada por escritores tales como Conrad Vorstius (1569–1622)⁴⁸ y John Corvinus (1582–1650). Owen los acusó de enseñar que (1) la preservación de Dios de todas las cosas consiste de un mero acto negativo de Su voluntad de no destruirlos; (2) que la concurrencia de Dios con causas secundarias era una mera influencia general puesta igualitariamente sobre todos los hombres y de la cual hacen uso como les plazca; y (3) que Dios nunca determina la voluntad del hombre a una decisión particular porque la voluntad del hombre es “absolutamente libre, independiente, e incontrolable”.⁴⁹ En oposición a estas doctrinas, Owen argumentó que la Biblia enseña que:

- La providencia de Dios gobierna los planes y las resoluciones más secretas de los hombres (Jer. 10:23; Pr 16:9; Sal. 33:10–11; 2 Sa. 15:31 [cf. 17:14]).
- La providencia de Dios inclina los corazones de los hombres a donde a Él le plazca (Pr. 16:1; Gn. 43:14; Pr. 21:1; Dn. 5:23).

- Los santos de Dios oran a Él para mover sus corazones e inclinar sus voluntades (Sal. 119:36; 1 Re. 8:57–58; Sal. 51:10; 86:11), como Él lo prometió (Jer. 32:40).
- La certeza de las promesas de Dios depende de Su determinación e inclinación de las voluntades de los hombres como a Él le place (Pr. 3:4; Sal. 106:46; Job. 12:17; Mt. 16:18).⁵⁰

Preguntas que los puritanos hicieron sobre la providencia

El misterio de la providencia divina hace surgir muchas preguntas difíciles. Los puritanos personal y teológicamente lucharon con este tipo de preguntas, buscando no ignorar las realidades de la vida ni poner en duda las verdades de la Escritura. Aquí algunas de esas preguntas, y las respuestas puritanas a ellas.

¿Cómo la providencia de Dios se relaciona con las leyes de la naturaleza? Según Ames, el orden que observamos en el mundo, “la ley de la naturaleza”, es evidencia del poder continuo de la Palabra de Dios sobre la creación (Jer. 31:35–36; 33:20).⁵¹ La presencia activa de Dios también es requerida para sostener el mundo y sus habitantes. Sedgwick notó que la Biblia especialmente habla de Cristo como quien “sustenta todas las cosas con la palabra de Su poder” (Heb. 1:3). Dios obra a través de medios ordinarios tales como las provisiones de comida, lluvia, y ropa (Sal. 136:25; 147:8–9; Mt. 6:30, 32).⁵² Pero es Su obra, independientemente de como se lleve a cabo.

¿Cómo la providencia de Dios se relaciona con los pecados de los hombres? Thomas Boston (1676–1732) señaló que Dios no tienta a los hombres a pecar (Stg. 1:13), pero sí les permite pecar (Hch. 14:16). Retiene la gracia que impide el pecado (Sal. 81:11–12), y “frena” o limita poderosamente el pecado (Job 1:12; 2:6), y lo somete para cumplir Sus propósitos santos (Gn. 50:20; Is. 46:10).⁵³ De forma similar, Sedgwick dijo que la providencia de Dios está sobre el pecado, “no causando ni aprobando, sino permitiendo, dejando al pecador andar en su propio camino o en el de Satanás”, mientras establece limitaciones en cuanto a cuán lejos puede ir el pecado (Gn. 20:6).⁵⁴ Owen escribió que incluso cuando el temor de Dios no brilla en los corazones de los hombres, no obstante Su providencia gobierna sobre sus corazones, llevando a cabo Sus propósitos en ellos aunque no piensen en Él en lo absoluto.⁵⁵

¿Cómo puede la providencia de Dios permitir la prosperidad de los impíos? Sedgwick dijo que Dios es benévolo, paciente, y generoso, incluso con los impíos (Mt. 5:45). En ocasiones Su justicia trae castigos en esta vida, pero lo hará siempre por la eternidad (Ec. 8:12–13; 1 Tim. 5:24). La prosperidad externa de los impíos nos enseña que los bienes externos no son las mayores bendiciones que Dios otorga a los seres humanos.⁵⁶

¿Por qué el justo sufre y muere junto al impío? William Gouge (1575–1653), cuando se le pidió comentar sobre la “peste negra”, o peste bubónica, que en aquellos tiempos acechó las ciudades de Europa, rechazó la idea de que los verdaderos creyentes no serían tocados por la plaga. Dijo que la Biblia enseña que el mismo evento alcanza tanto al justo como al impío (Ec. 9:2).⁵⁷ Tampoco podía Gouge aceptar la idea de que los creyentes escaparían a la plaga si tuviesen suficiente fe. Gouge dijo que la fe es mera presunción si no tiene una promesa en la que apoyarse. Lo que Dios prometió en textos como el Salmo 91 fue que Él liberaría a Sus santos de dificultades “hasta el punto en el que a Dios en Su sabiduría le parezca bueno librarlos”. Gouge preguntó, “En efecto, ¿qué creyente no moriría de la plaga, si a su sabio Padre le parece lo mejor para él morir de esa enfermedad?” Y dijo que, cuando los impíos mueren, van al infierno, pero los justos son liberados de esta prisión terrenal para ir al cielo.⁵⁸

¿Cómo la providencia de Dios nos ayuda a conocer la voluntad de Dios? ¿Podemos conocer la voluntad de Dios observando Sus obras que nos rodean? Flavel dijo que mientras que en el pasado Dios reveló Su voluntad de muchas maneras, ahora lo hace por Su Palabra, y agregó que, “Todo está ligado a la norma ordinaria y

permanente de la palabra escrita, y no se debe esperar ya tales revelaciones extraordinarias de Dios”.⁵⁹ Si la Escritura no habla directamente a nuestra situación, nuestra tarea es, con oración constante, aplicar sus principios generales. Flavel admitió que “Dios da a los hombres indicios e intuiciones secretas de Su voluntad por Su providencia”, pero advirtió que, “sin embargo, las providencias en sí mismas no son una norma fija de deber ni una fuente suficiente de conocimiento de la voluntad de Dios”.⁶⁰

En resumen, Flavel ofreció este consejo: Si quiere descubrir la voluntad de Dios, rija su búsqueda por estas reglas:

- Tenga temor verdadero de Dios en su corazón; sea verdaderamente temeroso de ofenderle.
- Estudie más la *Palabra*, y menos los temas e intereses del mundo.
- Aplique lo que sabe a la práctica, y sabrá cuál es su deber a practicar.
- Ore por iluminación y dirección sobre el camino que debe tomar; ruegue al Señor que le guíe en las tribulaciones, y que no permita que caiga en pecado.

- Hecho todo esto, siga a la providencia tan lejos como ella concuerde con la Palabra, pero no más de allí.⁶¹

¿Cómo la providencia de Dios se relaciona con nuestros esfuerzos? Debido a que Dios obra a través de medios, no debemos quedarnos de brazos cruzados, esperando que Dios actúe, sino, como dijo Sedgwick, “debemos esforzarnos en los caminos de la providencia de Dios” (cf. Gn. 42:1–2).⁶² Y continuó diciendo que, “Si deseamos gozar de la bondad de la providencia, debemos hacer uso de los medios provistos”. Dios ha unido inseparablemente los medios y los fines; por lo tanto, no debemos intentar separarlos. Si un hombre quiere cosechar, primero debe sembrar. Si quiere hallar misericordia, debe arrepentirse y creer en Cristo.⁶³

Stephen Charnock (1628–1680) advirtió que el orgullo utiliza los medios sin buscar a Dios, y que la presunción confía en Dios mientras descuida los medios que Dios provee. Explicó que, “Tanto nuestra diligencia, como la bendición de Dios, fueron unidas por Salomón, que dijo, ‘La mano de los diligentes enriquece’ (Pr. 10:4), y, ‘La bendición de Jehová es la que enriquece’ (v. 22)”.⁶⁴

Sedgwick escribió que, “Si deseamos experimentar el bien de la providencia, entonces debemos ser diligentes en nuestros

llamados”.⁶⁵ Dios bendice la diligencia y maldice la pereza. Además, debido a que nuestro justo Señor hace eficaz el uso de medios, “debemos usar solo medios legítimos y justificables”, no los esquemas “ideados por las tentaciones de Satanás, la prisa de la incredulidad, o la fuerza de la avaricia”.⁶⁶ Un uso lícito de los medios fluye de los corazones que son rectos y que ejercen fe en las promesas del pacto de gracia.⁶⁷ Charnock advirtió contra la costumbre de justificar el pecado por su supuesto potencial de hacer bien, usando el ejemplo de la decisión de Daniel de no contaminarse con la porción de la comida del rey de Babilonia (Dn. 1:8–10). Escribió que,

Daniel pudo haber argumentado: mejor me gano el favor del rey, puede que él haga un buen servicio a la iglesia de Dios por mi interés en él, ya que todo puede ser destruido en pedazos si me rehúso a su amabilidad. Sin embargo, ninguna de estas cosas lo afectó. Ninguna providencia en la que tenemos oportunidades aparentes de glorificar a Dios, debe sacarnos del camino del deber. Esto es robar a Dios de una manera para pagarle de otra.⁶⁸

Al final, Dios bendijo la obediencia costosa de Daniel, y en Su providencia por medio de ella llevo a cabo Su buena voluntad.

La sumisión puritana a la providencia

La doctrina puritana de la providencia llama a los hombres a someterse a la voluntad de Dios. Goodwin dijo que, “Si Dios hace todas las cosas según el consejo de Su voluntad, no debes apoyarte en tu propia voluntad, ni en tu propia sabiduría; entrégate a ti mismo completamente a Dios (Pr 23:4)”.⁶⁹

El sufrimiento complica y prueba nuestro sometimiento a Dios. Como dice en el Salmo 34:19, “Muchas son las aflicciones del justo”. De lo que Thomas Brooks (1608–1680) observó que, “Dios, que es infinito en sabiduría e incomparable en bondad, ha ordenado tribulaciones, ¡sí!, muchas tribulaciones que marchen hacia nosotros desde todos lados”.⁷⁰ Los sufrimientos crean un grave dilema para el cristiano, porque no quiere negar la soberanía y la bondad de Dios. Si deseamos caminar humildemente con nuestro Dios (Miq. 6:8), entonces, como Owen señaló, debemos postrarnos ante Dios y reconocer que Él tiene el derecho soberano de hacer como a Él le plazca. Debemos creer que Él actúa con sabiduría, justicia, bondad, amor, y misericordia en todo lo que hace, a pesar de que sea difícil verlo así en medio de las vicisitudes confusas, los cambios abruptos, y las angustias profundas de la vida.⁷¹

A menudo Dios ejerce Su providencia a través de métodos que están más allá de nuestro entendimiento. Hopkins advirtió que si la razón humana intenta rastrear la lógica de la providencia divina, se encontrará a sí misma en “enredados laberintos”, igual que si tratamos de descubrir el decreto eterno de la elección divina. Escribió que, “En semejante búsqueda pronto cansaríamos a la razón en lugar de satisfacerla”. Es mucho mejor postrarse en adoración y exclamar con Pablo, “¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son Sus juicios, e inescrutables Sus caminos!” (Ro 11:33).⁷²

Reflexionando sobre sus problemas, David escribió en el Salmo 39:9, “Enmudecí, no abrí mi boca, porque Tú lo hiciste”. De esto Brooks dedujo que “el gran deber e interés de las almas llenas de gracia es estar enmudecidas y en silencio bajo las aflicciones más grandes, las providencias más dolorosas, y las pruebas más duras que enfrentan en este mundo”.⁷³ Brooks no propuso un silencio estoico, hosco o desesperanzado. Más bien, hizo un llamado a un silencio de fe—una quietud interna nacida de ver a través de causas secundarias al Dios justo y majestuoso que sostiene todas las cosas en Su mano.⁷⁴ Podemos gemir delante de Dios, pero no debemos murmurar contra Dios.⁷⁵

Unas de las mayores pruebas de nuestra fe es esperar en medio de la adversidad que Dios actúe. ¡Pero Dios nunca llega tarde! Flavel escribió que, “El Señor no computa y calcula Su tiempo de obrar con nuestra *aritmética*”.⁷⁶ Satanás buscará sacar provecho de nuestra incertidumbre, por lo tanto debemos tener la certeza de que estamos descansando en las promesas de Dios, y no en ilusiones vanas. Debemos también tener certeza de que nuestros motivos son verdaderamente espirituales y que nuestras voluntades están verdaderamente sumisas a Dios. Flavel dijo que, “Disfrutar de tus deseos es lo que te satisfará, pero resignarte a tus propios deseos es lo que satisfará a Dios”.⁷⁷ Y Brooks escribió que, “El Señor no siempre ajusta su tiempo de respuesta a la rapidez de las expectativas de Su pueblo. Él que es el Dios de nuestras misericordias es el Señor de nuestros tiempos”.⁷⁸

Thomas Watson (c. 1620–1686) razonó que, “Supongamos que usted está en el taller de un herrero, donde encontrará varios tipos de herramientas; algunas torcidas, algunas dobladas, otras rayadas. ¿Juzgaría usted estas cosas como inservibles solo porque no se ven bien? El herrero hace uso de todas ellas para realizar su trabajo. Asimismo es con las providencias de Dios; nos parecen muy torcidas y extrañas; sin embargo, todas llevan a cabo el trabajo de

Dios”.⁷⁹ Como dice el dicho, Dios puede trazar una línea recta con un palo torcido.

Boston dijo que cualquier cosa torcida en la vida fue hecha así por Dios y por lo tanto debe ser recibida así en sumisión a Dios.⁸⁰ También dijo que, “No hay nada que nos acontezca sin la intervención de Su mano”.⁸¹ Dios hizo al ciego (Jn. 9:1–3), al pobre (1 Sa. 2:7), a la estéril (1 Sa. 1:5), y al sordo (Ex. 4:11). No podemos enderezar lo que Él ha hecho torcido (Ec. 7:13). Dejar los resultados en las manos del Señor modera nuestro intento de mejorar nuestras vidas, sabiendo que, como Sedgwick dijo, las causas segundas no pueden tener éxito “sin la bendición de la providencia del Señor (Sal. 127:2)”.⁸² Esto también les permite a los cristianos agradecer a Dios por los efectos purificantes de las pruebas ordenadas por Dios. Mientras que solo la sangre de Cristo puede limpiarnos del pecado, la aplicación de Su poder puede ser efectiva dentro del contexto de la aflicción providencial. Refiriéndose a una providencia dolorosa como una “cruz”, Flavel dijo que, “Aunque una *cruz* sin un Cristo nunca hizo bien a ningún hombre, aun así, miles están en deuda con la *cruz*, pues ha traído la virtud de Su muerte para su bien”.⁸³

Como Job, debemos responder a las providencias dolorosas adorando a Dios (Job 1:20). Joseph Caryl (1602–1673) puso estas

palabras en la boca de Job como un modelo para todos los creyentes que luchan con tener amor, temor, dependencia, y confianza hacia un Dios que aflige:

Señor, aunque todo esto me ha sobrevenido, aun así no me apartaré de ti, ni quebrantaré tu pacto. Sé que aún eres el mismo Jehová, verdadero, santo, benévolo, fiel, suficiente en Sí mismo; por lo tanto, mírame postrándome ante ti, y resolviendo que aún te amaré, que aún te temeré, y que aún confiaré en ti. Aún eres mi Dios y mi porción para siempre. Aunque no me queda nada en el mundo que pueda llamar mío, aun así, solo Tú, Señor, eres suficiente; aun así, solo Tú eres todo.⁸⁴

Cuando Job sufrió las pérdidas terribles de su familia y de sus bienes, dijo, “Jehová dio, y Jehová quitó; sea el nombre de Jehová bendito” (Job 1:21). Por lo que Caryl dijo que en las aflicciones debemos adorar a Dios como el Señor soberano tanto de los resultados exitosos de nuestras labores como de las aflicciones dolorosas ocasionadas por los hombres, demonios, y fuerzas inanimadas. Todas las cosas están en la mano de Dios, y Su mano

interviene en todas nuestras angustias.⁸⁵ Por lo tanto, “Dios es digno de toda alabanza y honor, no solo cuando nos enriquece y fortalece, o cuando nos llena y protege; sino también cuando nos empobrece y debilita, o cuando nos vacía y abate”.⁸⁶

La esperanza puritana en la providencia

Los puritanos vivieron en un tiempo cuando los partos, las enfermedades, las plagas, los incendios, y las guerras mataban a muchas personas antes de llegar a la adultez, como todavía lo hacen hoy en muchas partes del mundo. Con ojos de fe, visualizaron espíritus malvados como leones rugientes buscando a quien devorar. Sin embargo, también tuvieron gran esperanza en la providencia del Dios del pacto. Sedgwick escribió que, “Nadie está tan calificado para gobernar el mundo como Aquél que lo hizo”.⁸⁷ Dios ejerce sabiduría, santidad, justicia y poder perfectos en Su gobierno para ajustar los tiempos y los medios para Sus propósitos”.⁸⁸

Los puritanos, como los cristianos de todas las épocas, se aferraron a la promesa de Romanos 8:28, “Y sabemos que a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien, esto es, a los que conforme a Su propósito son llamados”. Watson escribió que, “Todos los tratos diversos de Dios para con Sus hijos, por una providencia especial, se tornan para su bien. ‘Todas las sendas de Jehová son misericordia y verdad, para los que guardan Su pacto’ (Sal. 25:10)”.⁸⁹ Y agregó que, “La gran razón por la que todas las cosas

obran para nuestro bien, es el interés cercano y tierno que Dios tiene por Su pueblo. El Señor ha hecho un pacto con ellos. ‘Me serán por pueblo, y Yo seré a ellos por Dios’ (Jer. 32:38)”.⁹⁰

La providencia de Dios brinda un gran consuelo al pueblo de Su pacto. Sedgwick dijo que, “Ningún hombre bueno alguna vez careció de algo que fuese bueno para él. Puede que me falte alguna cosa que sea buena, pero no una que sea buena para mí. ‘Porque el Señor Dios es sol y escudo. El Señor dará gracia y gloria; no dejará de dar ninguna cosa buena a aquellos que andan rectamente’”.⁹¹ Dios tiene un cuidado providencial y especial por Su iglesia porque somos la niña de Sus ojos, Sus hijos, Sus corderos, y Sus joyas (Zac. 2:8; Is. 49:15; 40:11; Mal. 3:17).⁹² El cuidado de Dios por Su pueblo es amable, tierno, misterioso, glorioso, y a menudo extraordinario.⁹³

Dartmouth, el pueblo de Flavel, tenía un puerto muy activo, por lo que Flavel escribió varias obras aplicando la providencia de Dios a los marinos.⁹⁴ Apeló a ellos diciéndoles que “Muchos de ustedes han visto las maravillas de la salvación en las profundidades, donde la mano de Dios ha sido extendida notablemente para su rescate y liberación”.⁹⁵ Luego preguntó, “¿Han considerado cuál es el objetivo de la providencia en todo el cuidado tierno que les ha manifestado?

¿No deberían emplear sus cuerpos para servir a Dios, y gozosamente aplicarse a sí mismos en el servicio al que Él los ha llamado?”.⁹⁶

Caryl dijo que la providencia de Dios restringe el mal y protege a Su pueblo. Usando el ejemplo del cerco divino que Dios puso alrededor de Job, dijo que, “Dios mismo se compromete a guardar y proteger a Su pueblo (...) Dios tiene un cuidado especial, y atesora abundantemente lo más pequeño que pertenezca a uno de Sus siervos”.⁹⁷ Satanás ni siquiera puede desatar nuestros cordones sin el mandato de Dios. Caryl agregó que, “Si los demonios no podían entrar al hato de cerdos, mucho menos pueden meterse con un hombre, hecho a la imagen de Dios, sin que antes Dios se los permita”.⁹⁸

La esperanza cristiana es más fortalecida al saber que nuestro Salvador, el Señor Jesucristo, “sustenta todas las cosas con la palabra de Su poder” (Heb. 1:3). Owen escribió que, “Nuestro Señor Jesucristo, como hijo de Dios, tiene el peso de toda la creación sobre Su mano, y dispone de ella por su poder y sabiduría. Tal es la naturaleza y condición del universo, que no podría subsistir un momento, ni nada en ella podría actuar con regularidad hacia su fin

designado, sin el continuo soporte, guía, influencia, y disposición del Hijo de Dios”.⁹⁹

Por lo tanto, dijo Sedgwick, no debemos llenar nuestras mentes de ansiedad sobre nuestra condición en este mundo (Mt. 6:28; 1 Pe. 5:7; Flp. 4:5–6).¹⁰⁰ Quizá los medios por los que esperamos lograr nuestros objetivos parecen impotentes. Pero debemos recordar que los medios no son más que meras tuberías, mientras que Dios es la fuente; son solo meros instrumentos en Sus manos. No es el doctor quien te sana, sino Dios quien te sana a través del doctor.¹⁰¹ A menudo Dios obra a través de medios improbables para alejarnos de la autoconfianza de la que solemos depender y para mostrarnos que nuestras bendiciones son verdaderamente regalos del Dios soberano.¹⁰² Corbet preguntó, “¿Qué confusión no puede ordenar? ¿Qué sabiduría no puede frustrar? ¿Qué debilidad no puede fortalecer? Nada es tan alto que está por encima de Su gobierno, y nada está tan bajo que pasa por debajo de Su providencia”.¹⁰³

Dios tiene propósitos rectos para providencias torcidas. Boston mencionó siete:

1. Para probar su estado espiritual como el de un hipócrita o un creyente genuino
2. Para animarlo a la obediencia, alejándolo de este mundo, y poniendo sus ojos en el cielo
3. Para convencerlo de pecado
4. Para corregirlo o castigarlo por sus pecados
5. Para prevenirlo de cometer un pecado
6. Para revelar el pecado latente en lo profundo de su corazón
7. Para despertarlo de la pereza de modo que se ejercite a sí mismo en la gracia.¹⁰⁴

Los cristianos puede que desmayen en medio de las pruebas de la iglesia. Los puritanos vivieron durante días de corrupción moral, error doctrinal, persecución, y multiplicación de sectas, pero pusieron su esperanza en la providencia. Sedwick escribió que, “La iglesia es como un barco en alta mar, en peligro por las olas y los vientos; pero la providencia divina toma el timón, guiándola y preservándola poderosamente”.¹⁰⁵ Dios está llevando a cabo Su plan eterno, y todas las cosas en última instancia servirán a Su gloria al mostrar Su gracia, en Su Hijo, a Su pueblo. Jonathan Edwards (1703–1758) trazó la obra de la redención divina a través

de la historia humana con una precisión bíblica exquisita en *A History of the Work of Redemption* (Historia de la obra de la redención).¹⁰⁶

Observó que todas las líneas de la providencia convergen en un solo centro; todos los ríos y arroyos torcidos de la providencia confluyen en un mismo océano, el cual es Cristo.¹⁰⁷ Por lo tanto, aquellos que comparten el reino de Cristo y participan de Su redención pueden regocijarse en que todas las cosas son suyas—pasadas, presentes, y futuras (1 Co. 3:21) —.¹⁰⁸

La meditación puritana en la providencia de Dios.

A menudo Flavel meditó en la Palabra de Dios y la providencia de Dios. Su habilidad con la Escritura era excepcional. De muchas maneras, *The Mystery of Providence* (El misterio de la providencia) es un tapiz tejido de principios bíblicos e historia, con ilustraciones y aplicaciones prácticas. Revela el conocimiento vasto de Flavel de cada página de la Escritura.

La falta de meditación en la providencia de Dios es pecaminosa porque disminuye nuestra alabanza a Dios. Además, nos privamos de la alimentación que nuestra fe recibe de tal meditación. Despreciamos al Dios que actúa en la providencia. La meditación en la providencia de Dios es esencial si queremos ir a Dios en oración y saber cómo dirigirnos a Él. ¿Pero *cómo* podemos aprender a meditar en la providencia de Dios? Flavel ofreció las siguientes cuatro direcciones:

1. *Trabaje duro en recordar y explorar la providencia de Dios hacia usted.* Debemos hacer esto siguiendo extensivamente el camino de Dios a través de nuestra vida y contando las bendiciones que Él ha derramado sobre nosotros. También debemos hacer esto intensivamente. Flavel aconsejó, “Que tus pensamientos no floten

como *plumas* sobre la superficie del agua, sino que se hundan como *plomo* hasta el fondo”.¹⁰⁹

Cada vida cristiana es una historia maravillosa escrita por Dios para nuestra lectura y edificación. John Norton (1606–1663) dijo que si el más pequeño de los santos de Dios, que ha caminado con Dios por solo unos pocos años, pudiera anotar todos los tratos de Dios con él, “haría un volumen lleno de tentaciones, señales, y maravillas. Una historia maravillosa, porque en una historia con tales experiencias, cada una es más que una maravilla”.¹¹⁰

Flavel también aconsejó a los lectores explorar el tiempo de las acciones de Dios y el cuidado que ese tiempo expresa. Piensa acerca de los medios que Él ha empleado contigo—a un extraño o incluso a un enemigo en lugar de a un amigo, un acto maligno en lugar de uno benéfico—. Considera la manera en la que “todas las cosas” obran para bien para los creyentes (Ro. 8:28); que “un millar de manos amigas están trabajando por ellos para promover y lograr su felicidad”. En particular, debemos rastrear la relación entre la oración y la providencia, para ver cómo “las providencias han llevado las marcas de tus oraciones sobre ellas”.¹¹¹

2. Rastree la conexión entre las providencias de Dios en su vida y las promesas de Dios en Su Palabra. Hacer esto confirmará

la fiabilidad de la Escritura y nos enseñará qué curso de acción debemos tomar en circunstancias determinadas. La regla cristiana de la vida es la voluntad revelada de Dios (en la Escritura), no Su voluntad secreta (la cual se expresa en la providencia). En tanto que esta última se desarrolla, descubrimos que Dios es siempre fiel a Sus promesas.

3. *Mire a Dios más allá de los eventos y circunstancias de la providencia como autor y proveedor.* Piense en los atributos y caminos de Dios (Su amor, sabiduría, gracia, condescendencia, propósitos, métodos, y bondad). Reconozca cómo Él revela estos atributos y cosas en Sus tratos con usted. Recuerde también que Dios a menudo lleva a cabo Sus propósitos a través de pruebas dolorosas. Él en todas las cosas es soberano, misericordioso, sabio, fiel, suficiente, e inmutable, lo cual es precisamente lo que necesitamos recordar en medio de la oscuridad de la aflicción: “Dios es lo que era, y donde estaba”.¹¹²

4. *Responda a cada providencia de una manera apropiada.* Incluso en el dolor, los creyentes instruidos bíblicamente siempre experimentarán un aspecto de consuelo y gozo. Ningún aspecto de la providencia de Dios debe ser visto como una señal de Su enemistad contra nosotros. Considere que “todas sus pérdidas son

como la pérdida de *un cuarto de penique*¹¹³ a un príncipe”. “El corazón [de Dios] está lleno de amor, mientras que el rostro de la providencia está lleno de arrugas”.¹¹⁴ El cristiano que entiende que el Señor está cerca (Flp. 4:5) verá todas estas cosas con una perspectiva correcta.

¿Pero qué hemos de hacer cuando las providencias de Dios parecen entrar en conflicto con Sus promesas? En primer lugar, debemos aprender a resistir el desánimo. Dios nos está enseñando a ser pacientes. Puede que no sea el tiempo de Dios de actuar, o puede que lo esté retrasando para aumentar nuestro apetito por la bendición que anhelamos. ¿Qué hemos de hacer? Debemos recordar que Él está trayendo una bendición mayor: que nuestra disposición dependa enteramente de Dios y Su buena voluntad. Nuestro Padre amoroso se deleita en venir a nosotros cuando estamos por agotar nuestros propios recursos. Quizá aún no estamos preparados para recibir la bendición. Si todas Sus misericordias son por gracia, y no las merecemos, entonces debemos aprender a esperar por ellas.

En segundo lugar, debemos aprender a no asumir que entendemos completamente los caminos y propósitos de Dios. Flavel dijo que, “Así como en la Palabra de Dios, también hay textos

difíciles en las obras de la providencia”. Y agregó que, “Esto nos hace más modestos y humildes para reverenciarlos, pero no para dogmatizar sobre ellos; un hombre puede fácilmente sufrir un esguince por estirarse demasiado”.¹¹⁵ En el Salmo 73, Asaf profundizó su depresión tratando de entender las complejidades de los caminos de Dios; lo mismo puede ocurrirnos a nosotros. Tratar de resolver misterios que son muy grandes para nosotros solo creará sospechas hacia Dios, oscuridad de espíritu, y nos tentará a querer tomar los asuntos en nuestras propias manos. Nos lleva a desconfiar en la providencia y a rechazar la sabiduría y amor de Dios.

Meditar de forma correcta en la providencia de Dios lleva a una comunión continua con Dios, dado a que Él “se manifiesta a Sí mismo entre Su pueblo por *providencias* como también por ordenanzas”.¹¹⁶ Un placer principal de la vida cristiana es rastrear la armonía de los atributos de Dios como Él los expresa en Sus providencias.

Tal meditación también sirve para “*vencer y suprimir el ateísmo natural que está en sus corazones*”.¹¹⁷ Como un pastor sabio y compasivo, Flavel sabía que algunos creyentes verdaderos eran afligidos con dudas sobre la bondad de Dios e incluso sobre Su

misma existencia. Las meditaciones en la providencia de Dios pueden fortalecer nuestra fe en tanto que rastreamos las líneas claras del cuidado amoroso y el poder alto de Dios en nuestras vidas.

De esta manera, la fe se apoya en lo que hemos visto de Dios en el pasado. El joven David sacó fuerzas para su conflicto con Goliat de sus memorias de la providencia de Dios en su pasado (1 Sa. 17:37). Entonces, un espíritu de alabanza produce una melodía dulce en nuestras vidas, y Cristo se vuelve más importante para nosotros, puesto que todas las misericordias de Dios vienen a nosotros solo en y a través de Él. Con corazones derretidos, firmeza interior, y una devoción creciente a la santidad, somos equipados para enfrentar la muerte, lo cual Flavel sabía es a menudo un tiempo de considerable agitación interna y tentación especial de Satanás. Morir es uno de los dos actos más difíciles de fe (el otro es venir a Cristo por primera vez). Pero el creyente moribundo que es capaz de recordar las bendiciones de la providencia de Dios en su vida con seguridad conocerá la paz de Dios.

Flavel culmina con este consejo básico y práctico: aprenda a registrar las providencias de Dios en su vida,¹¹⁸ porque haciendo así las preservará en su memoria para alientos y meditaciones futuras.

Flavel dijo que, “La providencia sostiene nuestras vidas, libertades, y asuntos en Sus manos cada momento. Tu pan está en Su gabinete; tu dinero en Su cartera; tu seguridad en Sus brazos calurosos; es lo más mínimo que debes entender para que recuerdes todas las misericordias que recibes de Su mano”.¹¹⁹

Conclusión

Los escritos puritanos sobre la providencia son fáciles de leer, y sin embargo, son intelectualmente profundos. Son bíblicamente enfocados, y sin embargo, laten con un sentido de la actividad continua de Dios. Son rigurosamente reformados, y sin embargo, son maravillosamente sensibles al dolor humano. Fueron escritos para personas que vivían en un tiempo de agitación social, política, y religiosa en el siglo diecisiete. Fueron escritos para personas que conocían mucha de la angustia que nosotros en la actualidad a menudo vemos equivocadamente como peculiarmente moderna o incluso posmoderna. Los escritos puritanos también aplican para personas en el siglo veintiuno que sufren cambios abruptos. Más que eso, exponen claramente algunos principios bíblicos que los cristianos hoy desesperadamente necesitan escuchar:

- Dios está en control de Su universo.
- Dios está llevando a cabo Sus propósitos perfectos, también en mi vida.
- Dios no es mi sirviente.

- Los caminos de Dios son mucho más misteriosos y maravillosos que lo que yo puedo entender.
- Dios es siempre bueno; siempre puedo confiar en Él.
- El tiempo de Dios no es el mismo que el mío.
- Dios está mucho más interesado en lo que me convierto que en lo hago.
- La libertad del sufrimiento no está prometida en el Evangelio.
- El sufrimiento es una parte integral de la vida cristiana.
- Dios obra a través del sufrimiento para cumplir Sus propósitos en mí.
- Los propósitos de Dios, no los míos, son lo que le dan gloria.
- Dios me capacita para leer Sus providencias a través de los lentes de Su Palabra.
- Tengo pocos placeres mayores que trazar las maravillas de los caminos de Dios.

Entonces, no es ninguna sorpresa que Sedgwick nos exhorte con las palabras que se encuentran en el Salmo 37:5: “Encomienda a Jehová Tu camino, y confía en Él; y Él hará”.¹²⁰ El Dios de la

Biblia, el Dios de la providencia soberana, Él solo es digno de tal confianza.

¹ John Calvin, *Calvin's Calvinism: Treatises on the Eternal Predestination of God and the Secret Providence of God*, trad. Henry Cole (1856; repr., Grand Rapids: Reformed Free Publishing, [1987]), 225. Porciones de este capítulo fueron adaptadas de Sinclair B. Ferguson, "The Mystery of Providence by John Flavel (1628–1691)," en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kapic y Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 211–224.

² Irenaeus, *Against Heresies*, 25.1, en *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts y James Donaldson (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 1:459.

³ Benjamin W. Farley, *The Providence of God* (Grand Rapids: Baker, 1988), 103–104.

⁴ Augustine, *The City of God*, 5.1, en *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, N.Y.: Christian Literature, 1887), 2:84.

⁵ Christopher A. Hall, "John Chrysostom's *On Providence*: A Translation and Theological Interpretation" (PhD diss., Drew University, 1991); Prosper, *De Providentia Dei*, trad. Miroslav Marcovich (Leiden: Brill, 1989); Theodoret, *On Divine Providence*, trad. Thomas P. Halton (New York: Newman Press, 1988); Salvian, *On the Government of God*, trad. Eva M. Sanford (New York: Octagon, 1966); Boecio, *The Consolation of Philosophy*, trad. David R. Slavitt (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008). Sobre Crisóstomo, ver también Christopher A. Hall, *Learning Theology with the Church Fathers* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), chps. 7–8.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province, 2da ed. (London: Burns, Oates, y Washbourne, 1920–1922), pt. 1, q. 22, 103–104. Ver Horton Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin, and Barth* (New York: Peter Lang, 1992).

⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, pt. 1, q. 22, art. 2.

⁸ Ulrich Zwingli, *On Providence and Other Essays*, ed. William J. Hinke (1922; repr., Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1983), 136.

- ⁹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 1.16.1.
- ¹⁰ Calvin, *Institutes*, 1.16.4. Ver también Joseph A. Pipa Jr., “Creation and Providence,” en *A Theological Guide to Calvin’s Institutes*, ed. David W. Hall y Peter A. Lillback (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), 137–149.
- ¹¹ Calvin, “A Defense of the Secret Providence of God by Which He Executes His Eternal Decrees,” en *Calvin’s Calvinism: Treatises on the Eternal Predestination of God and the Secret Providence of God*, trad. Henry Cole (1856; repr., Grand Rapids: Reformed Free Publishing, [1987]), 207–350.
- ¹² Henry Bullinger, *The Decades of Henry Bullinger*, ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004), 178–184.
- ¹³ Bullinger, *Decades*, 178.
- ¹⁴ Shawn D. Wright, *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 2004), 139.
- ¹⁵ Arthur Dent, *A Sermon of Gods Providence* (London: John Wright, 1609), 2.
- ¹⁶ *Doctrinal Standards, Liturgy, and Church Order*, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2003), 38.
- ¹⁷ William Ames, *A Sketch of the Christian’s Catechism*, trad. Todd M. Rester (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 55–58.
- ¹⁸ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. y ed. John D. Eusden (1968; repr., Grand Rapids: Baker, 1997), 1.6.1, 2; 1.9.3, 6, 14, 15, 19, 21.
- ¹⁹ William Pemble, “A Treatise of the Providence of God,” en *The Workes of that Learned Minister of Gods Holy Word, Mr. William Pemble* (London: Tho. Cotes for E. F., 1635), 271.
- ²⁰ Edward Leigh, *A System or Body of Divinity* (London: A. M. for William Lee, 1654), 1:296.
- ²¹ John Owen, *A Display of Arminianism*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1850–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 10:31.
- ²² Owen, *A Display of Arminianism*, en *Works*, 10:32–33.
- ²³ Edward Corbet, *Gods Providence* (London: Tho. Badger for Robert Bostock, 1642), 3.
- ²⁴ Corbet, *Gods Providence*, 4.

- ²⁵ Thomas Goodwin, *An Exposition of the First Chapter of the Epistle to the Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 1:211.
- ²⁶ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:212–13.
- ²⁷ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:217–18.
- ²⁸ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:220.
- ²⁹ Obadiah Sedgwick, *Providence Handled Practically*, ed. Joel R. Beeke and Kelly Van Wyck (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 8. Este libro se publicó originalmente como *The Doctrine of Providence Practically Handled* (London, 1658).
- ³⁰ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 9.
- ³¹ Ezekiel Hopkins, *An Exposition on the Lord's Prayer (...) [and] Sermons on Providence, and the Excellent Advantages of Reading and Studying the Holy Scriptures* (London: for Nathanael Ranew, 1692), 267.
- ³² Owen, *A Display of Arminianism*, en *Works*, 10:34–35.
- ³³ John Flavel, *The Mystery of Divine Providence*, en *The Works of John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1997), 4:348.
- ³⁴ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:390.
- ³⁵ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:392, 394, 395.
- ³⁶ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:362–375, 387–413.
- ³⁷ Owen, *A Vision of Unchangeable, Free Mercy, in Sending the Means of Grace to Undeserving Sinners*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1853–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 8:10.
- ³⁸ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:216.
- ³⁹ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:376–387.
- ⁴⁰ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:382–384.
- ⁴¹ Alexandra Walsham, *Providence in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 9.
- ⁴² Walsham, *Providence in Early Modern England*, 13, 9.
- ⁴³ H. John McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England* (Oxford: Oxford University Press, 1951), 11–15.

⁴⁴ McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, 205. “Biddle” también se escribe “Bidle”.

⁴⁵ Owen, *Vindicae Evangelicae*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1850–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 12:115–140.

⁴⁶ Mark Ellis, ed. y trad. , *The Arminian Confession of 1621* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005), 58–63. La Confesión Arminiana de Holanda (1621), compuesta en Latín principalmente por el estudiante de Arminio, Simon Episcopius (1583–1643), brinda una exposición de la providencia divina de ocho párrafos. Habla de los dos lados de la providencia en “la preservación y sustentamiento” y “el gobierno y dirección” de todas las cosas (6.1). Sin embargo, definía la providencia de Dios sobre los hombres como Su entrega de leyes con advertencias y promesas de recompensas (6.2). Dios no rige directamente sobre la voluntad, sino que permite a la voluntad actuar libremente en obediencia o desobediencia (6.3). No controla los resultados y tiempos de “las acciones que fluyen de la desobediencia” (6.3). Por lo tanto “Dios administra todas las acciones y los eventos externos de todas las cosas según Su sola voluntad” pero nunca perturba “la contingencia natural de las cosas y la libertad innata de la voluntad humana” (6.6). En otro capítulo, la Confesión Arminiana señala que aparte de la gracia de Dios incluso los hombres regenerados no pueden pensar, decidir, o hacer cualquier cosa buena (17.6). Dios le da a cada oidor del Evangelio “necesaria” y “suficiente” gracia para arrepentirse y creer (17.2), sin embargo, el oidor mantiene el poder de resistir y anular ese efecto de la gracia (17.3). En Su providencia Dios no trata con igualdad a cada criatura, sino a los hombres mejor que a los animales, a los hombres piadosos mejor que a los impíos, y a excelentes hombres piadosos mejor que a cualquier otro (6.4). La providencia de Dios algunas veces es omnipotente e irresistible, sin embargo, en otros casos solo un mero “apoyo y asistencia”; algunas veces inmediata pero en otros casos a través de medios; algunas veces “por casi una acción física” y otras veces por una influencia moral (6.5). Nada sucede por casualidad, pero Dios nunca lleva a cabo Su decreto “obligando violentamente” las voluntades de los hombres con “poder irresistible” (6.7). Por consiguiente Episcopius eludió lo que consideró que eran “las dos rocas” de “fortuna ciega” (suerte) y “necesidad fatal” (determinismo) (6.8).

⁴⁷ Owen, *A Display of Arminianism*, en *Works*, 10:36.

⁴⁸ Vorstius luego fue acusado de socinianismo. John Collinges (1623–1690) escribió que, según Vorstius, Dios es omnisciente solo hasta donde las cosas pueden ser conocidas, lo cual excluye de Su conocimiento “cualquier cosa que dependa de la voluntad del hombre”. Collinges exclamó, “Les ruego que consideren cuánto del

conocimiento divino esto elimina". John Collinges, *Several Discourses Concerning the Actual Providence of God* (London: for Tho.Parkhurst, 1678), 9.

⁴⁹ Owen, *A Display of Arminianism*, en *Works*, 10:38–39.

⁵⁰ Owen, *A Display of Arminianism*, en *Works*, 10:40–42

⁵¹ Ames, *Marrow*, 1.9.10.

⁵² Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 11.

⁵³ Thomas Boston, *The Crook in the Lot*, en *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, ed. Samuel M'Millan (1853; repr., Stoke-on-Trent: Tentmaker Publications, 2002), 3:509–511.

⁵⁴ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 13–14.

⁵⁵ Owen, "A Memorial of the Deliverance of Essex County and Committee," en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1850–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 8:116.

⁵⁶ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 18.

⁵⁷ William Gouge, *Gods Three Arrows: Plague, Famine, and Sword* (London: George Miller for Edwards Brewster, 1631), 21.

⁵⁸ Gouge, *Gods Three Arrows*, 22.

⁵⁹ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:468.

⁶⁰ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:469.

⁶¹ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:470–471.

⁶² Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 78.

⁶³ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 78–79.

⁶⁴ Stephen Charnock, *A Discourse of Divine Providence*, en *The Complete Works of Stephen Charnock* (Edinburgh: James Nichol, 1864), 1:57.

⁶⁵ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 87.

⁶⁶ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 80.

⁶⁷ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 83–85.

⁶⁸ Charnock, *A Discourse of Divine Providence*, en *Works*, 1:57.

⁶⁹ Goodwin, *First Chapter of Ephesians*, en *Works*, 1:219.

- ⁷⁰ Thomas Brooks, *The Mute Christian under the Smarting Rod*, in *The Works of Thomas Brooks*, ed. Alexander B. Grosart (1861–1867; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 1:287.
- ⁷¹ Owen, “Of Walking Humbly with God,” en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1850–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 9:112–119.
- ⁷² Hopkins, *An Exposition on the Lord’s Prayer (...) [and] Sermons on Providence*, 265.
- ⁷³ Brooks, *The Mute Christian under the Smarting Rod*, en *Works*, 1:295.
- ⁷⁴ Brooks, *The Mute Christian under the Smarting Rod*, en *Works*, 1:295–301.
- ⁷⁵ Brooks, *The Mute Christian under the Smarting Rod*, en *Works*, 1:306, 310.
- ⁷⁶ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:472.
- ⁷⁷ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:476.
- ⁷⁸ Brooks, *The Mute Christian under the Smarting Rod*, en *Works*, 1:385.
- ⁷⁹ Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity* (London: A. Fullarton, 1845), 85.
- ⁸⁰ Boston, *The Crook in the Lot*, en *Works*, 3:498.
- ⁸¹ Boston, *The Crook in the Lot*, en *Works*, 3:507.
- ⁸² Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 15.
- ⁸³ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:408 (énfasis suyo).
- ⁸⁴ Joseph Caryl, *An Exposition with Practical Applications upon (...) Job* (1644–1646; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books and Dust & Ashes, 2001), 1:190.
- ⁸⁵ Caryl, *Job*, 1:204, 209.
- ⁸⁶ Caryl, *Job*, 1:213.
- ⁸⁷ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 10.
- ⁸⁸ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 14–15.
- ⁸⁹ Thomas Watson, *All Things for Good* (1663; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 11.
- ⁹⁰ Watson, *All Things for Good*, 52.
- ⁹¹ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 18.
- ⁹² Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 21–22.
- ⁹³ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 29–30.

- ⁹⁴ Estas incluyen una de las obras tempranas de Flavel *The Seaman's Companion wherein the Mysteries of Providence, Relating to Seamen, Are Opened, Their Sins and Dangers Discovered; Their Duties Pressed, and Their Several Troubles and Burdens Relieved. In Six Practicable and Suitable Sermons* (London, 1676).
- ⁹⁵ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:403.
- ⁹⁶ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:405.
- ⁹⁷ Caryl, *Job*, 1:116.
- ⁹⁸ Caryl, *Job*, 1:138.
- ⁹⁹ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, ed. William H. Goold (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 2:462.
- ¹⁰⁰ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 39.
- ¹⁰¹ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 41–43.
- ¹⁰² Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 43–45.
- ¹⁰³ Corbet, *Gods Providence*, 3.
- ¹⁰⁴ Boston, *The Crook in the Lot*, en *Works*, 3:511–516.
- ¹⁰⁵ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 7.
- ¹⁰⁶ Una búsqueda de la palabra “providencia” en la versión en línea del libro de Edwards arroja 115 menciones de la misma, sin contar el material introductorio del editor. Ver The Jonathan Edwards Center at Yale University, <http://edwards.yale.edu/> (accessed May 20, 2011).
- ¹⁰⁷ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 9, *The History of the Work of Redemption*, ed. John F. Wilson (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), 518–520.
- ¹⁰⁸ Edwards, *Works*, 9:526.
- ¹⁰⁹ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:417 (énfasis suyo).
- ¹¹⁰ John Norton, *Abel Being Dead Yet Speaketh* (London, 1658), 5; citado en Michael P. Winship, *Seers of God: Puritan Providentialism in the Restoration and Early Enlightenment* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996), 16–17.
- ¹¹¹ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:418–419.
- ¹¹² Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:428.

- ¹¹³ Un cuarto de penique era la moneda de menos valor en Inglaterra hasta que fue sacada de circulación durante el siglo veinte.
- ¹¹⁴ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:429.
- ¹¹⁵ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:435.
- ¹¹⁶ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:436.
- ¹¹⁷ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:442.
- ¹¹⁸ Un ejemplo del deleite puritano en registrar las providencias de Dios se encuentra en Increase Mather, *An Essay for the Recording of Illustrious Providences, Wherein an Account Is Given of Many Remarkable and Very Memorable Events, Which Have Happened in the Last Age; Especially in New England* (Boston: Samuel Green for Joseph Browning, 1684).
- ¹¹⁹ Flavel, *Mystery*, en *Works*, 4:496.
- ¹²⁰ Sedgwick, *Providence Handled Practically*, 34.

Capítulo 11

Los puritanos sobre los ángeles



Nuestro gran Dios tiene un ejército de ángeles santos a Su disposición (...) Aquellos que temen verdaderamente al Señor, son beneficiados por el ministerio de los ángeles santos.

— INCREASE MATHER¹

Al considerar cómo los puritanos veían a los ángeles, debemos recordar que las personas en la Gran Bretaña del siglo diecisiete y en sus colonias americanas veían el mundo de forma muy diferente a cómo lo ven los occidentales de hoy. David Hall escribe: “Las

personas de la Nueva Inglaterra del siglo diecisiete vivían en un universo encantado. El suyo era un mundo de maravillas”.² Tanto los escritores populares como académicos del siglo diecisiete relataron experiencias con fantasmas, cometas ominosos, y visiones de ejércitos y de barcos flotando en el aire; demonios con apariencia de perros u osos negros; voces y música de la nada; y demonios llevando hombres al infierno.³ En cierta medida, este mundo de maravillas era una herencia de los tiempos antiguos y medievales, que tenían elementos de panteísmo pagano, espiritismo, astrología, cosmología antigua, e ignorancia de la verdadera ciencia. En este revoltijo, las enseñanzas de las Escrituras sobre ángeles y demonios se mezclaron.

Los poetas ingleses escribieron obras extensas sobre el mundo angélico.⁴ Incluso famosos científicos ingleses de la época vieron el mundo como un lugar sobrenatural. Por ejemplo, Francis Bacon (1561–1626), padre del método científico, curaba las verrugas frotándolas con tocino, y luego colgaba el tocino en una ventana con dirección al sur. Robert Boyle (1627–1691), un químico brillante, ansiaba entrevistar a los mineros sobre los demonios subterráneos. Isaac Newton (1642–1727), matemático y físico, incursionó en la alquimia y en lo oculto.⁵

Para nosotros es difícil entender esta cosmovisión semimágica debido a que somos herederos de la Ilustración y de la teoría evolutiva atea, las cuales respaldan una cosmovisión mecánica. Vemos el universo como una vasta máquina con partes que actúan ciegamente y recíprocamente a través de las fuerzas de la naturaleza como un conjunto de engranajes. Las fuerzas sobrenaturales como ángeles y demonios no encajan en nuestro mundo de ciencia y tecnología, aunque la fascinación por la magia y el paganismo están retomando fuerza en nuestra era posmoderna.

A pesar de las creencias populares de su época, los puritanos se enfocaron poco en los ángeles en comparación con otros tópicos teológicos. Eso no quiere decir que mencionaban poco a los ángeles, sino que comúnmente lo hacían en conexión con otro tópico o en el curso de exposición de un pasaje de la Escritura que involucrara a los ángeles. Raramente se involucraban en lo que hoy llamaríamos “angelología”.⁶ Escribieron mucho más sobre el diablo, pero menos en relación con lo oculto y sobrenatural en comparación con la batalla diaria de las personas contra Satanás y sus demonios. Los puritanos siguieron cuidadosamente las Escrituras, las cuales no los llevaron a una cosmovisión mágica o mecánica, sino más bien a una cosmovisión centrada en Dios. Ofrecieron algunas

enseñanzas sobre ángeles y demonios, pero solo como una parte del consejo completo de Dios. Se enfocaron en Dios, Su ley, y Su evangelio, no en los espíritus. Esto es especialmente evidente en el Catecismo Menor de Westminster , el cual solo hace una referencia rápida a los ángeles (P. 103), y una a Satanás (P. 102).

Richard Godbeer hace una distinción entre el ideal religioso puritano y las creencias mágicas y populares al contrastar espiritualidad *suplicante* contra *manipuladora*. Dijo que la cosmovisión mágica era fundamentalmente *manipuladora*, puesto que los hombres y las mujeres usaban los rituales para controlar poderes espirituales. En contraste, la cosmovisión puritana era fundamentalmente *suplicante*, ya que las personas se sometían a sí mismas y sus deseos al Señor Soberano a través de la fe y la oración. Pero, a nivel popular, estos enfoques distintos de la espiritualidad a menudo se mezclaban.⁷ Sin embargo, mientras más Dios y Cristo eran enfatizados, más el mundo de los espíritus disminuía. David Keck observa que el panorama medieval estaba cubierto de ángeles:

Desde los grandes santuarios dedicados a Miguel el Arcángel en Monte-Saint-Michel y en Monte Gargano

hasta las elaboradas especulaciones metafísicas de los grandes escolásticos del decimotercer siglo, los ángeles permearon el panorama físico, temporal e intelectual del occidente medieval. Todas las esculturas, vídriales, monedas, vestiduras clericales, e insignias de peregrinos, tenían imágenes de los espíritus celestes. Cada 29 de septiembre en la Fiesta de San Miguel, clérigos de toda la cristiandad predicaban sermones sobre San Miguel y ofrecían oraciones a él y a sus cortes (...) Tan penetrantes eran los asuntos angelicales que un manuscrito de una obra teatral medieval sobre un milagro proporciona direcciones teatrales para interpretar un ángel “teletransportando” a un hombre de un lugar a otro. En la Edad Media, los ángeles eran considerados omnipresentes.⁸

Sin embargo, como Joad Raymond escribe: “Alrededor del año 1500, la mayoría de las creencias sobre los ángeles, y gran parte de sus representaciones (...) no estaban fundamentadas en la Escritura”.⁹ Por consiguiente, la reforma, con su insistencia en *sola Scriptura* y *soli Deo gloria*, buscaba eliminar muchas capas de

tradición popular. Elizabeth Reis escribe: “Aunque los santos y los ángeles eran celebrados y reverenciados en la Europa medieval, en la revolucionaria enseñanza religiosa de Juan Calvino se dejó de enfatizar su importancia para favorecer la centralidad y supremacía de Dios”. El resultado, dice ella, es que “los reportes de avistamientos de ángeles fueron relatados con menor frecuencia en los registros escritos tanto del clero [puritano] como de los laicos del siglo diecisiete”.¹⁰ Ahora exploremos lo que los puritanos enseñaron sobre los ángeles. En el siguiente capítulo, exploraremos su doctrina del diablo y de los demonios.

La naturaleza de los ángeles

El Catecismo Mayor de Westminster (P. 16) dice: “Dios creó todos los ángeles, espíritus, inmortales, santos, con un conocimiento sobresaliente, fuertes en poder, para ejecutar Sus mandamientos y para alabanza de Su nombre, pero expuestos a cambiar”.¹¹ Los puritanos, que compusieron el catecismo, tenían una consideración alta de los ángeles. Sin embargo, los subordinaban a Dios.¹²

Thomas Ridgley (1667–1734) escribió una obra extensa sobre el Catecismo Mayor de Westminster. Dijo que las Escrituras llaman a los ángeles (1) “las estrellas del alba” (Job 38:7) por su gloria sobre todas las criaturas, (2) “los hijos de Dios” por ser creados por Dios a Su imagen, (3) “espíritus” por ser inmateriales (Sal. 104:4), (4) “llama de fuego” por su agilidad y fervor obedeciendo a Dios (Heb. 1:7), y (5) “tronos, dominios, principados y potestades” (Col. 1:16) por su dignidad alta y trabajo noble.¹³ Jonathan Edwards (1703–1758) describió a los ángeles como “los nobles y barones de la corte del cielo, como siervos dignos en el palacio del Rey de reyes” (Mt. 18:10; Col. 1:16).¹⁴

Isaac Ambrose (1604–1664), meditando en Hebreos 1:14, preguntó de los ángeles: “¿No son todos espíritus ministradores,

enviados para servir a aquellos que serán herederos de la salvación?” Reconoció que en su contexto este versículo establece la superioridad absoluta del Señor Jesucristo sobre los ángeles. Y bromeó diciendo: “Por eso tuve que ser cuidadoso con lo que decía de los ángeles”, no sea que la gloria de Dios y Cristo sea atribuida erróneamente a ellos (Col. 2:18; Ap. 19:10; 22:9).¹⁵ De Hebreos 1:14, Ambrose dedujo cinco doctrinas sobre los ángeles: (1) son espíritus, (2) su oficio es ministrar y servir, (3) hasta el ángel más alto participa en este oficio, (4) los ángeles están comisionados para este trabajo por Dios y Cristo, y (5) el oficio de los ángeles es ministrar a los herederos del reino de los cielos, no a todas las personas.¹⁶

En cuanto a la naturaleza espiritual de los ángeles, Ambrose observó la diferencia entre la opinión de los escolásticos medievales, que dijeron que los ángeles son completamente incorpóreos, y la opinión de los platónicos y de algunos padres de la iglesia, como Agustín, y el maestro reformado italiano Girolamo Zanchi (1516–1590), que creían que los ángeles tenían cuerpos hechos de una sustancia celestial más pura y sutil que la tierra, el aire, o el fuego.¹⁷ Ridgley consideraba este último punto de vista como un intento de “pensar más allá de lo que está escrito” y como

un ejercicio de la imaginación “sin ningún argumento sólido”.¹⁸ Ridgley dijo que es mejor considerar a los ángeles como seres que, como los espíritus humanos, tienen entendimiento, voluntad, responsabilidad para con la ley de Dios, y el poder de influenciar objetos materiales. Al ser seres con una naturaleza incorpórea, los ángeles no están sujetos a la muerte porque la muerte es la disolución de las partes del cuerpo, y los espíritus no están compuestos de partes. Dios, que creó los espíritus, podría aniquilarlos, pero ha querido que permanezcan para siempre.¹⁹

Samuel Willard (1640–1707) escribió una exposición amplia del Catecismo Menor de Westminster. Aunque el Catecismo Menor dice muy poco sobre los ángeles, Willard abordó el tema en sus exposiciones sobre la naturaleza de Dios como “espíritu” (P.4) y sobre la obra de la creación (P.9). Willard dijo: “Los ángeles (...) son una gran compañía de naturalezas o sustancias espirituales, creadas con el propósito de ser espíritus ministradores de Dios”.²⁰ La Escritura dice que los ángeles fueron creados por Dios (Sal. 148:2, 5; Col. 1:16). Que hay tantos ángeles que no podemos contarlos (Lc. 2:13; Mt. 26:53; Heb. 12:22). Y que los ángeles tienen una naturaleza específica (Heb. 2:16) como sustancias espirituales.²¹

Tanto Dios como los ángeles son llamados “espíritus” en una manera análoga pero diferente. Willard hizo las siguientes observaciones acerca de cómo los ángeles reflejan a Dios. Como Dios:

1. “Los espíritus son sustancias invisibles”.
2. “Los espíritus son impalpables (...) No pueden ser sentidos” (Lc. 24:39).
3. “Los espíritus son los seres más ágiles y activos entre las criaturas”. Los ángeles son “los mensajeros veloces de Dios para hacer Su voluntad”. Viajan más rápido que un rayo. Nunca se casan. Son como el viento (Sal. 18:10).
4. “Los espíritus son los más fuertes entre los seres creados”. Son poderosos en fortaleza (Sal. 103:20) y son llamados potestades (Ef. 6:12). Un ángel puede luchar contra un ejército de hombres. Considera lo que los ángeles hicieron en la tumba vacía (Mt. 28:2–7).
5. “Los espíritus son los más incorruptibles de todos los seres creados”. Esto se refiere a su poder, no a su pureza. Las criaturas inferiores no pueden herir o destruir a los ángeles.

6. “Los espíritus son sustancias racionales, dotadas con las facultades más elevadas de entendimiento y voluntad”. Entienden por medio de la razón y la revelación (Ef. 3:10). Sus voluntades aman a Dios y a Su pueblo (Sal. 103:20; Lc. 15:10).²²

Los puritanos vieron a los ángeles como criaturas excelsas pero que están muy por debajo de Dios. Ambrose dijo que en algunos aspectos, “de todas las criaturas del mundo son las más cercanas a Dios, y han mantenido su vestido de oro sin mancha por seis mil años. ¡Oh, la pureza, agilidad, belleza, gloria, santidad y excelencia de los ángeles!”²³ Ridgley ofreció estas comparaciones entre Dios y los ángeles. Dios creó a los ángeles santos (cf. Mt. 25:31; Mr. 8:38; Ap. 14:10), pero su santidad es infinitamente menor que la de Dios, del cual la Escritura dice: “sólo Tú eres santo” (Ap. 15:4). Son excelsos en conocimiento (2 Sa. 14:20), pero solo Dios conoce los corazones de los hombres (Jer. 17:10) y el futuro (Is. 41:23). Los ángeles son poderosos en fortaleza (Sal. 103:20; 2 Ts. 1:7), pero solo Dios pudo crear el mundo (Is. 40:28) y sustentar su existencia y movimientos (Heb. 1:3). Solo Dios puede regenerar el alma como una nueva creación (Ef. 2:10). Dios creó a los ángeles

en un estado excelso de gloria, pero no los hizo inmutables. Muchos ángeles dejaron de ser hijos de Dios para convertirse en enemigos de Dios (Jud. 6).²⁴

Los atributos de los ángeles son meros ecos de Dios, que es infinitamente más glorioso que los ángeles (Sal. 148:13). Willard dijo que los ángeles están lejos de ser como Dios en muchas maneras:

1. Los espíritus son criaturas, pero Dios no. Él es y fue y será.
2. Dios es “un acto puro” pero los ángeles tienen “potencialidad” de ser, o no ser, y de cambiar.
3. Los ángeles están limitados por su propia esencia a un lugar a la vez.
4. Los ángeles están bajo el dominio de Su Creador.
5. Como espíritus, la esencia y los actos de los ángeles son diferentes. No comparten la simplicidad de Dios por la que podemos decir que Dios ama y que Dios es amor.²⁵

Willard escribió: “La naturaleza de Dios y la naturaleza de los ángeles son infinitamente diferentes la una de la otra”.²⁶ Thomas Manton (1620–1677) describió a los ángeles como seres que están cautivados por la gloria de Dios y que por lo tanto desean

seriamente y afectuosamente ver aún más de la belleza divina
brillando en la obra de Cristo, el Redentor de los pecadores (1 Pe.
1:12). ²⁷

La historia de los ángeles

La visión puritana de la historia de los ángeles comienza con el decreto eterno de Dios para ellos. Continúa con su creación, la caída de algunos ángeles y la continua justicia de otros, y el rol de los ángeles en la historia de la redención. La historia concluye con el rol de los ángeles al final de esta era y durante el día de la gloria. Repasemos brevemente esta historia, usando el Catecismo Mayor de Westminster como nuestra guía.

(1) *El decreto eterno de Dios concerniente a los ángeles.* El Catecismo Mayor (P.13), citando 1 Timoteo 5:21 (“los ángeles escogidos”), dice: “Dios, por un decreto eterno e inmutable, por Su puro amor, para alabanza de Su gracia gloriosa (...) ha elegido algunos ángeles para la gloria”. Dios “ha pasado por alto, y ha preordenado el resto para deshonra e ira, aplicada a ellos por sus pecados, para alabanza de la gloria de Su justicia”. Por consiguiente, la elección y reprobación de los hombres tienen un paralelo con la elección y reprobación de los ángeles.

La predestinación de los ángeles se encuentra dentro de los consejos secretos de Dios y por lo tanto está en gran medida escondida de nosotros. Ridgley dedicó solo un párrafo a este tema

en el contexto de la elección, observando que mientras que los hombres son “escogidos para salvación” del pecado y “escogidos en Cristo”, no se dice lo mismo de los ángeles escogidos.²⁸ Cristo es la cabeza de los hombres escogidos como Su mediador, pero Él no redimió a los ángeles.²⁹ Por otro lado, Jonathan Edwards, veía el señorío de Cristo como extensivo a “toda la creación racional”. Dijo que “los santos y los ángeles están unidos en Cristo y tienen comunión en Él” (cf. Ef. 1:10). En realidad, la misión encarnada de Cristo llevó a los ángeles a estar más cerca de Dios porque en Cristo Dios se acercó a Sus criaturas.³⁰

(2) *La creación de Dios de los ángeles.* El Catecismo Mayor (P. 16) dice: “Dios creó a todos los ángeles” (Col. 1:16). Increase Mather (1639–1723) dijo: “Los ángeles dependen tanto de Dios para su existencia como el gusano más pobre de la tierra”.³¹ Willard dijo que la creación de los “cielos” en Génesis 1:1 se refiere al “tercer cielo”, el cual incluye a los ángeles, en distinción de los cielos de la expansión y de la región de las estrellas. De acuerdo a Job 38:7, los ángeles estaban “cantando y alabando” en la “mañana o principio de la creación”, de lo que se deduce que fueron creados “en el primer momento del tiempo”.³²

(3) *El establecimiento de Dios en justicia de los ángeles escogidos.* El Catecismo Mayor (P. 19) dice que Dios permitió la caída de algunos ángeles y “estableció a los demás en santidad y felicidad”. La caída de Satanás y sus demonios será discutida detalladamente más adelante, pero aquí trataremos con “los demás”. Si algunos ángeles son “escogidos” (1 Tim. 5:21), entonces, como Ridgley dijo, se deduce que el propósito último de Dios era darles “la gracia de la confirmación”, de modo que nunca caigan en pecado sino que perseveren en “santidad y felicidad”.³³ Ridgley dijo que debatir acerca del tiempo y la forma de esta confirmación es “adentrarnos profundamente en cosas que están fuera de nuestro alcance”.³⁴

Jonathan Edwards dedicó buena parte de su “Miscellanies” a la confirmación de los ángeles escogidos. Vio la confirmación como una obra progresiva que empezó con “la destrucción terrible que Dios trajo sobre los ángeles que cayeron”, y que continuó con “la experiencia de los ángeles elegidos en su felicidad al permanecer”, particularmente en la obra de la redención de Cristo (Ef. 3:10; 1 Tim. 3:16; 1 Pe. 1:12).³⁵ Eso culminó el tiempo de prueba para los ángeles, que recibieron la confirmación plena y segura de la vida eterna cuando Cristo ascendió al cielo.³⁶

(4) *El empleo de Dios de los ángeles como los siervos de la providencia presente.* El Catecismo Mayor (P. 19) dice que Dios emplea hoy a los ángeles “según le place en la administración de su poder, misericordia, y justicia”. Cómo funciona esto es un tópico amplio. Trataremos con el oficio y trabajo de los ángeles en la siguiente sección de este capítulo.

(5) *La consumación de Dios de la historia a través de los ángeles.* Los ángeles son figuras prominentes en la escatología del Catecismo Mayor, el cual dice que Cristo vendrá a juzgar el mundo “con todos Sus santos ángeles” (P. 56; cf. Mt. 25:31). El Señor juzgará a los “ángeles y hombres” (P. 88). Los malvados serán echados fuera de la presencia de Dios, de Sus santos, y de “todos Sus santos ángeles” (P. 89). Entonces los santos se unirán con Cristo para juzgar a “los ángeles y hombres reprobados” (P. 90).

Ambrose dijo que cuando el día de la resurrección llegue, Cristo enviará a los ángeles para juntar a Sus escogidos en cuerpos glorificados (Mt. 24:31; 1 Ts. 4:16), y afirmó junto con los escolásticos medievales que los ángeles juntarán el polvo de los cadáveres de los hombres y los ensamblarán en cuerpos enteros, aunque solo Dios puede restaurar el alma, la vida, y la animación de estos cuerpos. Los ángeles llevarán a los hombres al tribunal de

Cristo donde Él separará a los justos de los impíos (Mt. 13:16–43). Entonces los ángeles servirán como testigos del juicio de Cristo a los hombres (Lc. 12:8).³⁷

En la gloria eterna, los santos y los ángeles se unirán en una armonía dulce para glorificar a Dios. Edwards dijo que los ángeles superarán a los santos “en grandeza, en fuerza y en sabiduría”, pero que los santos superarán a los ángeles “en belleza, en encanto y en ser más amados por Dios y más cercanos a Él”. Los ángeles serán como los nobles, los barones y los grandes ministros de la corte real, mientras que los creyentes serán como los hijos del rey.³⁸

El oficio y trabajo presente de los ángeles

William Ames (1576–1633) dijo que el trabajo de los ángeles es “celebrar la gloria de Dios y ejecutar Sus mandamientos (Sal. 103:20), especialmente para los herederos de la vida eterna” (Heb. 1:14; Sal. 91:11; 34:7).³⁹ Ridgley dijo que como adoradores de Dios, los ángeles fueron creados y equipados perfectamente para “el trabajo noble y deleitoso de alabar”. Alabaron a Dios desde el amanecer de la creación (Job 38:7), cantaron Sus alabanzas en la encarnación de Cristo (Lc. 2:13–14; Heb. 1:6), ahora se regocijan en el triunfo de cada pecador convertido (Lc. 15:7, 10), y en el futuro se unirán a los espíritus de los hombres justos hechos perfectos en el cielo para cantar sobre la dignidad del Cordero (Heb. 12:22–23; Ap. 5:11–12).⁴⁰

Los ángeles especialmente se deleitan en el evangelio (1 Pe. 1:12). Manton escribió: “Así como nosotros contemplamos el sol que nos alumbra desde su parte del mundo, así también [los ángeles] contemplan el sol de justicia que brilla de nuestra parte del mundo, el Señor Jesucristo, en todos los actos de Su mediación (...) con maravilla y reverencia”.⁴¹

Ambrose notó que los ángeles son los mensajeros y soldados de Dios en “los constantes recados entre el cielo y la tierra”.⁴² Los puritanos creían que los ángeles estaban altamente involucrados en la providencia de Dios en todo el mundo. James Ussher (1581–1656) escribió que los ángeles tienen deberes generales “con respecto a todas las criaturas”, es decir: “que son los instrumentos y ministros de Dios para la administración y gobierno del mundo entero”.⁴³ El Catecismo Mayor de Westminster (P. 19) dice que Dios usa a Sus ángeles, “empleándolos a todos, según le place, en la administración de Su poder, misericordia y justicia”.

Increase Mather dijo que Dios es a Sus ángeles lo que un general es a sus soldados.⁴⁴ Ambrose escribió: “Basado en esto el Señor es a menudo llamado el Señor de los ejércitos, (es decir, el Señor de los ángeles). Así llamó Jacob a los dos ejércitos de ángeles, ‘ejército’ de Dios; y la multitud de ángeles que alabaron a Dios en la natividad de Cristo fue llamada ‘una multitud de las huestes celestiales’. Como los comandantes dicen a sus soldados: vayan, y van; de la misma manera Dios dice a Sus ángeles: vayan, y ellos van”.⁴⁵ El número de los ángeles es vasto. William Ames dijo: “Son muchos en número, hasta diez mil veces diez mil (Dn. 7:10;

Heb. 12:22; Mt. 26:53) (...) y están sujetos solo al gobierno de Dios y de Cristo”.⁴⁶

A pesar de las especulaciones de los hombres sobre los ángeles, Ambrose enseñó que los ángeles son llamados a ministrar a los hombres (Heb. 1:14), incluso Miguel (Jud. 9) y Gabriel (Lc. 1:19, 26).⁴⁷ En todo su trabajo, los ángeles obedecen los mandatos de su Señor (Zac. 1:10; 1 Re. 22:19–23).⁴⁸

Desde la Edad Media, la iglesia ha seguido generalmente las doctrinas de Dionisio Areopagita halladas en su *Jerarquía Celeste*, que influenció tanto la visión de Dante como la de Aquino respecto al cielo con sus nueve niveles de órdenes angelicales. Pero el renacimiento humanista demostró que el documento era una falsificación escrita cuatro o cinco siglos después del apóstol Pablo; de quien “Dionisio” afirmó ser contemporáneo.⁴⁹ Aunque sus ideas continuaron siendo influyentes entre los teólogos y laicos, los puritanos desacreditaron estas especulaciones sobre la jerarquía de los ángeles. William Perkins (1558–1602) escribió: “Que hay grados de ángeles, está a la vista [citando Col. 1:16; Ro. 8:38; 1 Ts. 4:16] (...) Pero no nos corresponde a nosotros saber, quiénes, o cuántos son de cada orden, ni tampoco debemos curiosamente inquirir cómo se distinguen, ya sea en esencia, o en cualidades”.⁵⁰

Ridgley dijo lacónicamente respecto a las jerarquías angelicales: “La Escritura calla en este asunto”.⁵¹ Ambrose elogiaba la sabiduría de aquellos que evitaban tales controversias inútiles, escogiendo más bien proponer “solo aquellas cosas que tienden al avivamiento de la verdadera fe cristiana, y al ejercicio de la verdadera piedad, conforme a la palabra de Dios, y para la obtención de la verdadera consolación tanto en la vida como en la muerte”.⁵²

Dios ordena a Sus ángeles cuidar de Sus santos, no gobernarlos o recibir adoración de ellos. Los ángeles obedecen la voluntad de Dios usando sus fuerzas para protegernos y apoyarnos en nuestra debilidad. Como Ambrose escribió: “Irán delante de ti, te acompañarán, te esperarán, y te seguirán, como la sombra persigue al cuerpo” (Sal. 91:11–12).⁵³ Como resultado, ningún daño puede caer sobre nosotros, a excepción de los males ordenados por Dios para Su gloria.⁵⁴ Willard dijo que los ángeles pueden incluso interferir con los planes de los reyes de la tierra para frustrar sus propósitos malos contra el pueblo de Dios (Dn. 10:13, 20).⁵⁵

Ambrose describió a los ángeles como las “centinelas vigilantes” y los “escortas de seguridad” de Dios, que protegen a aquellos que le temen en su camino al cielo (Sal. 34:7; 2 Re. 6:17).

Aunque merecemos tigres y dragones, nuestro Dios envía ángeles para cuidar de nosotros. Los ángeles son los guardaespaldas de los hijos del Rey. De hecho, el deleite de los ángeles es “asistir a sus consiervos con gozo celestial”. Son deslumbrados con la maravilla de nuestra redención a través de Cristo (1 Pe. 1:12).⁵⁶

Ambrose escribió que es un consuelo sublime que “los espíritus nobles, que contemplan el rostro de Dios mismo (...) sean enviados por Cristo, el Rey de los santos, para ministrar a Sus santos”.⁵⁷

Ya sea que un creyente esté en un peregrinaje (Gn. 24:7), o en una batalla (Ex. 23:23), o sufriendo persecución (1 Re. 19:5, 7), o sea incluso sentenciado a muerte (Dn. 6:22; Hch. 12:1–11), puede ser animado por los ángeles que sirven a sus necesidades.⁵⁸ Los hombres malvados pueden quitarnos nuestros pastores, nuestras biblias, y nuestra libertad, pero no pueden quitarnos los ángeles de Dios.⁵⁹

De acuerdo a Ambrose, los ángeles brindan ayuda y fuerza a los escogidos incluso en sus lechos de muerte. A veces dan consuelo sobrenatural o conocimiento profético al que está agonizando. Después de la muerte, los ángeles llevan las almas de los escogidos del dominio de Satanás al Cielo (cf. Lc. 16:22; 2 Re.

2:11). Los ángeles también están a las puertas del Cielo para dar la bienvenida a los santos a la ciudad celestial de Dios con abrazos, ósculos y amor ardiente (cf. Ap. 21:12). Presentan estas almas a Cristo, que está sentado en Su trono, listas para recibir Su bendición. Entonces los ángeles se unen a las almas de los escogidos para adorar a Dios su Creador y al Cordero que fue inmolado (Ap. 4–5).⁶⁰

Comunión con los ángeles

¿Podemos conversar con los ángeles? Henry Ainsworth (1571–1622) dijo: “Estos espíritus celestiales tienen comunión, no solo con Dios, en cuya presencia se encuentran, sino también con nosotros, los hijos de Dios, a través de la fe, por la cual nos unimos a su gran asamblea de millares (Heb. 12:22), los tenemos por nuestros guardianes (Sal. 34:7; 91:11–12), y los consideramos nuestros consiervos (Ap. 22:9)”.⁶¹

Sin embargo, Ainsworth reflejó la cautela de otros puritanos al escribir: “Dios, en épocas pasadas, antes de la encarnación de Cristo, los empleó externamente revelando Su voluntad a los hombres con más frecuencia que lo que ha hecho en estos últimos días, dado a que nos ha descubierto el misterio completo de Su consejo por Su Hijo (Heb. 1)”.⁶²

Ambrose, por otro lado, atribuyó prácticamente todo en la providencia de Dios en el mundo al trabajo de los ángeles, incluso la provisión de nuestro sustento y salud diarios.⁶³ Aquí falló en caminar cuidadosamente dentro de los límites de la revelación escritural y dio paso a especulaciones y evidencias anecdóticas. Ambrose fue tan lejos como para decir que los ángeles enseñan interiormente en

las mentes de los elegidos a través de sueños y la inyección de emociones santas en el corazón, actuando como “cisternas y canales” por los cuales el Espíritu Santo obra para regenerar y guiar a los suyos.⁶⁴ Christopher Love (1618–1651) también escribió que los ángeles “sugieren pensamientos santos en los corazones del pueblo de Dios”, siendo “instrumentos en las manos del Espíritu”.⁶⁵ James Ussher escribió de forma similar que las cosas buenas del alma que Dios da a Sus santos por el ministerio de los ángeles incluyen “informarlos de cosas que hubiera hecho” e “incitar buenas emociones en sus corazones”.⁶⁶ Cotton Mather (1633–1728) registró más de una aparición angelical en su diario. También sugirió que curas medicinales podrían ser dadas a las mentes de los hombres por la ayuda de los ángeles.⁶⁷

Las historias que Ambrose y Mather contaron sobre experiencias angelicales demuestran cómo algunos puritanos vivieron en un mundo de maravillas, habitado por espíritus invisibles. Algunas veces esta visión de la vida dio paso a especulaciones y folclore. Pero más a menudo, los puritanos se regocijaron en el ministerio de los ángeles, y se detuvieron donde la Escritura callaba, dejando lo que está más allá de la Escritura envuelto en misterio. Ridgley, por ejemplo, afirmó que la mayoría de las historias sobre

los ángeles en la Biblia eran extraordinarias y milagrosas, no providencias ordinarias de Dios hacia Sus hijos en el mundo. Esto último lo confinó a las promesas generales de protección a través de los ángeles (Sal. 91:11–12; 34:7).⁶⁸

Algunos ingleses del siglo diecisiete continuaron siendo influenciados por la posición católica medieval de que cada persona tiene dos ángeles, uno bueno y uno malo, ambos buscando influenciarle durante toda su vida. Esta posición apareció en el libro del segundo siglo *El Pastor* de Hermas. Los protestantes ingleses generalmente rechazaron la idea de que los escogidos tuviesen un ángel malo, pero algunas veces abrazaron el concepto de un ángel guardián asignado a cada uno de los escogidos.⁶⁹ Tomás de Aquino había escrito: “Cada hombre tiene un ángel guardián asignado a él”.⁷⁰ Pero Calvino enseñó: “Debemos sostener como un hecho que el cuidado de cada uno de nosotros no es la tarea de un solo ángel, sino de todos, y todos con el mismo sentir de cuidar de nuestra salvación”.⁷¹ Así que Love argumentó que la idea del ángel guardián proviene del paganismo, promueve la astrología y devoción a los santos, y disminuye la demostración del amor de Dios a Su pueblo, ya que la Biblia habla repetidamente de un santo como siendo

atendido no por uno sino por *muchos ángeles* (Gn. 32:1–2; 2 Re. 6:17; Lc. 15:10; 16:22).⁷²

Conclusión

El estudio puritano de los ángeles fue guardado por su pasión por la meditación sola de Cristo y la gloria sola de Dios. Ambrose escribió: “Se escribió mucho menos en la Palabra de Dios sobre la naturaleza de los ángeles que sobre la de Dios; porque el conocimiento de Dios es mucho más práctico, y menos controversial, y más necesario para la salvación”.⁷³ Por consiguiente aconsejó: “Oh, pongamos los ojos en Dios, y en Jesucristo, que está en todo, sobre todo, y más allá de todo ministerio angelical”.⁷⁴

Increase Mather desafió a sus lectores: “Admiren la majestad del gran Dios, que tiene criaturas gloriosas como los ángeles para esperar en Él, y para hacer Su voluntad (...) Un rey tiene señores y nobles. Los más grandes de su reino a su alrededor. Pero el gran Dios, el Rey del cielo, tiene millares de millares” (Sal. 68:17; Dn. 7:10).⁷⁵

¹ Increase Mather, *Angelographia, or A Discourse Concerning the Nature and Power of the Holy Angels, and the Great Benefit Which the True Fearers of God Receive by Their Ministry* (Boston: B. Green and J. Allen for Samuel Phillips, 1696), 4.

² David D. Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Belief in Early New England* (New York: Alfred A. Knopf, 1989), 71.

³ Hall, *Worlds of Wonder*, 71–80.

- ⁴ Ver Thomas Heywood, *Hierarchie of the Blessed Angels, Their Names, Order, and Offices, the Fall of Lucifer and His Angels* (London: Adam Islip, 1635); Lucy Hutchinson, *Order and Disorder, or, The World Made and Undone* (1679); John Milton, *Paradise Lost* (London: Peter Barker, 1667); Samuel Pordage, *Mundorum Explicatio (...) The Mysteries of the External, Internal, and Eternal Worlds* (London: T. R. for Lodowick Lloyd, 1661).
- ⁵ Chadwick Hansen, *Witchcraft at Salem* (New York: George Braziller, 1969), 7.
- ⁶ Joad Raymond, *Milton's Angels: The Early Modern Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 20, 38–39.
- ⁷ Richard Godbeer, *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early New England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 9–10.
- ⁸ David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 3.
- ⁹ Raymond, *Milton's Angels*, 4.
- ¹⁰ Elizabeth Reis, "Otherworldly Visions: Angels, Devils and Gender in Puritan New England," en *Angels in the Early Modern World*, ed. Peter Marshall y Alexandra Walsham (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 282. Reis observa que los reportes de apariciones angelicales incrementaron sustancialmente en las décadas de 1730 y 1740 y en el siglo diecinueve (292–294).
- ¹¹ Citando Col. 1:16; Sal. 104:4; Mt. 22:30; 25:31; 2 Sa. 14:17; Mt. 24:36; 2 Ts. 1:7; Sal. 103:20; 2 Pe. 2:4.
- ¹² Para tratados ingleses del siglo diecisiete sobre los ángeles, ver Isaac Ambrose, *The Ministration of and Communion with Angels*, en *Works of Isaac Ambrose* (London: Printed for Thomas Tegg and Son, 1829), 473–560; Benjamin Camfield, *A Theological Discourse of Angels, and Their Ministries* (London: R[obert] E[veringham] for Hen. Brome, 1678); Robert Dingley, *The Deputation of Angels, or The Angel Guardian* (London: T. R. for E. Dod, 1654); Henry Lawrence, *An History of Angels; Being a Theological Treatise of Our Communion and War with Them* (London: Nealand, 1649); Christopher Love, *A Treatise of Angels*, in *The Works of (...) Christopher Love* (Glasgow: W. Lang, 1806), 1:182–218; Increase Mather, *Coelestinus: a Conversation in Heaven (...) Introduced by Agathangelus, or, An Essay on the Ministry of the Holy*

Angels (Boston: S. Kneeland, for Nath. Belknap, 1723); y *Angelographia*; John Salkeld, *A Treatise of Angels* (London: T. S. for Nathaniel Butter, 1623); Thomas Shepard, *Several Sermons on Angels, With a Sermon on the Power of Devils in Bodily Distempers* (London: Sam Drury, 1702). Vertambién Pedro Mártir Vermigli, *The Common Places of Peter Martyr*, trad. Anthonie Marten (n.p.: [1583]), 1:72–92, 111–121; Henry Bullinger, “Of Good and Evil Spirits,” en *The Decades of Henry Bullinger*, ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004), 2:327–365. Bullinger fue un principal influyente de la Europa continental en la teología inglesa.

¹³ Thomas Ridgley, *A Body of Divinity (...) Being the Substance of Several Lectures on the Assembly's Larger Catechism* (New York: Robert Carter & Brothers, 1855), 1:341–342.

¹⁴ Jonathan Edwards, “Miscellanies,” no. 1247, en *The Works of Jonathan Edwards, Volume 23, The “Miscellanies” 1153–1360*, ed. Douglas A. Sweeney (New Haven: Yale University Press, 2004), 182.

¹⁵ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 474.

¹⁶ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 474.

¹⁷ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 475.

¹⁸ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:342.

¹⁹ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:342.

²⁰ Samuel Willard, *A Compleat Body of Divinity* (1726; repr., New York: Johnson Reprint Corp., 1969), 112. Se ha dicho que los puritanos no produjeron obras de teología sistemática. Pero las exposiciones del catecismo de Westminster producidas por Willard y Ridgley, sin mencionar a Thomas Vincent, Thomas Watson, y Thomas Boston, demuestran que los puritanos publicaron obras de teología sistemática.

²¹ Willard, *Compleat Body of Divinity*, 112.

²² Willard, *Compleat Body of Divinity*, 52–53, 112–113.

²³ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 484.

²⁴ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:343–344, 346.

²⁵ Willard, *Compleat Body of Divinity*, 53–54. Cf. 60, 69, 72, 111–112.

²⁶ Willard, *Compleat Body of Divinity*, 52.

- ²⁷ Thomas Manton, *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1874), 18:205–208.
- ²⁸ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:263.
- ²⁹ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:283.
- ³⁰ Jonathan Edwards, “Miscellanies,” no. 120, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 13, *The “Miscellanies,” a–500*, ed. Thomas A. Schafer (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002), 284–285.
- ³¹ Increase Mather, *Angelographia*, 6.
- ³² Willard, *Compleat Body of Divinity*, 111–112.
- ³³ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:367–368.
- ³⁴ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:367.
- ³⁵ Edwards, “Miscellanies,” no. 442, en *Works*, 13:490–491.
- ³⁶ Jonathan Edwards, “Miscellanies,” no. 515, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 18, *The “Miscellanies” 501– 832*, ed. Ava Chamberlain (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 58–62. Ver también “Miscellanies,” no. 570, 591, 664b sec. 8, 702 cor. 4, 744, 935, 937, 939 cor., 942, 947, 994 y 1329.
- ³⁷ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 553–57.
- ³⁸ Edwards, “Miscellanies,” no. 824, en *Works*, 18:535–536.
- ³⁹ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. yed. John D. Eusden (repr., Grand Rapids: Baker, 1997), 103 (1.8.39). Ver Ridgley, *Body of Divinity*, 1:344; Willard, *Compleat Body of Divinity*, 112–13; Catecismo Mayor de Westminster, P. 16.
- ⁴⁰ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:344.
- ⁴¹ Manton, *Works*, 18:203.
- ⁴² Ambrose, *Angels*, en *Works*, 476.
- ⁴³ James Ussher, *A Body of Divinity* (1648; repr., Birmingham, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2007), 105 (seventh head).
- ⁴⁴ Increase Mather, *Angelographia*, 19.
- ⁴⁵ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 482.
- ⁴⁶ Ames, *Marrow*, 103 (1.8.41).
- ⁴⁷ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 477–778.

- ⁴⁸ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 479.
- ⁴⁹ Raymond, *Milton's Angels*, 23–26.
- ⁵⁰ William Perkins, *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie* ([London]: John Legat, 1600), 12.
- ⁵¹ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:345. Ridgley rechazó la autoridad y autenticidad del libro en el que los católicos romanos basaron mucha de su angelología, el *Jerarquía Celeste*, atribuido a Dionisio el Areopagita.
- ⁵² Ambrose, *Angels*, en *Works*, 479.
- ⁵³ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 481.
- ⁵⁴ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 510–511.
- ⁵⁵ Willard, *Compleat Body of Divinity*, 113.
- ⁵⁶ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 481–483, 487.
- ⁵⁷ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 484.
- ⁵⁸ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 486.
- ⁵⁹ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 492.
- ⁶⁰ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 538–542.
- ⁶¹ Henry Ainsworth, *The Communion of Saints*, en *Two Treatises* (Edinburgh: D. Paterson, 1789), 34–35.
- ⁶² Ainsworth, *The Communion of Saints*, en *Two Treatises*, 156.
- ⁶³ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 495–512.
- ⁶⁴ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 513–521.
- ⁶⁵ Love, *A Treatise of Angels*, en *Works*, 202.
- ⁶⁶ Ussher, *Body of Divinity*, 105 (seventh head).
- ⁶⁷ Cotton Mather, *Diary of Cotton Mather* (repr., New York: Frederick Ungar, n.d.), 2:190, 200; Reis, “Otherworldly Visions,” en *Angels in the Early Modern World*, 285–287, 291.
- ⁶⁸ Ridgley, *Body of Divinity*, 1:368–369.
- ⁶⁹ Raymond, *Milton's Angels*, 57–60. Raymond observa que esta doctrina está presente en el Corán con la imagen de un ángel sentado en el hombro derecho de una persona y un ángel malo en el hombro izquierdo.

- ⁷⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns Oates & Washbourne, 1922), part 1, q. 113, art. 2.
- ⁷¹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 1.14.7.
- ⁷² Love, *A Treatise of Angels*, en *Works*, 196–197.
- ⁷³ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 480.
- ⁷⁴ Ambrose, *Angels*, en *Works*, 537.
- ⁷⁵ Increase Mather, *Angelographia*, 21.

Capítulo 12

Los puritanos sobre los demonios



Cristo, las Escrituras, sus propios corazones y los engaños de Satanás son las cuatro cosas que deben ser estudiadas y escudriñadas principalmente.

— THOMAS BROOKS¹

En el capítulo anterior, examinamos las enseñanzas de los puritanos sobre los ángeles, incluyendo su naturaleza, historia y participación en la vida humana. En este capítulo, consideraremos más específicamente a los ángeles caídos y la guerra de los creyentes contra ellos. Los puritanos contemplaron el tema de la demonología

como importante pero no como central en la fe. Como se señaló en el capítulo previo, el Catecismo Menor de Westminster tiene una sola referencia a Satanás (P. 102) pero no dice nada sobre el diablo o los demonios. El Catecismo Mayor de Westminster habla de Satanás y del diablo en siete lugares (P. 19, 21, 27, 48, 89, 90, 105, 121, 191, 192, 195). Los puritanos hablaron moderadamente de experiencias con ángeles, pero escribieron constantemente sobre nuestro conflicto con Satanás.²

La historia de Satanás y los demonios

Los puritanos consideraron al diablo y sus secuaces como ángeles que fueron creados buenos por Dios, pero cayeron en pecado y miseria (2 Pe. 2:4).³ William Gouge (1575–1653) escribió: “Los demonios por creación era ángeles buenos, tan poderosos, sabios, listos, veloces, invisibles e inmortales como cualquiera de los otros ángeles”.⁴ Los demonios comparten la misma naturaleza de los ángeles, pero por causa de su rebelión contra Dios se volvieron corruptos y sujetos al juicio divino. Cuando estos ángeles cayeron, dijo Gouge: “No perdieron su substancia natural y propiedades esenciales, no más de lo que el hombre perdió cuando cayó...Solo la cualidad de su naturaleza y propiedades es alterada de bueno a malo”. Los atributos angélicos de los espíritus caídos ahora obran para mal, en lugar de para bien.⁵

El Catecismo Mayor (P. 19) dice: “Dios por Su providencia permitió que algunos de los ángeles voluntaria e irremediabilmente, cayeran en pecado y condenación, limitándolos y arreglándolos a ellos y a todos sus pecados para Su propia gloria”. Puesto que Cristo, el único Mediador, no tomo la naturaleza de los ángeles

(Heb. 2:16), Thomas Ridgley (1667-1734) dijo: “Su condición era irrecuperable y su miseria eterna”.⁶

La caída de Satanás y de sus ángeles está envuelta en misterio. Los textos bíblicos que tradicionalmente solían describir la caída de Satanás (Is. 14; Ez. 28; Lc. 10:18; Ap. 12) eran entendidos de otra manera por los comentaristas bíblicos puritanos.⁷ Mostraban poco o incluso nada sobre los ángeles caídos.

Jonathan Edwards (1703–1758), por otro lado, consideraba que el rey de Babilonia en Isaías 14:12 es un tipo de Satanás. Dice que la frase “hijo de la mañana” se refería a Lucifer como el ángel más glorioso de todos y “la criatura principal de Dios”. Esto destacó la superioridad de Satanás sobre los demás demonios de tal manera que son llamados “sus ángeles” (Mt 25:41; Ap. 12:7).⁸ Edwards sostenía que en Ezequiel 28:12-19, el rey de Tiro es “un tipo del diablo” que cayó de la gracia.⁹

Edwards especuló que Dios probó a los ángeles revelándoles que Su Hijo se convertiría en hombre y que todos los ángeles estarían subordinados a Él. Escribió: “Satanás o Lucifer o Belcebú, siendo el arcángel, uno de los ángeles principales, no pudo soportarlo [y] pensó que lo rebajaría” para servir al hombre pobre, Jesús. Su rebelión resultó en los eventos que trajeron como

resultado lo que quería evitar: la encarnación de Cristo y Su exaltación sobre todos los poderes angélicos.¹⁰ En esto, Edwards esta de acuerdo con algunos otros teólogos reformados y puritanos, tales como Girolamo Zanchi (1516–1590) y Thomas Goodwin (1600–1680).¹¹ Existen raíces antiguas para opinar que la rebelión de Satanás comenzó con una objeción contra servir al Cristo encarnado. Un texto del siglo cuarto, *The Life of Adam and Eve* (La vida de Adán y Eva), dice que el diablo se reveló cuando se rehusó a inclinarse delante de Adán.¹² La opinión de Edwards en cuanto a la caída de los ángeles reprobados se relaciona de forma paralela con su opinión en cuanto a la confirmación de los ángeles elegidos en que ambos eventos se centran en el Señor Jesucristo.

La historia de los demonios alcanzará su fin cuando sean lanzados al lago de fuego. Según el Catecismo Mayor (P. 89), en el Día del Juicio el impío será “castigado con tormentos inexplicables, tanto en cuerpo y alma, con el diablo y sus ángeles para siempre”. El justo se unirá a Cristo “en el juicio de los ángeles reprobados” (P. 90).

La condenación de los ángeles caídos ilustra dramáticamente que la salvación de los elegidos es de pura gracia. Samuel Willard (1640–1707) escribió que debemos asombrarnos de que Dios

escogió dejar “la cantidad entera de espíritus apostatas...en cadenas de oscuridad y no traer a uno de ellos a salvación”, pero escogió salvar a algunos hombres: “¿Qué hay en el hombre mayor a un ángel para que Él lo prefiera al escoger?” preguntó.¹³ De manera similar, Stephen Charnock (1628–1680) se maravilla de que cuando los ángeles pecaron, “el trueno divino los maldijo al infierno”, mientras que cuando el hombre pecó, “la sangre divina levantó a las criaturas de su miseria”.¹⁴

El poder de Satanás y los demonios

Los puritanos vieron la historia humana como un conflicto con poderes espirituales malvados. El Catecismo Mayor dice que el hombre cayó “por la tentación de Satanás” (P. 21) La caída llevó al hombre a la miseria de ser “esclavos de Satanás” (P. 27). La humillación de Cristo era un estado de conflicto con las tentaciones de Satanás (P. 48).

El poder de estos enemigos espirituales invisibles era limitado, según Edward Reynolds (1599–1676), que escribió: “Satanás tiene tres títulos que las Escrituras le dan, presentando su malignidad contra la iglesia de Dios: un dragón, para denotar su malicia (Ap. 12:13); una serpiente, para denotar su astucia (Gn. 3:1) y un león, para demostrar su fuerza (1 Pe. 5:8). Pero ninguno de todos estos puede prevalecer ante la oración”.¹⁵ Edwards dice que el sorprendente conocimiento que tiene el diablo de Dios, de la creación y la providencia era debido a que había sido “educado en la mejor escuela de divinidad en el universo: el cielo de cielos”.¹⁶

Isaac Ambrose (1604–1664) expuso sobre los ángeles demoniacos como principados, potestades, gobernadores de las

tinieblas de este siglo y huestes espirituales de maldad en las regiones celestes (Ef. 6:12), con los siguientes puntos:

1. “Principados”. Satanás gobierna sobre el mundo entero y es llamado “el príncipe de este mundo” (Jn. 14:30) y “el dios de este mundo” (2 Co 4:4). “Dios en justicia dio permiso a Satanás para prevalecer y gobernar a los hijos de desobediencia”.¹⁷
2. “Poderes”. Los demonios están “llenos de un fuerte poder”. Pueden controlar las fuerzas naturales tales como el viento y los truenos (Job 1:16, 19), los cuerpos de los animales (Mt. 8:32), incluso los hombres (Mt. 17:15). Pueden afligir a los creyentes con enfermedades (Job 2:7; Lc. 13:16). Pueden actuar sobre las fantasías o imaginaciones de los hombres, inyectando pensamientos o trayendo memorias sensuales a la mente humana, moviendo los afectos hacia “ira, orgullo, codicia, lujurias”.¹⁸
3. “gobernadores de las tinieblas de este siglo”. Ambrose designó el dominio de Satanás en cuanto a su (a) tiempo: la era desde la caída de Adán hasta la venida de Cristo; (b) lugar: la tierra

en lugar del cielo; y (c) súbditos: aquellas personas en oscuridad, la noche espiritual del pecado y la ignorancia.¹⁹

4. “huestes espirituales de maldad”, Como espíritus, los demonios pueden atacarnos invisiblemente en cualquier lugar y en cualquier momento y los objetos físicos no pueden protegernos. Como espíritus malignos, son “malvados y maliciosos”. La obra principal del diablo es “condenar el alma”. Estos espíritus malignos no solo nos tientan a los pecados carnales, sino también a los pecados espirituales “tales como incredulidad, orgullo, hipocresía, idolatría y blasfemia”.²⁰

William Ames (1576–1633) dijo que la caída del hombre introdujo a la humanidad a un estado de “muerte espiritual” que en parte consiste en “la esclavitud del hombre al diablo” (Hch. 26:18; 2 Co. 4:4; Jn. 12:31; 16:11; 2 Tim. 2:26; Ef. 2:2). El hombre en sujeción a los sirvientes de Satanás, en el sentido de que él está en “sujeción a las incitaciones malignas del mundo” (1 Jn. 4:5; 2:15–16) y está “tan cautivado por el pecado que no tiene poder para levantarse de él”.²¹

El Catecismo Mayor dice que las personas por naturaleza están “inclinados a hacer la voluntad de la carne y del malo” (P.

192). De esta manera, el pueblo es alentado a orar por la misericordia de Dios (P. 191): “reconociendo que nosotros y toda la humanidad estamos por naturaleza bajo el dominio del pecado y de Satanás...que Cristo gobierne aquí en nuestro corazón, que apresure Su segunda venida y nuestro reinado con Él para siempre”. Debemos orar por la victoria total sobre este enemigo (P. 195).

Dios llama a Su pueblo de la oscuridad a Su luz gloriosa a través de Su Hijo.²² Samuel Rutherford (1600–1661) dijo que Cristo vino a destruir las obras del diablo (1 Jn. 3:8). Escribió, “La verdad es que las obras de Satanás, del pecado y del infierno... son una prisión, una camisa de fuerza y muchas cadenas poderosas de pecado y miseria. Cristo fue manifestado para romper y disolver la prisión, destruir sus barcos de guerra y poner a los cautivos en libertad (Is. 61:1–2; Jn. 14:30).”²³ Aunque el diablo era como un hombre fuerte, bien armado y seguro en su palacio (Mt. 12:29), Benjamin Keach (1640–1704) se regocijó en que: “Jesús el todopoderoso lo conquistó y lo mató; el hombre fuerte armado está subyugado, tu adversario el diablo ha sido derribado”.²⁴ Con base en la victoria de Cristo, el Evangelio llama a los hombres a volverse de

los poderes de las tinieblas a Cristo. Keach hizo la siguiente apelación poética a los incrédulos:

Un esclavo de Satanás prefieres ser
Que tomar el yugo fácil de Cristo y libre ser?
Qué al final más consuelo traerá
a Satanás ofender y al Señor agradar
O a Satanás obedecer y declararte enemigo de JEHOVÁ?
Pues aquel que en pecado vive, claro está
Que abiertamente en enemistad con Dios están.²⁵

La persona que representa y confía en Cristo tiene recursos incontenibles en Cristo para luchar contra el diablo. Juan Calvino dijo: “Somos vencedores antes de enfrentarnos al enemigo, pues nuestra cabeza, Cristo, ha vencido por nosotros al mundo de una vez por todas”.²⁶ Los creyentes necesitan aplicar la victoria de Cristo a sus batallas por fe. Rutherford escribió: “Lo cierto es que no aprovechamos [no hacemos buen uso de] el poder del dominio de Cristo sobre Satanás al máximo”. Si el discípulo Pedro no hubiera sido “fuerte en sí mismo”, sino más bien hubiera “vigilado y confiado en la fuerza del Intercesor, no se hubiera descuidado hasta el punto

de negar a su Señor”, dijo Rutherford. De esta manera, concluyó: “Lo cierto es, que mientras estamos destituidos de estos consuelos de la comunión con Dios, de los cuales podemos disfrutar, por nuestro vago andar; por la misma razón, somos destituidos de muchas victorias sobre Satanás, las cuales podemos tener, si aprovecháramos el poder del dominio y el reinado de Cristo sobre ese espíritu incansable”.²⁷

Los poderes de Satanás son grandes, pero son limitados por Dios para Sus propósitos divinos de hacer bien a quienes Él ha elegido. Los puritanos vieron a Job como un ejemplo de esta limitación. Llevó a Ridgley a exclamar: “¡Qué no intentarían los ángeles caídos contra la raza humana, si no estuvieran limitados por la providencia de Dios!”²⁸ Dios gobierna sobre los instrumentos de Satanás para Sus propios propósitos, tales como el uso del aguijón en la carne de Pablo para demostrar la suficiencia de la gracia de Dios para pulir a Pablo (2 Co. 12:7-9).²⁹ Stephen Charnock escribió: “La bondad de Dios hace al diablo un pulidor, mientras intenta ser un destructor”.³⁰ Este pulimento hace que nuestro metal brille. En efecto, la sabiduría de Dios gobierna sobre los planes de Satanás para que así el diablo cumpla los planes de Dios. William Gurnall (1616– 1679) dijo: “Dios pone al diablo a atrapar al diablo y pone,

por así decirlo, sus propios consejos bajo las alas de Satanás y hace que los incube”.³¹

Rutherford dijo que desde que Cristo se relaciona a todas las criaturas como el Señor Dios, los demonios no pueden ir a ninguna parte sin ser retenidos por las “cadenas de la omnipotencia”. Añadió; “Cristo cuenta todos los pasos del diablo. Satanás no tiene una garantía general de tentar a los santos; sino que en cada nueva acción contra Job (1:12; 2:6), contra Pedro, antes de que pueda dar un solo zarandeo a través de su tamiz (Lc. 22:31), contra un cerdo, o un pelo de un cerdo (Mt. 8:31-32), necesita un nuevo contrato”.³²

Keach pone esta jactancia en la boca del creyente:

Padre de mentiras, ¿crees que temo tu ceño fruncido?

Hacerme caer está más allá de tu poder o habilidad.

Tu cabeza está aplastada: estás conquistado, enemigo;

No puedes más avanzar ya encadenado,

de lo que mi Dios y Rey te ha permitido;

Por lo tanto, no te temo; tu aguijón has perdido.³³

La batalla del creyente contra los engaños de Satanás

Calvino advirtió a los creyentes contra los engaños de Satanás, diciendo: “Todo lo que las Escrituras nos enseñan en cuanto a los demonios tiene como objetivo que tomemos precaución contra sus estratagemas y artificios y también para que nos equipemos con aquellas armas que son lo suficientemente fuertes y poderosas para derrotar a estos enemigos poderosos”.³⁴ Los puritanos se tomaron este consejo muy en serio. William Spurstowe (c. 1605–1666) advirtió: “Satanás está lleno de engaños y estudia las artes de la persuasión por medio de las cuales procura incansablemente la ruina irrecuperable de las almas de los hombres”.³⁵ Thomas Brooks (1608–1680) dijo: “Cristo, las Escrituras, sus propios corazones y los engaños de Satanás son las cuatro cosas que deben ser estudiadas y escudriñadas principalmente”.³⁶

La guerra espiritual nos llama a estar atentos pues el medio principal de Satanás para destruir al pueblo es a través del engaño (Gn. 3:1–5, 13; Jn. 8:44; 2 Co 11:3; 1 Tim. 2:14; Ap. 12:9). Spurstowe escribió: “Debemos estar todavía más atentos puesto

que tenemos una serpiente con la que lidiar que puede esconder su veneno mortal con una piel hermosa y brillante”.³⁷ Satanás también es peligroso para los elegidos. Spurstowe escribió: “Si no es para extinguir su luz, [Satanás tienta] para eclipsar su brillo; si no es para causar un naufragio, es para levantar una tormenta; si no es para obstaculizar su final feliz, es para molestarlos en el camino”.³⁸

Satanás construye sus tentaciones para que se adecuen al individuo. William Jenkyn (1613–1685) dijo: “Tiene una manzana para Adán, un racimo de uvas para Noé, una muda de ropa para Giezi y una bolsa para Judas”.³⁹ Spurstowe dijo que Satanás tienta a un joven con lujurias sexuales, a uno de mediana edad con “una comezón por honor y grandeza” y a un anciano con “codicia y malhumor”.⁴⁰ Gurnall dijo que ninguna actriz tiene “tantos vestidos para salir al escenario como el diablo tiene formas de tentación”.⁴¹

Spurstowe catalogó los numerosos engaños de Satanás. Aquí hay algunos de estos engaños al igual que el remedio para ellos de Spurstowe y otros escritores Puritanos.

Engaño 1: Satanás lleva a los hombres de pecados más pequeños a pecados más grandes. La gente piensa que pecados menores no son más serios que un resfriado. Pero Spurstowe advirtió: “Los

pecados pequeños son la imprimación de un poste o pilar, que lo prepara para recibir otros colores que serán puestos encima”. Los pecados pequeños filtran nuestro temor a Dios y el odio por el pecado. Nos llevan a pecados más grandes mientras intentamos cubrir nuestros resbalones.⁴²

Remedio: Spurstowe advirtió: “Cuídate de dar lugar al diablo” (Ef. 4:27). Si dejas que la cabeza de la serpiente entre a tu casa, rápidamente le seguirá su cuerpo entero.⁴³ Si el diablo minimiza el pecado, contempla lo que cada pecado merece y míralo como aquella cosa detestable que Dios aborrece. Gurnall dijo: “Hay una chispa del infierno en cada tentación”.⁴⁴ Brooks escribió: “El menor de los pecados es contrario a la ley de Dios, la naturaleza de Dios, el ser de Dios y la gloria de Dios”.⁴⁵ También dijo: “Hay más mal en el menor de los pecados que en la más grande de las aflicciones”.⁴⁶

Engaño 2: El diablo insta a los hombres a participar de un pecado en particular persistentemente. Pone malos pensamientos en la mente (Jn 13:2). Balancea el entendimiento con argumentos y promesas (1 Re 22:21; Mt. 4:9). Presiona insistentemente hasta que los hombres caen, como Dalila hizo con Sansón (Jue. 16:16).⁴⁷ Sin embargo, puede insinuar tales sugerencias tan sutilmente que

parecen ser nuestros propios pensamientos. Pensando así, Pedro actuó sobre sus propios impulsos y se convirtió en el emisario de Satanás contra Cristo (Mt. 16:22-23).⁴⁸

Remedio: Rechaza las promesas del pecado. Brooks dijo: “Satanás promete lo mejor, pero paga con lo peor: promete honor y paga con desgracia, promete placer y paga con dolor, promete ganancia y paga con pérdida, promete vida y paga con muerte; pero Dios paga como promete, pues todos Sus pagos son con oro puro”.⁴⁹

Para todos los que prefieren paz con el pecado que guerra contra el diablo, Rutherford escribió: “La guerra del diablo es mejor que la paz del diablo... Cuando se mantiene al perro fuera de la puerta, aúlla para entrar nuevamente”.⁵⁰ Spurstowe escribió: “Necesitamos una resolución, pues aquel que será cristiano debe esperar oposición; no debemos pensar que saldremos de Egipto sin la persecución del Faraón”.⁵¹ Para los que están cargados de tentaciones, Brooks dice: “Recuerda esto, que tu vida es corta, tus deberes muchos, tu ayuda grande y tu recompensa segura; por lo tanto, no desmayes, aguanta y resiste, en los caminos del bien-hacer y el cielo lo remediará todo”.⁵² Para los que están perdiendo la esperanza bajo la presión de dudas demoniacas, los puritanos a

menudo citaron Romanos 16:20: “Y el Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies”. Permanece firme y Satanás huirá.⁵³

Engaño 3: Satanás se retira estratégicamente por un tiempo para llevarnos a nuestra posición de fuerza (cf. Jos. 8:5). Nos permite un momento de victoria para “inflamar nuestro corazón de orgullo”. Nos da una tregua para que tengamos “un espíritu de seguridad” y una “vana presunción”.⁵⁴

Remedio: Spurstowe dijo que se puede vencer al diablo por medio de “la sobriedad cristiana y la vigilancia” (1 Pe. 5:8). Los cristianos de este mundo no deben vivir como hombres ricos en la corte del rey, sino como soldados en campamentos de guerra —“es una guerra sin tregua”—.⁵⁵

Engaño 4: Satanás viste el mal con falsas apariencias (Is. 5:20). Tiñe el pecado con colores de virtud para que la codicia se vuelva austeridad y que el poco entusiasmo parezca moderación. Mancha la bondad con desprecio, como un rostro hermosos en un espejo roto.⁵⁶ Satanás lucha para malinterpretar a Dios. Charnock escribió: “Satanás pinta a Dios con sus propios colores, lo representa tan

envidioso y malicioso como él mismo”.⁵⁷ Spurstowe advirtió que Satanás seduce a los hombres a errores doctrinales a través de falsos maestros (2 Tes. 2:1–2; 2 Pe. 2:1). Las falsas doctrinas son del diablo (Gal. 3:1; Jn. 8:44).⁵⁸

Remedio: Debemos amar la verdad de la Biblia. “La verdad es la comida del alma”, Dijo Spurstowe.⁵⁹ Brooks dijo: “Un hombre pudiera vender legítimamente su casa, tierra y joyas, pero la verdad es una joya que excede todo precio y no debe ser vendida”.⁶⁰ Spurstowe escribió: “Al resistir las tentaciones, haz uso de Cristo como modelo a seguir...Observa las armas que Cristo escogió para frustrarlo y para resistir todas las tentaciones de Satanás. Fácilmente, por medio de Su poder, pudiera haberlo reprendido y silenciado como lo hizo con el viento y las olas, pero lo hizo por la Palabra”.⁶¹ Así que, estudia las Escrituras y “obtén destreza en la Palabra” para aplicarla bien.⁶² Si los poderes de Satanás son tan formidables como las murallas de Jericó, sepa que los predicadores de las Sagradas Escrituras son las trompetas de Dios para derribar al suelo el reino del diablo.⁶³

Engaño 5: Satanás engaña a los hombres con cosas lícitas. Con esta táctica, una corriente lenta llevará más barcas a la cascada que

los ruidosos rápidos. Spurstowe llamó cosas lícitas tales como cazar, beber, halconería, recreaciones, comer e incluso el trabajo duro. Estas cosas se vuelven pecaminosas “cuando no están asociadas y no están de acuerdo con la norma y la autorización de la palabra de Dios”⁶⁴. Richard Gilpin (1625–1700) dijo que “los deleites del mundo” son la “gran maquinaria [de la tentación] de Satanás”.⁶⁵

Remedio: Gilpin exhortó a los que tienen en poco a estar contentos con lo que tienen y a no tener un anhelo por las riquezas, pues “el mundo no es una cosa tan deseable como muchos sueñan”. Los que tienen mucho también deberían ser cuidadosos “porque caminan en medio de trampas”.⁶⁶ Spurstowe animó a ser cuidadosos en el uso de cosas que pudieran probar ser tentaciones. Dijo: “Ten cuidado de aventurarte en ocasiones para el pecado y de acercarte a los bordes de la tentación... Nuestro corazón es dinamita y por lo tanto, debemos cuidarnos de las chispas”.⁶⁷

Engaño 6: Los ángeles caídos exaltan nuevas revelaciones y milagros, mientras que degradan las Escrituras y los ministerios ordinarios de la iglesia. Satanás puede aparecerse como “ángel de luz” afirmando revelar nuevas verdades (2 Co. 11:14). Las nuevas

revelaciones apelan al orgullo de las personas haciéndolos pensar que están más cerca de Dios que otros.⁶⁸

Remedio: Edwards advirtió que no todas las experiencias son de Cristo, incluso si no pueden explicarse por simples influencias humanas. Dijo:

Hay otros espíritus que tienen influencia en las mentes de los hombres, además de el Espíritu Santo. Somos orientados a no creer en cada espíritu, sino a probar los espíritus, para saber si son de Dios (1 Jn. 4:1). Hay muchos espíritus falsos, excesivamente ocupados con los hombres, que se transforman en ángeles de luz y lo hacen de muchas maneras maravillosas, con gran sutileza y poder, imitando las obras del Espíritu de Dios.⁶⁹

Edwards incluyó en la categoría de tales experiencias los falsos consuelos, gozos, maravillas y felicidades.⁷⁰

Spurstowe dijo que el diablo usa “señales, maravillas y milagros engañosos” para apoyar a sus siervos en el mundo (Mt. 24:24; Ap. 13:13).⁷¹ Otros puritanos advirtieron que el anticristo u “hombre de pecado” vendría “por obra de Satanás, con gran poder y

señales y prodigios mentirosos” (2 Ts. 2:9). Thomas Manton (1620-1677) dijo que la mayoría de ellas son “simples fábulas, imposturas notorias y falsificaciones”. Él dijo que otras podrían ser “realizadas por ilusiones diabólicas, como puede haber apariciones, visiones, espectros, pues Satanás se moverá para mantener el crédito de sus ministros”. Pero la Biblia dice que incluso los eventos verdaderamente sobrenaturales deben ser rechazados si nos alejan del verdadero Dios.⁷²

Engaño 7: Los demonios sorprenden o impactan a los hombres con tentaciones. Les hacen pensar que nadie ha experimentado tal tentación antes. O nos atraen hacia pecados que pensamos que nunca nos atraerían. O promueven vergüenza en nosotros para que no contemos a nadie nuestra lucha.⁷³

Remedio: Spurstowe escribió: “Suponte propenso a cada pecado; no reposes en ninguna constitución o temperamento”. Citó 1 Corintios 10:13, que dice: “No os ha sobrevenido ninguna tentación que no sea humana”. Ninguno de nosotros está exento de la tentación, tampoco enfrentamos tentaciones únicas. Por lo tanto, los creyentes que son tentados a pecar son instados a caminar con

cristianos sabios y experimentados “que orarán por nosotros y no se burlarán de nosotros”.⁷⁴

Engaño 8: El diablo nos anima a pelear contra él con encantamientos y objetos sagrados. Pero las Escrituras impresas en joyas o ropa no son nada comparadas con las Escrituras en nuestros corazones. Satanás no es perturbado por agua bendita y encantamientos, aunque a veces pudieran darles un éxito falso para promover la superstición.⁷⁵

Remedio: Spurstowe escribió: “No pienses que estas cosas asustarán al diablo; más bien mira a Dios”.⁷⁶ Instó: “Se abundante en el uso de la oración” y citó a Bernard de Clairvaux, quien dijo: “Las tentaciones de Satanás son dolorosas para nosotros, pero nuestras oraciones son más dolorosas contra él”.⁷⁷

Engaño 9: Satanás ataca la conciencia y la seguridad de los creyentes con falsos razonamientos. Pudiera usar un falso silogismo como: “Este pecado no puede estar en un verdadero hijo de Dios. Pero está en ti. Por lo tanto, no eres un verdadero hijo de Dios”. Insta a los creyentes a juzgarse a sí mismos por estándares falsos.⁷⁸

Remedio: Spurstowe dijo que la verdadera conversión no está determinada por cuales pecados continúan en nosotros, sino por si el pecado *reina* en nosotros. Dijo: “No debemos poner la fuerza de nuestra confianza en nuestra propia justicia, como si esta pudiera soportar la severidad del juicio de Dios”. Así que nuestra conversión no depende de la perfección de nuestra obra, sino en la sinceridad de nuestros esfuerzos de buscar la perfección.⁷⁹ Solo Cristo obedece perfectamente.

Engaño 10: El tentador atrae a las personas con la promesa de que pueden arrepentirse fácilmente después de haber pecado.⁸⁰

Remedio: Brooks escribió: “El arrepentimiento es una obra poderosa, una obra difícil, una obra que está por encima de nuestro poder...El arrepentimiento es una flor que no crece en el jardín de la naturaleza”.⁸¹ El arrepentimiento es una gran gracia de Dios. Debemos atesorarla y desarrollarla, no darla por sentado.

Engaño 11: El diablo procura hacer que nuestro llamado como cristianos choque con nuestro llamado a un campo laboral en particular. Nos insta a hacer nuestro devocional cuando deberíamos

estar trabajando y a trabajar cuando deberíamos estar adorando a Dios.⁸²

Remedio: Spurstowe llamó a los creyentes a la “diligencia y aplicación en su llamado”, como un ave está mucho más segura de los ataques cuando vuela que cuando está parada en un árbol.⁸³ Benjamín Wadsworth (1670–1737) dijo: “Si no estás haciendo alguna obra para Dios, bien empleado en alguna cosa buena, el diablo estará listo para emplearte”.⁸⁴

Los puritanos también recomendaron la observancia del Día del Señor para balancear el trabajo y la adoración. El Catecismo Mayor (P. 121) dice que una de las razones que el decálogo dice: “*Acuérdate* del día de reposo”, es que “Satanás con sus instrumentos trabaja mucho por arrebatarnos la gloria, y aun la memoria de este día, y traernos a toda irreligión e impiedad”.

Engaño 12: Satanás lleva a los hombres de un extremo al otro. Empuja el péndulo de los creyentes de pecados presuntuosos a desespero por el pecado y de negar los deberes religiosos a “una tiranía rigurosa tal que hace a muchos gemir”. Provoca a los hombres a reaccionar contra una herejía abrazando el extremo opuesto.⁸⁵ El malo agrava la herida hecha por el Espíritu Santo.

Toma una convicción legítima de pecado y añade “horror y terror” a ellos para instar a los creyentes a resistir la medicina del Evangelio en lugar de recibir el consuelo adecuado.⁸⁶

Remedio: Spurstowe dijo: “La fe deja ambos extremos y cierra con [abrazar a] Dios según la norma de la Palabra”.⁸⁷ Brooks dijo que debemos considerar solemnemente “que Dios es tan justo como misericordioso”; por lo tanto, no debemos abusar de Su misericordia no sea que traigamos Sus juicios sobre nosotros.⁸⁸ Por otro lado, debemos creer en la sinceridad y la fidelidad de Dios en Sus promesas de misericordia para el creyente arrepentido en el evangelio, no sea que deshonremos Su bondad. Charnock dice: “¿Por qué razón no vamos a Él cuando nos llama, sino a alguna imaginación secreta de que Él tiene una naturaleza malvada, que no dice en serio lo que habla, sino que pretende burlarse de nosotros, en lugar de darnos la bienvenida?”⁸⁹

Conclusión: ¡Victoria asegurada!

Principalmente, en un mundo de ángeles y demonios, los puritanos dirigieron a los creyentes a Cristo, quien es el Capitán victorioso contra todas las fuerzas del mal y Señor de los ejércitos del cielo. John Downname (d. 1652) escribió:

Si en efecto consideramos la fuerza de nuestros enemigos y solo nuestras propias debilidades, pudiéramos desanimarnos de entrar en este combate, pero si miramos a nuestro gran Capitán Cristo, cuyo amor por nosotros no es menor que Su poder y ambos son infinitos, no hay razón para dudar...Él ya ha vencido a nuestros enemigos....Nuestro Salvador ha arruinado a los principados y potestades y ha hecho un espectáculo de ellos abiertamente y ha triunfado sobre ellos en la cruz (Col. 2:15).⁹⁰

Los puritanos dijeron que Cristo era la Simiente de la mujer que aplastó la cabeza de Satanás en Su muerte expiatoria (Heb. 2:14), Su resurrección victoriosa (Sal 68:18) y Su juicio final (cf. Ap.

20-21). En el Día del Juicio, Satanás y su simiente serán echados fuera para siempre. Nunca más Satanás molestará a la simiente de la mujer. El Victorioso, Jesucristo, capturará a la serpiente antigua y la echará al pozo sin fondo eternamente. El aplastamiento de la cabeza de Satanás será entonces total. El acusador de los hermanos ya no acusará. La iglesia militante se convertirá en la iglesia triunfante. Todo el mal será amurallado fuera del cielo y todo el bien será amurallado adentro. *¡Soli Deo Gloria!*

¹ Thomas Brooks, *Precious Remedies for Satan's Devices*, en *The Works of Thomas Brooks*, ed. Alexander B. Grosart (1861–1867; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2001), 1:3.

² Para algunos tratados puritanos sobre una guerra cristiana con satanás, ver Isaac Ambrose, *War with Devils; Ministration of, and Communion with Angels* (Glasgow: Joseph Galbraith and Co., 1769); Brooks, *Precious Remedies for Satan's Devices*, en *Works*, 1:1–166; Benjamin Colman, *The Case of Satan's Fiery Dart* (Boston: Rogers and Fowle, for J. Edwards, 1744); John Downname, *The Christian Warfare against the Devil, World, and Flesh* (1604; facsimile repr., Vestavia Hills, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2009); Richard Gilpin, *Daemonologia Sacra, or, A Treatise on Satan's Temptations* (1677; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000); William Gouge, *The Whole-Armour of God* (Londres: John Beale, 1616); William Gurnall, *The Christian in Complete Armour: A Treatise of the Saints' War against the Devil* (1662–1665; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2002); Benjamin Keach, *War with the Devil* (Coventry: T. Luckman, [1760]); William Spurstowe, *The Wiles of Satan* (1666; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2004); Samuel Willard, *The Christian's Exercise by Satan's Temptations* (Boston: B. Green and J. Allen for Benjamin Eliot, 1701). Para una bibliografía de libros sobre demonios publicados desde el siglo catorce hasta el

diecinueve, ver Henry Kernot, *Bibliotheca Diabolica* (New York: Scribner, Wellford, and Armstrong, 1874).

³ Thomas Ridgley, *A Body of Divinity...Being the Substance of Several Lectures on the Assembly's Larger Catechism* (New York: Robert Carter & Brothers, 1855), 1:365.

⁴ Gouge, *The Whole-Armour of God*, 40.

⁵ Gouge, *The Whole-Armour of God*, 40.

⁶ Ridgley, *Body of Divinity*, 365.

⁷ James Durham, *Commentary on the Book of Revelation* (1658; repr., Willow Street, Pa.: Old Paths Publications, 2000), 660–662; Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 3:65; William Greenhill, *Ezekiel* (1645–1647; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1994), 612; Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 4:68, 721; 5:551; 6:934; Matthew Poole, *A Commentary on the Holy Bible* (Peabody, Mass.: Hendrickson, n.d.), 2:358, 749; 3:227, 980; [Divinos de Westminster], *Annotations upon All the Books of the Old and New Testaments* (Londres: Evan Tyler, 1657), sobre Is. 14:12; Ez. 28:1; Lc. 10:18; Ap. 12:3.

⁸ Jonathan Edwards, “Miscellanies,” no. 936, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 20, *The “Miscellanies” 833–1152*, ed. Amy Plantinga Pauw (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002), 190–191.

⁹ Edwards, “Miscellanies,” no. 980, en *Works*, 20:296–299.

¹⁰ Edwards, “Miscellanies,” no. 320, en *Works*, 13:401. Ver también “Miscellanies,” nos. 344, 438, 702 cor. 3, 833, 936, 939, 1057, 1261 y 1266b.

¹¹ Edwards, “Miscellanies,” nos. 1261 y 1266b, en *Works*, 23:200, 213.

¹² Joad Raymond, *Milton's Angels: The Early Modern Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 75–76.

¹³ Samuel Willard, *A Compleat Body of Divinity* (1726; repr., New York: Johnson Reprint Corp., 1969), 89.

¹⁴ Stephen Charnock, *The Existence and Attributes of God*, en *The Complete Works of Stephen Charnock* (Edimburgo: James Nichol, 1864), 2:321.

- ¹⁵ Jeremiah Burroughs, Thomas Hall, Edward Reynolds, *An Exposition of the Prophecy of Hosea* (1643; repr., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 618. Reynolds escribió la porción de Oseas 14.
- ¹⁶ Jonathan Edwards, "True Grace, Distinguished from the Experience of Devils," en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 25, *Sermons and Discourses, 1743–1758*, ed. Wilson H. Kimnach (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006), 614.
- ¹⁷ Ambrose, *War with Devils*, 15.
- ¹⁸ Ambrose, *War with Devils*, 15–19. Ambrose citó a William Gurnall en esta sección, demostrando la influencia que su *The Christian in Complete Armour* tuvo en él.
- ¹⁹ Ambrose, *War with Devils*, 19–20.
- ²⁰ Ambrose, *War with Devils*, 20–21.
- ²¹ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. y ed. John D. Eusden (Grand Rapids: Baker, 1968), 119 (1.12.37–44).
- ²² Sobre la perspectiva puritana de la obra salvadora de Cristo, ver el capítulo 23, "La sangre de Cristo en la piedad puritana".
- ²³ Samuel Rutherford, *The Trial and Triumph of Faith* (1645; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2001), 388.
- ²⁴ Benjamin Keach, *Exposition of the Parables* (Grand Rapids: Kregel, 1991), 2:317.
- ²⁵ Keach, *War with the Devil*, 20.
- ²⁶ John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, trad. John Owen (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1855), 184 (on 1 John 2:13).
- ²⁷ Rutherford, *The Trial and Triumph of Faith*, 391–393.
- ²⁸ Ridgley, *Body of Divinity*, 366.
- ²⁹ Ridgley, *Body of Divinity*, 366.
- ³⁰ Charnock, *The Existence and Attributes of God*, en *Works*, 2:364.
- ³¹ Gurnall, *Christian in Complete Armour*, 1:102.
- ³² Rutherford, *The Trial and Triumph of Faith*, 389–390.
- ³³ Keach, *War with the Devil*, 98.
- ³⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster Press, 1960), 1.14.13.

- ³⁵ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 6.
- ³⁶ Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 1:3.
- ³⁷ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 14.
- ³⁸ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 21.
- ³⁹ Citado en I. D. E. Thomas, comp., *The Golden Treasury of Puritan Quotations* (Chicago: Moody, 1975), 76.
- ⁴⁰ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 61.
- ⁴¹ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 1:382.
- ⁴² Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 36–42.
- ⁴³ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 92.
- ⁴⁴ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 2:76.
- ⁴⁵ Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 1:19.
- ⁴⁶ Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 1:23. Sobre la perspectiva puritana sobre la maldad del pecado ver el capítulo 13 en este libro y ver también William Bridge, *The Sinfulness of Sin*, en *The Works of the Rev. William Bridge* (1845; repr., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 5:3–20; Jeremiah Burroughs, *The Evil of Evils* (1654; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992); Edward Reynolds, *The Sinfulness of Sin*, en *The Whole Works of the Right Rev. Edward Reynolds* (1826; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996), 1:102–353; Ralph Venning, *The Sinfulness of Sin* (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1993).
- ⁴⁷ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 42–43. Sobre las sugerencias de Satanás al corazón de los creyentes, ver también Thomas Goodwin, *A Child of Light Walking in Darkness*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 3:256–87.
- ⁴⁸ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 62.
- ⁴⁹ Brooks, *Heaven on Earth*, en *The Works of Thomas Brooks*, ed. Alexander B. Grosart (1861–1867; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2001), 2:322.
- ⁵⁰ Rutherford, *The Trial and Triumph of Faith*, 403.
- ⁵¹ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 83.
- ⁵² Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 1:7.

- ⁵³ Edward K. Trefz, "Satan in Puritan Preaching," *The Boston Public Library Quarterly* 8, no. 3 (1956): 152.
- ⁵⁴ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 47–49.
- ⁵⁵ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 80–81.
- ⁵⁶ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 56–60.
- ⁵⁷ Charnock, *The Existence and Attributes of God*, en *Works*, 2:365.
- ⁵⁸ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 63, 66.
- ⁵⁹ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 67.
- ⁶⁰ Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 1:9.
- ⁶¹ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 84.
- ⁶² Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 87.
- ⁶³ Christopher R. Reaske, "The Devil and Jonathan Edwards," *Journal of the History of Ideas* 33, no. 1 (1972): 129.
- ⁶⁴ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 60–61.
- ⁶⁵ Gilpin, *Satan's Temptations*, 438.
- ⁶⁶ Gilpin, *Satan's Temptations*, 443–444.
- ⁶⁷ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 92–93.
- ⁶⁸ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 67–68.
- ⁶⁹ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. John E. Smith (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), 141
- ⁷⁰ Edwards, *Religious Affections*, en *Works*, 2:142.
- ⁷¹ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 68–69.
- ⁷² Thomas Manton, *Eighteen Sermons on the Second Chapter of the Second Epistle to the Thessalonians*, en *The Works of Thomas Manton* (repr., Vestavia Hills, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2009), 3:6
- ⁷³ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 69–70, 75.
- ⁷⁴ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 70, 75.
- ⁷⁵ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 72.
- ⁷⁶ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 72.

⁷⁷ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 90–91. Su cita de Bernard ilustra el uso frecuente de los puritanos de los autores cristianos patrísticos y reformados.

⁷⁸ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 73.

⁷⁹ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 73.

⁸⁰ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 76.

⁸¹ Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 2:31.

⁸² Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 76–77.

⁸³ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 94.

⁸⁴ Citado en Trefz, “Satan in Puritan Preaching”, 153.

⁸⁵ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 78–79.

⁸⁶ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 76.

⁸⁷ Spurstowe, *The Wiles of Satan*, 79.

⁸⁸ Brooks, *Precious Remedies*, en *Works*, 1:28.

⁸⁹ Charnock, *The Existence and Attributes of God*, en *Works*, 2:369.

⁹⁰ Downname, *The Christian Warfare*, 14.

Antropología y teología del pacto

Capítulo 13

Los puritanos sobre la pecaminosidad del pecado



El pecado es peor que el infierno (...) No hay más mal en el, que bien en toda la Creación.

— RALPH VENNING¹

Los puritanos no eran perfectos. Sabían eso acerca de sí mismos y otros no solo por experiencia, sino también por lo que las Escrituras dicen acerca del hombre. Los escritores puritanos a menudo citaban las palabras de Eclesiastés 7:29—“Dios hizo al hombre recto, pero ellos buscaron muchas perversiones”—mientras expresaban sus ideas sobre como el hombre había caído de la cima de la inocencia

en el abismo del pecado, solo para ser elevado a lugares aún más altos por la gracia de Dios a través de Jesucristo.

De todas las obras puritanas principales sobre el pecado, el tratado de John Owen (1616–1683), *Overcoming Sin and Temptation* (Venciendo el pecado y la tentación), ha recibido la mayor atención en años recientes.² Otros escritores puritanos dedicaron bastante atención a la doctrina del pecado, incluyendo Thomas Goodwin (1600–1680), quien, en algunos aspectos, abordó diferentes problemas e inquietudes de los que Owen, su contemporáneo congregacionalista, abordó. Por ejemplo, ambos escribieron obras sobre el Espíritu Santo, la eclesiología y la justificación solo por fe. Pero sus obras enfatizan diferentes aspectos de estos temas teológicos y sus obras respectivas sobre el pecado no son la excepción en esta norma. Este capítulo no solo se enfocará en Owen y Goodwin, sino también en otros escritores puritanos en un intento por entender la doctrina del pecado en el pensamiento puritano. Esta doctrina proveerá un contexto adecuado para entender otros capítulos en este libro sobre cómo Dios salva a Su pueblo de la culpa y de la contaminación pecaminosa.³

Como la Confesión de Fe de Westminster (CFW, 6) aclaro, la culpa del pecado y su corrupción son dos bisagras en las que gira la

perspectiva puritana sobre el pecado. Este capítulo seguirá con esa división básica, prestando más atención en las diferentes formas en las que los humanos, tanto los regenerados como los no regenerados, están corrompidos por el pecado. Este planteamiento se refleja en el énfasis de los puritanos, quienes tenían un profundo interés pastoral en las múltiples caras de los efectos del pecado en la naturaleza humana después de la caída y en el contexto de la redención. Pero primero se proporcionará el contexto necesario para entender el doble problema de la culpa y de la corrupción del pecado, por medio de una discusión breve sobre la comprensión de los puritanos sobre la creación del hombre en el estado de justicia original cuando vivía en el jardín bajo el pacto de obras.

“Dios hizo al hombre recto”

En el jardín del Edén, Adán y Eva fueron hechos a la imagen de Dios: “teniendo la ley de Dios escrita en su corazón, y capacitados para cumplirla” (CFW, 4.2). Reflejaban a Dios en semejanza moral y estaban libres de pecado. La idea de tener “poder” o habilidad para cumplir la ley era una fuente principal de contención entre los teólogos puritanos y sus oponentes socinianos y las tradiciones teológicas papistas, entre otros. Anthony Burgess (m. 1664) habló por sus puritanos contemporáneos acerca de las misericordias que Dios dio a Adán en el jardín refiriéndose, mientras caminaba cuidadosa pero confiadamente entre dos errores, primero a los socinianos, los cuales hablaban de la inocencia natural de Adán, “sin hábitos algunos de santidad infundidos o con-creados o cualquier cosa sobrenatural en él”, y segundo a los papistas, los cuales sostenían que toda la santidad de Adán era sobrenatural, un “don sobreañadido” por encima de la naturaleza.⁴ Burgess señala que aunque la imagen de Dios era natural en Adán, “no debemos decir, que no tenía nada sobrenatural, que no había nada por medio de gracia sobreañadida en él”.⁵ Aunque Adán tenía santidad natural, según los derechos de la ley de la creación: “habían otras cosas que

podrían simplemente haber sido de gracia y favor sobreañadido a él; y bajo esto podemos comprender la gracia de Dios, la cual Adán necesitaba”.⁶ Burgess pensó que la recompensa de Dios prometida a Adán por su obediencia perfecta (existen diferencias de opiniones en cuanto a esa recompensa) “no habría tenido mérito, de obras, sino de gracia, pues las obras y esa gracia en ese estado eran consistentes (...) Adán no estaba sin algunos favores sobrenaturales”.⁷

Sin embargo, Adán y Eva no eran inmutablemente santos y estaban sujetos tanto a tentación como a pecado. Como lo deja claro la Confesión de Fe de Westminster, ambos estaban bajo “la posibilidad de que la transgredieran dejados a su libre albedrío que era mutable” (4.2). Es decir, Dios creó a Adán en pureza moral con la habilidad necesaria innata para cumplir los términos del pacto de obras. Adán y Eva eran portadores de la imagen de Dios, pero eran diferentes a Dios en varias maneras significativas, de las cuales una de ellas era su mutabilidad. Por su Creador que preserva todas las cosas, incluyendo a Adán y a Eva, eran capaces de mantener su lugar a través de la obediencia a Sus mandamientos, pero eso no significaba que tenían la posición privilegiada de ser inmunes a la

tentación (*non posse peccare*, “incapaces de pecar”), así como lo son y lo serán los santos en el Cielo.

Se mandó a Adán y a Eva que no comieran del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, bajo la consecuencia de la muerte, implicando una promesa de vida, en la condición de obediencia perfecta. Por esta razón, los puritanos y la mayoría de los teólogos reformados del siglo diecisiete hablaron de que Adán fue puesto en un pacto de obras (*foedus operum*), también conocido como el pacto de naturaleza (*foedus naturae*). En este pacto, se le dio a Adán y Eva dominio sobre la creación y Adán actuó como cabeza federal de toda la humanidad. Sus acciones, positivas o negativas, tendrían repercusiones para sus descendientes. Como lo dejan claro las Escrituras, Adán y Eva no mantuvieron su estatus en el jardín al comer del árbol prohibido y “cayeron de su rectitud original y perdieron la comunión con Dios, y por tanto quedaron muertos en el pecado, y totalmente corrompidos en todas las facultades y partes del alma y del cuerpo” (CFW, 6.2). Como pecado, su desobediencia era la falta de conformidad con la ley de Dios o la transgresión de ella (Catecismo Menor, P. 14).

En consecuencia, los Puritanos sostuvieron que puesto que Adán y Eva eran la “raíz de toda la raza humana”, la culpa del

pecado fue imputada y su muerte y naturaleza corrompida fue transmitida a todos sus descendientes naturales.⁸ Sorprendentemente, el lenguaje de la Confesión de Fe de Westminster (6.2) difiere del Catecismo Mayor (P. 22), el cual pregunta: “¿Cayó todo el género humano en la primera transgresión?” En lugar de nombrar a Adán y a Eva como responsables por la entrada del pecado, el Catecismo habla solo de Adán: “El pacto hecho con Adán como persona pública, no para sí mismo únicamente, sino para su posteridad, toda la raza humana descendiente de él por medio de generación ordinaria, pecó en él y cayó en esa primera transgresión”. John Murray teoriza razonablemente que los divinos decidieron hablar más cuidadosamente en el Catecismo Mayor después de que la perspectiva de Josué de la Place (Placaeus, 1596–1655) sobre la imputación mediada fue condenada en 1644-1645.⁹ Ahora consideraremos como esta controversia se relaciona a la pregunta de la culpa imputada.

La imputación inmediata de la culpa de Adán

Como se señaló, el pacto de obras nos ayuda a entender por qué la mayoría de los puritanos veían toda la raza humana como culpable en Adán. Anthony Burgess conectó la culpa y el contagio del pecado de Adán al pacto de obras, y en uno de sus escritos afirma que “por el pacto de Dios éramos vistos como en Él”.¹⁰ Esas últimas palabras eran cruciales para los puritanos, que defendieron la perspectiva comúnmente descrita como la imputación inmediata de la culpa de Adán a su posteridad.¹¹ Romanos 5:12-21 demostró ser el campo de batalla exegético para la defensa de la imputación inmediata. Típicamente se entendía que la doctrina de la imputación inmediata de la culpa de Adán proporcionaba la base para la transmisión del pecado residente o inherente. Burgess sostiene que Pablo distingue entre el pecado imputado y el pecado inherente en su carta a los Romanos; de esta manera, el pecado imputado e inherente son dos pecados distintos, “aunque el uno necesariamente implica que existe el otro—y este último siempre debe observarse—como relativo al primero”.¹² Este era un punto extremadamente importante para muchos Puritanos, como lo muestra el comentario de Goodwin, que aquellos que hablan del pecado original solo en términos de

corrupción y no solo de culpa “usualmente (...) también niegan la imputación de la justicia de Cristo”.¹³ Por esa razón, el argumento de Owen en cuanto a la imputación de la culpa de Adán se hace en el contexto de su defensa de la imputación de la justicia de Cristo en su obra sobre la justificación.¹⁴ Burgess enfatiza la importancia del problema doble del pecado (es decir, la culpa y la corrupción) uniendo estos dos aspectos de la doble justicia de Cristo: la justificación (llevándose la culpa) y la santificación (venciendo la corrupción).¹⁵

Un argumento importante en favor de la imputación inmediata de la culpa de Adán era su estatus como “persona pública”. Designado por Dios, Adán y Cristo se hicieron personas públicas según los pactos en los cuales representaban a su pueblo, es decir el pacto de obras (Adán) y el pacto de redención (Cristo).¹⁶ El papel de Adán como cabeza federal de la raza humana estaba basado en una cantidad de afirmaciones en las Escrituras, algunas más explícitas que otras. Como se notó previamente, el papel de Adán en la propagación del pecado no es más claro en ninguna otra parte que en Romanos 5. El convincente argumento de Owen a favor de la imputación del pecado de Adán a sus descendientes a partir de Romanos 5 tenía muchas similitudes no solo con la perspectiva de

sus colegas puritanos, sino también con la de los teólogos escolásticos reformados de la Europa Continental, tales como Francis Turretin (1623-1687).

En Romanos 5, se hace contraste entre dos hombres, uno por medio del cual el pecado entró en el mundo y otro por medio del cual fue quitado. Además, Owen señala que la comparación se refiere a la cosa contraria. La entrada del pecado lleva a su castigo, como lo aclara el versículo 12. Por causa de la solidaridad federal entre Adán y la raza humana, todos seres humanos—con la única excepción de Jesucristo—tienen una relación con Adán más allá de su humanidad. Más bien, Adán se relaciona con la raza humana entera como su cabeza del pacto y por lo tanto su pecado significó que sus descendientes por generación ordinaria estuvieron sujetos a muerte como el pago debido al pecado de él. Como lo señala Owen, “lo eran así por virtud de constitución divina, sobre *la existencia federal* en el hombre que pecó”.¹⁷ Owen deja claro que mientras que la Biblia apoya claramente la idea de que a través de Adán todos los hombres se corrompieron y se depravaron en sus naturalezas por generación natural, no obstante el argumento de Pablo en Romanos 5 muestra que es “solo la culpa del pecado de Adán la que los hizo a todos ‘repugnantes’ (responsables) de muerte en la primera

entrada del pecado en el mundo”.¹⁸ La culpa del pecado de Adán es inmediatamente imputada a la raza humana y esto —no la propagación natural— es la razón principal por la cual los seres humanos mueren.¹⁹

Las palabras de la cláusula final en Romanos 5:12 (*eph’ hō pantes hēmarton*) pueden traducirse como una cláusula causal, “por cuanto todos pecaron” (RV60), o como una simple causa relativa, “en quien todos han pecado” (Nota no. 4 al margen de la Biblia inglesa KJV). Este significado se basa en la Vulgata (*in quo omnes peccaverunt*) y es preferido por John Owen.²⁰ Goodwin afirma que si el significado en la nota marginal es verdad, “entonces, el asunto claramente es que la culpa de su primer acto es el pecado transmitido por imputación, y el hecho de que hemos pecado en él”.²¹ Los que niegan la imputación inmediata de la culpa de Adán prefieren la representación causal, “en que todos han pecado”. Incluso si se toma *eph’ hō* como “en que”, es decir, como si se estuviera introduciendo una cláusula causal, “aún implica que todos han pecado y fueron culpables de un acto de pecado”.²² De la misma forma, Turretin sostiene que “de cualquier forma en la que se traduzca *eph’ hō*, ya sea relativamente, ‘en quien’ (...) O causalmente, se reduce a la misma cosa”.²³ Avanzando desde el

versículo 12, Owen enfatizó que la muerte vino a todos los hombres; en el versículo 14, que la muerte realmente vino sobre los que no pecaron o pecaron como Adán. Así que el acto del pecado de Adán no pertenece a todos los humanos subjetivamente, sino que su pecado tiene consecuencias para su posteridad porque la culpa de su pecado es imputada inmediatamente a sus descendientes. En otras palabras, cuando Adán pecó, al mismo tiempo todos los seres humanos pecaron en Adán por representación. Por lo tanto, la imputación de la culpa de Adán a su descendencia se efectuó inmediatamente, al mismo tiempo que el pecado y no mediadamente, es decir, pasado a nosotros cuando y porque pecamos como Adán. Sin embargo, existían otros argumentos de las Escrituras que reforzaban la defensa de Romanos 5.

Thomas Manton (1620-1677) también afirma la doctrina de la imputación inmediata de la culpa de Adán. Aquí se refiere al ejemplo de Rubén contaminando el lecho de su padre, un acto que manchó su posteridad y acarreó la pérdida de privilegios. De esta manera, Manton razona que toda la humanidad: “estando en Adán, puesto que descendieron de él y estaban en él como persona común, pecaron en él, así que lo que Adán hizo, nosotros lo hicimos”.²⁴ Manton añade el ejemplo de Leví, que pagó diezmos en Abraham

(Heb 7:9), como ejemplo adicional del principio de como las acciones de una persona tienen consecuencias para otras. Escribe: “Verás, existe una base en la naturaleza para la imputación de los hechos del padre a aquellos que descienden de él: y Dios puede imputar justamente a nosotros el pecado de Adán como el pago de diezmos de Abraham a Leví. Cuando Abraham lo hizo, era como si Leví lo hubiera hecho; y cuando Adán pecó, fue como si tu hubieras pecado”.²⁵ Los ejemplos de Manton subrayan un aspecto importante de como funcionaba el método teológico puritano. La doctrina de la imputación inmediata no era simplemente resultado de deducir consecuencias del pacto de obras. Más bien, una reflexión exegética sobre una cantidad de textos que llevaron a los puritanos a la conclusión de que la mejor manera de entender la relación de Adán con su propia posteridad era en el pacto y también natural y que la imputación inmediata era un principio legítimo que se encuentra en otras partes de las Escrituras y en otras oportunidades involucrando a otras personas, aunque con diferentes términos y consecuencias. Por consiguiente, la exégesis de varios textos y la sistematización de las doctrinas eran amigas que se reforzaban mutuamente en el caso de la imputación de la culpa de Adán a su posteridad.

Pasando de la imputación de la culpa de Adán, los puritanos escribieron copiosamente sobre las diferentes maneras en las cuales los humanos están “totalmente corrompidos en todas las facultades y partes del alma y del cuerpo” (WCF, 6.2) como resultado de su descenso de Adán. Teólogos tales como Burgess, Goodwin, Owen, y Edward Reynolds (1599–1676) escribieron miles de páginas sobre los efectos del pecado en los seres humanos y de esta manera, lo que viene a continuación solo puede enfocarse en algunos aspectos de la depravación humana, no solo en el estado natural, sino también en el estado de gracia.

“Muchas Perversiones”

Consideraciones Preliminares

Los puritanos tenían una alta consideración por la gracia de Dios en la salvación de los pecadores, en primer lugar, tenían una alta consideración del pecado. Goodwin habla de la “abundante pecaminosidad del hombre por naturaleza”. El hombre no solo culpable de participar representativamente en la transgresión de Adán en el jardín, sino también “culpable de una corrupción pecaminosa, total y universal esparcida sobre todas las facultades del cuerpo y el alma, conteniendo una privación de querer cualquier bien y una inclinación a todo mal”.²⁶ J. I. Packer captura la esencia de como los puritanos veían el pecado: “Veían el pecado como una energía perversa dentro de las personas que las esclaviza a un comportamiento desobediente a Dios, auto-gratificante y por medio de distracción, engaño y oposición directa debilita y derroca sus intenciones de hacer lo que es justo”.²⁷

Incluso se pudiera decir que el problema real separa la teología reformada de otras tradiciones teológicas en cuanto a como el pecado es visto. El monergismo en la salvación habla no solo de la

naturaleza de Dios, sino también de la condición depravada y la esclavitud del hombre. En Romanos 5, Pablo trata con, entre otras cosas, el pecado imputado; en Romanos 7, Pablo describe el pecado inherente o residente. Burgess dice que Romanos 7, un capítulo al que los puritanos se referían con frecuencia en su exposición del pecado, contenía “el corazón y la vida de la doctrina del pecado original, para que fuera llamado el mapa divino, describiendo todas sus partes y extensiones”.²⁸ Según Burgess, hay tres tipos de pecado: original, habitual y presente. Johannes Maccovius (1588–1644) dividió el pecado entre original y presente. Al igual que los puritanos, habló del pecado original como imputado e inherente.²⁹ Por lo tanto, el pecado original es la causa de todos los pecados presentes (y habituales, para Burgess).

Los pecados permanentes son transgresiones personales de la ley de Dios, “ya sea en pensamiento, palabra o hecho”.³⁰ Los puritanos eran completamente Agustínianos al ver el pecado incluyendo cada obra, palabra o deseo contrario a la ley de Dios. Los pecados presentes son cometidos por causa del pecado original. Algunos pecados presentes no moran en las personas; más bien, son transitorios y se van después de que han sido cometidos. En contraste, los pecados habituales son los que son

frecuentemente cometidos por hombres y mujeres; “y estos”, escribe Burgess, “en efecto deben ser confesados como pecados residentes y fijados en nosotros; y estos hábitos de pecado fortalecen e impulsan mucho nuestra corrupción original”.³¹

Es importante señalar que los puritanos consideraban la doctrina del pecado en relación tanto a creyentes como a no creyentes y había diferencias significativas entre los dos estados de los seres humanos mientras están en la tierra. Si Owen fue el teólogo puritano que mejor escribió sobre la relación del creyente con el pecado, entonces Goodwin fue definitivamente el teólogo puritano que escribió más incisivamente sobre la manera en la que el pecado afecta al no regenerado —de ahí el título de su libro: *An Unregenerate Man's Guiltiness before God* (La culpabilidad del hombre no regenerado delante de Dios)—.

El pecado en el no regenerado: “Toda codicia”

El ejemplo en Romanos 7:8 de Pablo, que en su propio relato, era uno de los hombres más degenerados moralmente que ha vivido (Flp. 3:6, 1 Tim. 1:13, 15), da a Goodwin una vía para entender cómo ningún hombre o mujer está libre de la inclinación al pecado. El hombre que lucha en Romanos 7 era visto por los puritanos como

un cristiano,³² pero el versículo 8 tiene una referencia a Pablo en su estado no convertido. El pecado en Pablo en este versículo es el pecado original y el pecado original producía en él “toda codicia”, es decir, toda clase de deseos codiciosos o deseo por cosas prohibidas.³³ Como lo afirma Edward Reynolds: Es tan natural para el corazón desear, como la vista es al ojo”.³⁴ Amor hacia sí mismo, en lugar de amor a Dios, resulta del pecado original. Por lo tanto, el pecador declara guerra total a Dios; cualquiera que sea el mandamiento de Dios la naturaleza humana lo resistirá, porque la mente carnal es enemistad contra Dios (Ro 8:7). El valor de la exposición de Goodwin sobre cómo el pecado inclina al hombre entero a romper la ley de Dios se vuelve aparente cuando responde a las objeciones a la idea de que las personas no regeneradas son propensas a algunos, sino a todos los pecados. Por ejemplo, algunos objetan que hay no cristianos que tienen una antipatía hacia la borrachera. O, ¿cómo puede alguien ser derrochador y codicioso al mismo tiempo? Otros objetan que las personas generalmente tienen un pecado al que se inclinan más que a otros. Por su puesto, ¿quién negaría que algunos hombres son más malvados que otros? Por último, ¿por qué entonces no todos los hombres pecan contra el Espíritu Santo?³⁵

Goodwin señala que los seres humanos están constituidos de manera diferente en cuerpo y alma. Sus constituciones naturales alimentan ciertos pecados: “como el colérico tiende a la ira, el melancólico al rencor y las quejas, el sanguíneo a la impureza”.³⁶ El alma y el cuerpo tienen una relación orgánica la una con la otra; y de esta manera, las cosas que se hacen en el cuerpo nunca están consideradas como separadas de la impureza del alma; sin embargo, el alma actúa de maneras diferentes por causa de los diferentes tipos de cuerpos que tienen los hombres y mujeres. De esta manera, Goodwin sostiene que cada persona está “aun inclinada radicalmente a todos estos [es decir, todas las clases de pecado], sea cual sea la constitución de su cuerpo, nunca las supongas poco dispuestas a cualquiera de estos pecados; si se pusiera esa alma en otro cuerpo, estaría tan notoriamente inclinada a ellos como cualquier otro hombre lo estaría”.³⁷ En otras palabras, Goodwin afirma que la constitución del cuerpo de una persona tiene un impacto decisivo en los pecados que comete: “Hombres de poco entendimiento son dados a los deseos del cuerpo, pero hombres de alto entendimiento a deseos de aplausos y honor”.³⁸ Quizá un cambio en el entendimiento o nivel de desarrollo mental—si

Goodwin lo admite—a través de la educación traerá un cambio en la elección de pecado que esa persona cometería.

Goodwin prosigue demostrando que ciertos pecados son más prevalecientes en diferentes etapas de la vida. Un niño posee un corazón que se inclinará a ciertos pecados más adelante en la vida, por ejemplo. Los deseos de los individuos son atraídos según sus diferentes llamados. Judas robó porque era un pecador, pero también, puesto que era el tesorero se le presentó una oportunidad para robar. Goodwin también llama la atención al papel de Dios deteniendo el pecado. “A menudo Dios detiene el pecado en un lugar, para que no salga por todos lados.” (Est. 5:10).³⁹ Para responder a la objeción de que ciertos pecados son contrarios a otros y que así los hombres no son dados a todas las clases de codicia, Goodwin explica que las personas se inclinan a diferentes tipos de pecado en diferentes momentos de su vida. Así que el joven derrochador pudiera ser codicioso en su vejez. También es verdad que algunos tienen antipatía hacia ciertos pecados, pero esta antipatía no es moral, sino física: “porque sus cuerpos no lo soportarían o por alguna otra incomodidad que encuentran en él”.⁴⁰ Por último, no todas las personas cometen el pecado contra el Espíritu Santo porque este pecado tiene una calificación adicional

adherida, es decir el pecador debe “haber tenido primero una luz sobrenatural, contra la cual pecar” (Heb. 10:26; Jn. 9:41).⁴¹ Por consiguiente, el hombre no regenerado es capaz de cada tipo de pecado. El contexto, el tiempo, la circunstancias y otros factores pudieran ser las razones por las cuales él o ella pudieran o no cometer ciertos pecados. Pero, que quede claro, para Goodwin y sus contemporáneos puritanos, no había duda de que hubieran estado de acuerdo con la famosa declaración de Robert Murray M'Cheyne (1813–1843): “en mi corazón están las raíces de todos los pecados”.⁴²

El pecado en el no regenerado: El efecto noético del pecado

En la teología reformada, el tema de los efectos noéticos (del griego *nous* [mente] y su verbo relacionado *noeō*, “percibir, entender, pensar, considerar”) del pecado han sido abordados en literatura secundaria, con un enfoque particular en el pensamiento de Juan Calvino.⁴³ Calvino tenía muchas cosas importantes que decir acerca de los efectos del pecado en la mente tanto de los regenerados como de los no regenerados, pero era solo uno de muchos reformados que escribieron sobre este tema. Los reformados eran

de un solo pensar al afirmar que el pecado mora no solo en la voluntad, sino también en el intelecto.⁴⁴ Los seres humanos caídos, sin excepción, sufrieron de dos problemas principales en cuanto a su intelecto. En primer lugar, existen “miserias naturales” por las cuales el pecado afecta el intelecto (por ejemplo, pérdida de la memoria) de una manera que no es en sí misma pecaminosa, sino más bien un resultado del pecado. En segundo lugar, existe una ruptura moral entre Dios y los hombres de manera que los regenerados malinterpretan la evidencia debido al amor hacia sí mismos y el odio hacia Dios. Además, son ciegos espiritualmente y no pueden llegar a la verdad y al entendimiento de Dios en este estado. Los efectos noéticos del pecado es un tema al que Goodwin, Owen, Burgess y otros varios puritanos dedicaron gran atención en sus escritos.

Las palabras de Owen sobre este tema son sorprendentes: “El conocimiento de un hombre orgulloso es el trono de Satanás en su mente”.⁴⁵ Goodwin reconoció que la facultad más espiritual en las mentes de los hombres es su entendimiento. Pero este entendimiento ha sido corrompido por el pecado y por eso necesita ser renovado. La perspectiva de algunos de que la razón en los humanos permaneció pura e intacta, a pesar de la caída del ser

humano en el pecado, muestra cuan vano se ha vuelto su pensar. Las mentes de los no regenerados, no son solo ignorantes, sino también oscurecidas y desordenadas. En efecto, según Goodwin, la oscuridad de la mente “no es solo de esta manera negativamente (...) la raíz de todo pecado, sino también es positivamente la causa inmediata de la mayoría de la corrupción en las vidas de los hombres”.⁴⁶ Añade:

Así que la idolatría, la herejía, la blasfemia, la hipocresía, la infidelidad, los celos, la búsqueda de crédito, adoración y gloria, cosas que son algo etéreo, un objeto sublimado del entendimiento (...); y todos los pensamientos malvados, engaños perversos, fines siniestros e hipócritas, los cuales los hombres ponen por obra en todos sus caminos, están basados en su entendimiento.⁴⁷

Aquí Goodwin se enfoca en como el entendimiento actúa pecaminosamente. Pero tiene en mente más que solo las disposiciones pecaminosas de la mente. Por causa de la caída, el hombre tiene defectos en su mente tanto naturales como espirituales, los cuales difieren los unos de los otros. La diferencia,

en pocas palabras, entre los defectos naturales y espirituales es la diferencia entre la miseria y el pecado, por ejemplo entre la pérdida de memoria y la supresión deliberada de la verdad. Burgess habla de una debilidad doble de la memoria: la que se debe a la vejez o a ciertas enfermedades y el olvido voluntario de los deberes espirituales. La segunda clase de pérdida de memoria es pecado, mientras que lo primero es solo un efecto del pecado.⁴⁸ Esto lleva a otra distinción entre dones y misericordias, de las cuales lo primero puede ser del no regenerado. Sorprendentemente, Goodwin plantea que los no regenerados pudieran tener “las imperfecciones de su entendimiento más sanas que las de un hombre piadoso”.⁴⁹ De esta manera, en las universidades se puede encontrar no regenerados con habilidades (dones) extraordinarias en ciencias naturales, por ejemplo, que sobrepasan las habilidades de muchos hombres y mujeres. Sin embargo, no debe perderse de vista el hecho de que las facultades naturales de los cristianos y los no-cristianos han sido seriamente afectadas de la misma forma por la caída e incluso los dones no pueden compensar el daño hecho por el pecado. Sin embargo, la inquietud más seria se relaciona al conocimiento espiritual, o la falta de él, de los no regenerados, que están ciegos a las cosas de Dios.

Debido a la ceguera espiritual del no regenerado, se inclinan a pervertir la verdad.⁵⁰ Consecuentemente, la herejía no es en primer lugar un problema que se levanta de los defectos naturales en el entendimiento, aunque los incluye, sino más bien un defecto espiritual en la persona que, por ejemplo, niega que Cristo es completamente hombre y completamente Dios (2 Pe. 3:16; 1 Tim. 6:5; 2 Tim. 3:8). A veces un hombre aprobará las verdades de las doctrinas ortodoxas, pero estas doctrinas “no tendrán influencia en su corazón”.⁵¹ Reynolds habla de como la habilidad para razonar o la “facultad dianoética” del no regenerado no es capaz de deducir “principios espirituales (...) tales como las conclusiones sanas y divinas que engendran”.⁵² Lo que sea que sepan de Dios será pervertido en alguna medida y sin duda se reflejará en su práctica y llamada adoración.

Al igual que Goodwin, Reynolds sostiene que la mente no regenerada está plagada del doble problema de las miserias naturales y los defectos espirituales. Las miserias naturales, comunes a todos, incluso a los cristianos, son rectificadas en parte por los dones de Dios. Los defectos espirituales, también comunes a todos, solo son rectificados por gracia, lo que significa que el no regenerado persiste en ser ciego espiritualmente, razonando

defectuosamente y siendo incapaz de entender las verdades espirituales de alguna manera útil para ellos. Por lo tanto, los no regenerados están en bancarrota espiritualmente tanto en pensamiento como en acción. En las palabras de Reynolds, cualquier cosa que haga el no regenerado es “completamente pecaminoso”. Sus pensamientos, hechos, imaginaciones y cualquier cosa que proceda de sus mentes son todas “Carnales”.⁵³ Pero, ¿qué hay del creyente que ha sido regenerado por el Espíritu Santo de Dios y busca vivir su vida en conformidad con la ley de Dios? Los puritanos estaban lejos de quedar en silencio en cuanto al tema del pecado en la vida del creyente.

El pecado en el no regenerado: Los remanentes del pecado residente

Mientras que los puritanos no ignoraron los efectos del pecado en el no regenerado, dieron mucha más atención a entender el pecado que vive en la vida de los regenerados. Para lograrlo, los puritanos se referían frecuentemente a Romanos 7, particularmente al versículo 21: “Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí”. A pesar de las muchas bendiciones de la salvación que los cristianos poseyeron, tales como la regeneración,

la unión con Cristo, la justificación, la adopción y la santificación, permaneció una lucha formidable para el cristiano en cuanto al pecado residente. Esta lucha no es descrita o explicada mejor que en Romanos 7:14-25. Según Burgess, el mal o pecado que está presente en Pablo no es permanente o presente, sino pecado original.⁵⁴ Los santos en este mundo nunca están completamente libres del pecado original; los atormentará hasta el día en que mueran. Contrastándolo con la ley de Dios, Pablo lo llama la ley del pecado, “otra ley en mis miembros” (Ro 7:23). Esta “ley del pecado” es poderosa, incluso en el mejor de los santos y “aunque su gobierno está quebrantado, su fuerza debilitada y afectada, su raíz mortificada, aún es una ley de gran fuerza y eficacia”.⁵⁵ El pecado original en los creyentes, para usar una frase de Burgess, es como un honro que siempre envía chispas.⁵⁶

Los creyentes pronto descubrirán cuan poderosa es esta ley del pecado, mientras luchan contra ella. Owen advierte que “los que no encuentran su poder están bajo su dominio”.⁵⁷ Los puritanos estaban de acuerdo en que esta “ley” siempre esta presente en la vida del creyente. Esta “peligrosa compañera” siempre mora en el alma; es un “carbón encendido” que no debe ignorarse o pudiera consumir a una persona.⁵⁸ Los puritanos eran firmes en que el

pecado original nunca esta inactivo, sino perpetuamente activo en la forma de pecado residente. En todo lo que el cristiano hace, incluyendo obras justas tales como la oración y la adoración, el pecado residente aún está allí. Como lo dice el Catecismo de Heidelberg: “nuestras buenas obras, aun las mejores en esta vida, son imperfectas y contaminadas de pecado” (P. 62). En este sentido, Owen habla de la “facilidad del pecado en la aplicación de sí mismo a sus obras”.⁵⁹ Aquí, partiendo del lenguaje de Hebreos 12:1 (“y del pecado que nos asedia”), Owen sostiene que el pecado obrará fácilmente en todas las facultades del hombre interior:

¿Usa el entendimiento o la mente en alguna cosa?—sí, en ignorancia, oscuridad, vanidad, necedad, locura.
¿Hace uso de la voluntad?—de la misma forma, en muerte espiritual, terquedad y las raíces de la obstinación.
¿Usa el corazón y los afectos?—sí, en las inclinaciones al mundo y las cosas presentes y la sensualidad, con una tendencia a toda clase de contaminaciones. Por ende, es fácil para él mostrarse en todo lo que hacemos y obstaculizar todo lo que es bueno y promover todo pecado y perversión.⁶⁰

Todo esto sugiere que la facilidad con la cual el pecado actúa puede compararse a la facilidad con la cual el hombre respira.

La presencia y la fuerza del pecado surge de su asiento en el corazón humano. El cristianismo es una religión del corazón porque tiene como objetivo reparar lo que el pecado ha corrompido. Con frecuencia en las Escrituras, se habla del corazón como el lugar de donde procede el pecado y como el problema fundamental de la raza humana (Gn 6:5; Ecl. 9:3; Mt. 15:19; Lc. 6:45). El “corazón”, desde luego, habla no solo del órgano físico, sino el de la mente, el entendimiento, la voluntad, la conciencia, es decir, todas las partes y facultades del hombre interior. “Generalmente, denota el alma entera del hombre”.⁶¹ El pecado es un enemigo muy poderosos porque mora en el alma entera del hombre. Owen habla del pecado en el corazón como “el enemigo cuya fuerza secreta no podemos descubrir”.⁶² “Puede estar tan cerca en la oscuridad de la mente, en la indisposición de la voluntad, en el desorden y la carnalidad de los afectos, que ningún ojo puede descubrirla”. Por esta razón, las Escrituras describen que “engañoso es el corazón más que todas las cosas” (Jer. 17:9). El corazón inclina a una persona a llamar a lo bueno malo y a lo malo bueno; el corazón también engaña de tal maneja que alguien pudiera realizar una obra que parece ser buena

y justa, pero en efecto el amor a sí mismo y el deseo por engrandecimiento hacen surgir obras externas. Todas estas corrupciones y engaños tienen un lugar en la vida de los cristianos por causa de los remanentes del pecado residente que nunca será completamente eliminado hasta que los creyentes sean llevados a la gloria. No obstante, mientras se dialogaba tan extensivamente sobre el poder del pecado residente en el pueblo de Dios, los puritanos también eran de un solo pensar al afirmar que para los cristianos existe una verdadera libertad de su dominio.

El pecado en el regenerado: Libertad del dominio del pecado

El libro de Romanos constantemente proporciona el mapa para entender la perspectiva puritana del pecado. Si Romanos 5 habla de la imputación de la culpa de Adán a sus descendientes y Romanos 7 habla de la presencia del pecado residente en la vida de los creyentes, Romanos 6 proclama la libertad del dominio del pecado que caracteriza las vidas de los piadosos. En el momento de la regeneración el cristiano experimenta la emancipación (redención) del poder del dominio del pecado, aunque no de la presencia del pecado en su corazón y en su vida. De esta manera, Manton al

afirmar lo que se dijo anteriormente sobre el pecado residente, protesta: “No podemos esperar redención total del pecado, pero, oh Señor, no dejes que reine sobre nosotros”.⁶³ Por causa de su unión con Cristo en Su muerte y resurrección, los cristianos deben considerarse “muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Ro 6:11).

Burgess sostiene que en la regeneración “el pecado original es más contenido, hay un cambio cualitativo y de esa manera disminuye la oscuridad en la mente, por medio de la luz; del mal en la voluntad por medio de la santidad”.⁶⁴ El cambio cualitativo debe situarse firmemente en el contexto de la muerte de Cristo en la cruz, pues al actuar como una persona común en favor de Su pueblo existe en un sentido en el que el creyente murió al pecado cuando Cristo fue crucificado (Ro 6:6). A partir de esto, Reynolds afirma que la comunión en la muerte de Cristo trae libertad del poder imperante del pecado en el creyente.⁶⁵ Si esto no es verdad, entonces Cristo murió en vano. El Espíritu aplica lo que Cristo compró. En otras palabras, el Espíritu Santo aplica necesariamente a los elegidos los beneficios de las obras de Cristo. La evidencia de que el pecado no reina más en el regenerado se demuestra por las diferentes transiciones que toman lugar en la vida del creyente.

Owen proporciona un resumen detallado sobre la libertad del cristiano del dominio del pecado. Según Romanos 8:1, los cristianos están asegurados de que ya no están bajo condenación puesto que sus pecados han sido expiados. La libertad de la condenación también es libertad de la esclavitud; el pecado ya no es su dueño. Sin embargo, haber sido libertados del reino del pecado no implica, como se señaló anteriormente, que los creyentes están libres de todo pecado. Tal aserción contradice rotundamente las Escrituras (1 Jn. 1:8). Incluso, el Evangelio comunica vida y poder a los elegidos “con una provisión continua de gracia capaz de destronar el pecado y prohibir su regreso para siempre”.⁶⁶ Si el pecado es poderoso, el Evangelio es más poderoso (Ro. 1:16). Según la promesa del Evangelio, el Espíritu da al cristiano el poder para tratar con él. La ley no puede hacer tal cosa. En el transcurso de la santificación, el pecado es debilitado gradualmente a través de la mortificación y por ende es destruido. Desde luego, esta mortificación o morir al pecado solo sucede cuando el Espíritu obra como “causa principal eficiente”.⁶⁷

John Flavel (1628-1691) contrasta el estado del hombre antes de la regeneración con su estado regenerado. El dominio del pecado oscurece el entendimiento (1 Co. 2:14), pero en un estado

de gracia el velo es quitado y los creyentes son hijos de luz (Ef. 5:8). En un estado de ira, el dominio del pecado contamina la conciencia, mientras que una conciencia cristiana ha sido limpiada. Además de eso, los que eran enemigos de Cristo, rehusándose a hacer Su voluntad, se hacen Sus amigos y son capacitados para sujetarse a Su reino (Hch 9:6). En cuanto a la regeneración, el Espíritu toma lo que era un corazón de piedra y “lo funde y lo rompe, tan duro como este y hace que se disuelva en el seno del pecador en dolor piadoso” (Ez. 36:26).⁶⁸ Por último, el dominio del pecado extravía los afectos, pero la santificación las endereza (Sal. 4:6-7). Flavel concluye señalando que si bien los cristianos no son completamente curados del pecado en esta vida, no obstante la “cura ha comenzado y diariamente avanza hacia la perfección”. Los cristianos están en el camino que lleva a la vida celestial donde la presencia del pecado de cualquier forma será extinguida para siempre.⁶⁹

El pecado en el regenerado: Mortificando el pecado

Romanos 1-7 da una perspectiva casi completa del pecado en las vidas tanto de los no regenerados como de los regenerados. Los estudiosos hoy en día sostienen que bien sea que Romanos 7

representa la lucha de un cristiano, pero no hubo debate entre los puritanos en cuanto a este asunto. Todos estuvieron de acuerdo en que la lucha de Pablo es la lucha de Pablo el cristiano, no de Saúl el fariseo. De la misma manera, ninguno negaría que en Romanos 8:13 Pablo está hablando de la mortificación del pecado solo en la vida de los creyentes. Dada la popularidad de la obra de John Owen sobre Romanos 8:13, *La mortificación del pecado*, seríamos descuidados si no consideráramos su exposición de ese versículo. Si los lectores no tienen tiempo de releer la exposición de seis paginas de Owen, quizá les gustaría consultar a Burgess, que dedica solo cuatro paginas a Romanos 8:13, como una alternativa más corta.⁷⁰

Los teólogos reformados afirmaron la necesidad de hacer buenas obras.⁷¹ La fe es la única condición que antecede al pacto de gracia. Sin embargo, hacer morir (“mortificar”) el pecado es una condición subsecuente al pacto de gracia. Cualquier intento de mortificación como condición antecedente, es decir, para justificarse o estar bien delante de Dios, era visto por Owen como “el alma o substancia de toda falsa religión en el mundo”.⁷² Puesto que el pecado residente permanece en todos los creyentes mientras que están en este mundo, deben hacer de la mortificación de sus

pecados su asunto diario por el poder del Espíritu Santo.⁷³ Si las personas afirman ser cristianas pero no mortifican sus pecados, están perdidas. Los creyentes son capaces de mortificar el pecado porque reciben de Cristo el don del Espíritu. Owen habla del Espíritu obrando en nuestros “entendimientos, voluntades, conciencias y afectos según sus mismas naturalezas; Él obra en y con nosotros, no en contra ni sin nosotros”.⁷⁴ Mientras que los no regenerados aman su pecado y se apresuran a él, los creyentes, poseídos por el Espíritu de Cristo, odian el pecado y el odio por el pecado yace “en el fondo de toda verdadera mortificación espiritual”.⁷⁵

Por consiguiente, el deber de la mortificación no es algo opcional para los creyentes, como esas pocas palabras en Romanos 8:13 lo dejan claro. El Evangelio responde al problema del pecado. Dios justifica a los creyentes de sus pecados, pero el mismo Dios que justifica a los pecadores no “justificara el menor de los pecados en nosotros”.⁷⁶ Lejos de proponer un moralismo estricto, la doctrina de la mortificación trae gloria a la obra de Cristo a través del Espíritu Santo, pues el Espíritu “trae la cruz de Cristo a nuestro corazones con Su poder que mata el pecado”.⁷⁷ En la vida de los creyentes el Espíritu es el autor y consumidor de su santificación. De esta manera, la cura de la culpa entre los que

aman a Cristo es Su justificación; en esta vida, la cura del dominio del pecado es la santificación, la cual incluye la mortificación del pecado por el poder del Espíritu y después de esta vida, la bendición que traerá la cura total del pecado al pueblo de Dios es la glorificación.⁷⁸ Hasta entonces, los creyentes deben siempre matar el pecado o el pecado los matará a ellos.⁷⁹

Conclusión

Encontrar literatura secundaria sobre la doctrina puritana del pecado no es fácil. Aquí y allá el autor ocasional aclarará varios aspectos de como los puritanos entendieron y abordaron el problema del pecado en la vida de los seres humanos en general y los cristianos en particular, pero por mucho la mayoría de la literatura secundaria, en cuanto a teología, se enfoca en asuntos relacionados a la soteriología. Esto es lamentable, particularmente porque las verdades soteriológicas se entienden mejor como una respuesta de Dios al problema del pecado. Es interesante ver que los reformados diferían de otras tradiciones teológicas tales como el catolicismo romano, el luteranismo, el arminianismo y el socinianismo, no solo en asuntos relacionados al plan y el camino de salvación, sino también en como se entiende el pecado, su origen, sus consecuencias y su poder sobre la humanidad. Por ejemplo, constantemente, Burgess interactúa polémicamente con todas estas tradiciones teológicas. Por consiguiente, existe la necesidad de investigar con más profundidad la doctrina puritana del pecado. Este capítulo ha señalado algunos de los componentes básicos y acentúa aquella doctrina expuesta en los escritos puritanos, pero puede y

debe emprenderse mucho más estudio. En la iglesia moderna, las imprentas producen libros sobre la gracia y el amor, pero pocos tratan con el pacto extensivamente o en detalle alguno, ciertamente no hay nada como el amplio alcance y el detalle meticuloso encontrado en las obras que han sido mencionadas en este capítulo.

En resumen, los puritanos eran profundamente conscientes de la culpa y la contaminación del pecado de Adán. La transgresión de Adán era algo que afectó no solo la porción no regenerada de la raza humana, sino también la regenerada, aunque de diferentes maneras o en diferentes grados. La mayoría de las obras citadas en este capítulo se enfocan principalmente en cómo el pecado afecta a los que pertenecen a Jesucristo, con la obra de Goodwin como excepción sobresaliente. Juan Bunyan (1628–1688) no tenía la profundidad teológica de Owen o Burgess, pero superó a estos hombres en lo que respecta a ilustraciones vívidas. Por esta razón, las palabras de Bunyan son una manera apropiada de cerrar un capítulo que distingue la pecaminosidad del pecado de la perspectiva de los Puritanos británicos del siglo diecisiete:

El pecado es el gusano que nunca muere, el fuego que
nunca se apaga;
Si el infierno perdiera su calor, el pecado se expiraría.
Es mejor estar en el infierno sin pecado, que estar donde
el
Cielo está y ser encontrado pecador allí
Alguien sin pecado con infernales estaría bien,
Pero el pecado haría del cielo un infierno.

Mírate a ti mismo, mantenlo fuera de la puerta,
No sea que entre y nunca más salga.

Los necios se burlan del pecado, no creerán
Lleva un gran peligro bajo su manga;
¿Cómo es posible, dicen ellos, que tal cosa,
Tan llena de dulzura, tenga un aguijón?
No saben que es el hechizo
Del pecado, hacerlos reírse en su camino al infierno.

Mírate a ti mismo, luego, no trates más con el pecado,
No sea que Él, que salva, te cierre la puerta.⁸⁰

-
- ¹ Ralph Venning, *Sin, the Plague of Plagues, or, Sinful Sin the Worst of Evils* (...) (Londres, 1669), 225–226.
- ² La reimpresión de la obra de Owen sobre el pecado y la tentación explica en parte por qué muchos en la iglesia hoy están familiarizados solo con esta obra puritana sobre el pecado. Ver John Owen, *Overcoming Sin and Temptation*, ed. Kelly Kapic and Justin Taylor (Wheaton, Ill.: Crossway, 2006).
- ³ Los siguientes son algunos ejemplos de las obras puritanas sobre el pecado: Thomas Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness before God in Respect of Sin and Punishment*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006); Samuel Bolton, *Hamartolos hamartia: or, The Sinfulness of Sin: Held Forth* (...) (Londres, 1646); William Bridge, *The Sinfulness of Sinne; and, The Fulnesse of Christ Delivered in Two Sermons* (Londres, 1667); Anthony Burgess, *The Doctrine of Original Sin Asserted & Vindicated against the Old and New Adversaries Thereof* (...) (Londres, 1658); Jeremiah Burroughs, *The Eighth Book of Mr Jeremiah Burroughs. Being a Treatise of the Evil of Evils, or the Exceeding Sinfulness of Sin* (...) (Londres, 1654); Henry Ainsworth, *A Censure upon a Dialogue of the Anabaptists* (...) (Londres, 1643); Edward Reynolds, *The Sinfulness of Sinne Considered in the State, Guilt, Power, and Pollution Thereof* (...) (Londres, 1639); Ralph Venning, *Sin, the Plague of Plagues*. Las obras de Goodwin, Burgess, Venning y Reynolds se destacan por ser particularmente profundas.
- ⁴ Burgess, *Original Sin*, 126.
- ⁵ Burgess, *Original Sin*, 126.
- ⁶ Burgess, *Original Sin*, 127.
- ⁷ Burgess, *Original Sin*, 127.
- ⁸ La única excepción es el Señor Jesucristo, que descendió de Adán pero no “por una generación ordinaria” (CFW, 6.3), por causa de las circunstancias extraordinarias de haber sido concebido por el Espíritu Santo y nacido de la virgen María.
- ⁹ Ver la discusión sobre esto por Robert Letham, *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context* (Phillipsburg, N. J.: P&R, 2009), 200. Ver también la discusión de Francis Turretin sobre esta controversia y su argumento a favor de la

imputación inmediata en *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N. J.: P&R, 1992), 9.9.4–45.

¹⁰ Burgess, *Original Sin*, 46.

¹¹ La defensa clásica de la imputación inmediata de la culpa de Adán es la obra de John Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, en *Justified in Christ: God's Plan for Us in Justification*, ed. K. Scott Oliphint (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2007), 207–294. Esta obra representa una combinación de teología histórica y exegética, la cual es consistente con la típica manera en la que los mejores de los teólogos reformados han expresado su teología.

¹² Burgess, *Original Sin*, 43.

¹³ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:12.

¹⁴ John Owen, *The Doctrine of Justification by Faith*, in *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:321–335.

¹⁵ Burgess, *Original Sin*, 66–67. De la misma manera, Goodwin argumenta que el “remedio a la enfermedad debe ser proporcionado y si solo el pecado de Adán fuera transmitido a nosotros, entonces únicamente nuestra justificación fuera necesaria; pero también debe haber santificación y por lo tanto también existe una corrupción de la naturaleza”. *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:47.

¹⁶ See Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:17–19. Al igual que Goodwin, Owen y Patrick Gillespie, entre otros, consideran que Cristo fue designado como Cabeza de Su pueblo según los términos del pacto eterno de la redención (también conocido como el *pactum salutis*), lo cual proporcionó el fundamento eterno para el pacto temporal de la gracia por el cual Cristo medió en nombre de Su pueblo.

¹⁷ Owen, *Doctrine of Justification*, en *Works*, 5:324.

¹⁸ Owen, *Doctrine of Justification*, en *Works*, 5:324.

¹⁹ John Murray proporciona un comentario útil sobre las diferencias entre la imputación inmediata, lo cual es la posición puritana estándar y una imputación mediada, la cual fue abrazada por Placaeus: “La imputación inmediata y antecede (...) debe distinguirse de la mediata y consecuente. La primera toma lugar inmediatamente y no es mediada por la corrupción hereditaria; la última toma lugar mediatamente y es mediada por esta corrupción. En el caso anterior la imputación del primer pecado de Adán precede a la corrupción en el orden de la naturaleza y se considera como la causa de la corrupción;

en el caso posterior la imputación del primer pecado le sigue a la corrupción hereditaria y es considerada como el efecto”. *The Imputation of Adam’s Sin*, 244.

²⁰ Owen, *Doctrine of Justification*, en *Works*, 5:324.

²¹ Goodwin, *An Unregenerate Man’s Guiltiness*, en *Works*, 10:15.

²² Goodwin, *An Unregenerate Man’s Guiltiness*, en *Works*, 10:15

²³ Turretin, *Institutes*, 9.9.17. Johannes Maccovius dice que “en quien hemos pecado” no debería “entenderse en un sentido subjetivo, sino en un sentido causativo, es decir, de la misma manera en la que se dice que hemos muerto en Adán. Pues sería una locura explicar esto subjetivamente, pues entonces hubiéramos estado muertos antes de nacer”. *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*, trad. Willem J. van Asselt, et al. (Apeldoorn: Instituut for Reformatieonderzoek, 2009), 181.

²⁴ Thomas Manton, *A Practical Exposition upon the Fifty-Third Chapter of Isaiah*, in *The Works of Thomas Manton, D.D.* (Londres: James Nisbet, 1870–1875), 3:297.

²⁵ Manton, *Fifty-Third of Isaiah*, en *Works*, 3:297.

²⁶ Goodwin, *An Unregenerate Man’s Guiltiness*, en *Works*, 10:40–41.

²⁷ J. I. Packer, *Rediscovering Holiness: Know the Fullness of Life with God* (Ventura, Calif.: Regal, 2009), 99.

²⁸ Burgess, *Original Sin*, 87.

²⁹ Maccovius, *Scholastic Discourse*, 181.

³⁰ Burgess, *Original Sin*, 89.

³¹ Burgess, *Original Sin*, 89.

³² Owen escribe: “El séptimo capítulo de Romanos contiene la descripción de un hombre regenerado”. *Mortification of Sin in Believers*, in *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 6:49.

³³ Ver G. Abbot-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (1937; repr., Edimburgo: Clark, 1977), s.v. *epithumia*.

³⁴ Reynolds, *Sinfulness of Sin*, 187.

³⁵ Goodwin, *An Unregenerate Man’s Guiltiness*, en *Works*, 10:64.

³⁶ Goodwin, *An Unregenerate Man’s Guiltiness*, en *Works*, 10:65.

- ³⁷ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:65.
- ³⁸ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:66.
- ³⁹ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:66.
- ⁴⁰ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:68.
- ⁴¹ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:67.
- ⁴² Robert Murray M'Cheyne, *Memoir and Remains of the Rev. Robert Murray M'Cheyne* (Dundee: William Middleton, 1846), 154.
- ⁴³ Por ejemplo, ver Stephen K. Moroney, *The Noetic Effects of Sin: A Historical and Contemporary Exploration of How Sin Affects Our Thinking* (Lanham: Lexington, 2000); Michael Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology* (Farnham: Ashgate, 2009), 116–118; Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 209–45; y “John Calvin, the ‘Sensus Divinitatis,’ and the Noetic Effects of Sin,” *International Journal for Philosophy of Religion* 43, no. 2 (Abril de 1998): 87–107.
- ⁴⁴ Ver Maccovius, *Scholastic Discourse*, 189.
- ⁴⁵ Owen, *Causes, Ways, and Means*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 4:180.
- ⁴⁶ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:138.
- ⁴⁷ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:139.
- ⁴⁸ Burgess, *Original Sin*, 250–251.
- ⁴⁹ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:142.
- ⁵⁰ Owen, *Causes, Ways, and Means*, en *Works*, 4:178–179.
- ⁵¹ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:180.
- ⁵² Reynolds, *Sinfulness of Sin*, 182. Al decir “dianoética” los teólogos reformados tenían en mente el razonamiento argumentativo.
- ⁵³ Reynolds, *Sinfulness of Sin*, 249.
- ⁵⁴ Burgess, *Original Sin*, 93.
- ⁵⁵ Owen, *The Nature and Power of Indwelling Sin*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 6:159.
- ⁵⁶ Burgess, *Original Sin*, 93.
- ⁵⁷ Owen, *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:159.

- ⁵⁸ Owen, *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:166.
- ⁵⁹ Owen, *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:167.
- ⁶⁰ Owen, *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:167. Ver también, Burgess, *Original Sin*, 96–98.
- ⁶¹ Owen, *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:170.
- ⁶² Owen, *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:172.
- ⁶³ Manton, *An Exposition of the Lord's Prayer*, en *The Complete Works of Thomas Manton* (Londres: James Nisbet, 1870–1875), 1:239.
- ⁶⁴ Burgess, *Original Sin*, 125.
- ⁶⁵ Reynolds, *Sinfulness of Sin*, 273, 275.
- ⁶⁶ Owen, *Of the Dominion of Sin and Grace*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 7:546.
- ⁶⁷ Owen, *Of the Dominion of Sin and Grace*, en *Works*, 7:551.
- ⁶⁸ John Flavel, *The Method of Grace*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1997), 2:192–193.
- ⁶⁹ Flavel, *The Method of Grace*, en *Works*, 2:193.
- ⁷⁰ Burgess, *Original Sin*, 106–109.
- ⁷¹ Ver Turretin, *Institutes*, 17.3.1–16.
- ⁷² Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:7.
- ⁷³ Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:9–10.
- ⁷⁴ Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:20.
- ⁷⁵ Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:41.
- ⁷⁶ Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:77.
- ⁷⁷ Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:86.
- ⁷⁸ Flavel, *The Method of Grace*, en *Works*, 2:198.
- ⁷⁹ Owen, *Mortification of Sin in Believers*, en *Works*, 6:9.
- ⁸⁰ John Bunyan, *The Complete Works of John Bunyan* (Filadelfia: William Garretson & Co., 1871), 1000.

Capítulo 14

Los puritanos sobre el pacto de obras



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

—CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER 7.1

El primer pacto hecho con el hombre fue un pacto de obras, (1) en el que se prometía la vida a Adán, y en éste

a su posteridad, (2) bajo la condición de una obediencia personal perfecta.

—CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER 7.2

Durante los siglos dieciséis y diecisiete, los teólogos reformados describieron el estado prelapsariano de Adán de diferentes maneras.¹ Entre los diferentes términos utilizados a mediados de los años 1640, “el pacto de obras” (*foedus operum*) era el que se usaba con más frecuencia para describir la relación entre Dios y el hombre en Edén, aunque el Catecismo Mayor de Westminster (P. 20) habla de un “pacto de vida”, describiendo el pacto en lo que respecta a sus promesas (vida), en lugar de su condición (obras). Como es común en la ortodoxia reformada el pacto de obras plantea una cantidad de preguntas exegéticas y teológicas importantes que eran respondidas de manera similar, aunque no sin ciertos desacuerdos, por parte de los teólogos en la tradición interpretativa.² La pregunta básica sobre cuando se origino el concepto originalmente ha desconcertado a los eruditos.³ El rastreo del origen del término “pacto de obras” demuestra ser algo particularmente difícil dado que cada uno de los teólogos reformados tenía su preferencia al describir la naturaleza de la relación Creador-criatura en el huerto.

Además, la teología detrás del pacto de obras puede encontrarse en Juan Calvino, incluso si el no usa la terminología exacta de sus sucesores.⁴

El teólogo puritano británico Dudley Fenner (1558–1587) pudiera haber sido el primero en utilizar el término “pacto de obras”, al menos en su forma en latín *foedus operum*. Probablemente, tomó la substancia de la doctrina de su maestro, Thomas Cartwright (1535–1603), que a su vez pudiera haberlo aprendido durante sus veinte años de exilio en la Europa continental.⁵ Cualquiera que sea el caso, el término “pacto de obras” estaba firmemente arraigado en los escritos de la mayoría de los teólogos reformados durante el siglo diecisiete y de esta manera se abrió paso a la Confesión de Fe de Westminster (WCF), 7.2.⁶

“Buena y necesaria consecuencia”⁷

La idea de un pacto de obras plantea un número de preguntas teológicas importantes, particularmente puesto que la Biblia realmente no usa la palabra “pacto” para caracterizar la relación prelapsariana de Adán con su Hacedor. Justificar la terminología no puede separarse de definir lo que constituye un pacto y los teólogos reformados del siglo diecisiete no ignoraban este problema.⁸

Al principio de su aclamada obra sobre la teología del pacto, John Ball (1585–1640) reconoce, “No leemos la palabra Pacto entre Dios y el hombre, desde la Creación...pero en las Escrituras tenemos lo que se consideraría lo mismo”.⁹ Fundamenta esto en la naturaleza de la relación Creador-criatura en el huerto, lo cual a su vez, da pie a su definición general de un pacto, es decir “un acuerdo mutuo o compacto entre Dios y el hombre, por medio del cual Dios promete... felicidad eterna al hombre, en condiciones justas, iguales y favorables”.¹⁰ Comentando en Génesis 2:17: “Porque el día que de él comieres, ciertamente morirás”, el divino de Westminster Anthony Burgess (m. 1664) admite cándidamente que el pacto de obras hecho con Adán es “establecido con [menos] claridad” que el pacto de gracia.¹¹ El pacto hecho con Adán “debe ser entendido solo por

deducciones y consecuencias”. De esta manera, insistir que el término debe ser usado explícitamente en las Escrituras sería demasiado rígido, “pues lo que es necesaria e inmediatamente extraído de las Escrituras, es tan verdaderamente Escritura, como aquello que está expresamente contenido en ella”.¹² Burgess evidentemente puso un gran esfuerzo de valor interpretativo en “buena y necesaria consecuencia [o inferencia]”. De manera similar el llamado “príncipe de los puritanos”, John Owen (1616–1683), sostiene que aunque los términos entre Dios y Adán no eran “expresamente llamados pacto... contenía la naturaleza expresa de un pacto; pues era el acuerdo entre Dios y el hombre en cuanto a obediencia y desobediencia, recompensas y castigos”.¹³ Francis Roberts (1609–1675), autor de un solo volumen en inglés—más de 1,700 páginas tamaño folio—sobre la teología del pacto en el siglo diecisiete, de la misma forma, admite que el pacto de obras no se “afirma positiva y simplemente en las Escrituras”.¹⁴ Sin embargo, proporciona varias razones por las cuales el término continúa siendo apropiado.

Los divinos de Westminster, junto con algunos de sus predecesores y sucesores, mantuvieron el principio de que todo el consejo de Dios “concerniendo todas las cosas necesarias para Su

propia gloria, la salvación del hombre, la fe y vida, está expresamente expuesto en la Escritura o por buena y necesaria consecuencia puede ser deducida de la Escritura” (CFW, 1.6).¹⁵ A medida que se considera la sofisticación exegética, lingüística, teológica y hermenéutica que está detrás de como los divinos formulaban su doctrina del pacto de obras, no había duda en sus mentes de que el pacto de obras es tanto bueno como necesario, como una consecuencia deducida de las Escrituras.

Definiendo “pacto”

Los divinos reformados también podían hablar de Adán en un pacto de obras basado en una definición general de pacto. Por ejemplo, el arzobispo James Ussher (1581–1656) define pacto como “un acuerdo que le place al Dios Todopoderoso de involucrarse con el hombre en lo que respecta a su condición eterna”.¹⁶ Thomas Blake (c. 1597–1657) llama al pacto “un consentimiento mutuo de ambas partes con estipulaciones de ambos lados”.¹⁷ El divino de Westminster George Walker (c. 1581–1651) afirma que pacto se refiere a “una promesa mutua, un trato y Obligación entre dos partes”.¹⁸ Su colega en la asamblea, Obadiah Sedgwick (c. 1600–1658), de la misma forma insiste que dos partes deben estar involucradas para que una promesa, acuerdo y compromiso mutuos puedan tomar lugar.¹⁹

Describir un pacto de esta manera ayuda a explicar el surgimiento del concepto del pacto de obras. Sin embargo, los teólogos reformados entendieron que sería teológicamente ingenuo dar a la palabra “pacto” una definición tan general sin considerar como las mismas Escrituras describen los diferentes pactos. Algunos matices deben tomarse en cuenta si han de apreciarse en

su totalidad las riquezas del diseño del pacto. William Bridge (1600–1671) señaló que Dios siempre trata con el hombre por medio de un pacto. Si embargo, la definición de Bridge de un pacto cambia con base en el pacto en cuestión. De esta manera, el nuevo pacto a diferencia del pacto de obras, contiene un enfoque cristológico, implicando preguntas acerca de la relación entre pacto y testamento.²⁰ En efecto, entender la relación precisa entre pacto y testamento clarifica diferentes puntos de desacuerdo entre los interpretes de la ortodoxia reformada del siglo diecisiete, especialmente en el caso de John Owen, que rechaza la idea de que un significado estático puede aplicarse a todos los pactos registrados en las Escrituras: “pues la palabra se usa en una gran variedad y su intención debe aprenderse del tema que trata”.²¹ En pocas palabras, para Owen y sus ortodoxos reformados contemporáneos, “pacto” tiene más significado en el contexto del nuevo pacto que en Edén, no obstante el lenguaje del pacto aún puede aplicarse para describir el contexto de Adán.

Patrick Gillespie (1617-1675) se esforzó para detallar qué constituye un pacto en su obra, *The Ark of the Testament Opened* (El arca del testamento abierta). Sin deseos de negar que distintos pactos tienen elementos únicos, Gillespie sostiene que todos los

pactos bíblicos tienen seis elementos. En primer lugar, que existen dos partes; en segundo lugar, que existen elementos de acuerdo; en tercer lugar, que deben tener condiciones mutuas; en cuarto lugar, que esas condiciones son mutuamente vinculantes; en quinto lugar, que los términos satisfacen a ambas partes; y en sexto lugar, que deben ser inviolables, es decir, el pacto no puede ser revocado o violado, lo cual supondría el “más alto incumplimiento y violación de la Ley de Dios”.²² Así definido, se puede entender cómo el estado de Adán llegó a entenderse como pacto. Owen hace eco del esquema básico de Gillespie para entender un pacto. En su comentario sobre Hebreos, Owen define pacto como un “convenio, pacto o acuerdo voluntario entre personas distintas en cuanto a la ordenación y disposición de cosas en su poder, para su propio interés y ventaja”.²³ También define la naturaleza y el fin de un pacto en su obra *An Exposition of Psalm CXXX* (Una exposición del Salmo 130): “En su propia naturaleza es un convenio, pacto mutuo y acuerdo para ciertos fines y propósitos entre el Creador santo y Sus pobres criaturas... Ahora, [el fin] no es otro, sino que el hombre pueda servirlo correctamente, ser bendecido por Él y ser llevado al disfrute eterno de Él;—todo para Su gloria—”.²⁴ De manera similar Edward Leigh (1602–1671) sostiene que un pacto es “un Contrato solemne,

que se celebra entre algunas partes, la una a la otra en ciertos aspectos para el acuerdo entre ambos, para su consuelo y paz mutua”.²⁵

Otro divino de Westminster, William Gouge (1575–1653), escribió un comentario magnífico en Hebreos, que no recibe la atención que merece, en parte debido a la fama de John Owen en la exposición de ese libro. En su comentario, Gouge define “pacto” como un acuerdo mutuo entre Dios y el hombre. Un pacto incluye necesariamente una promesa de Dios y una “retribución de parte del hombre, la cual es realizar su deber en forma de gratitud”.²⁶ Además de eso, define pacto divino con más profundidad en cuatro causas, usando la lógica aristotélica para aclarar sus puntos teológicos. Un pacto debe entenderse en lo que respecta a causas eficientes, materiales, formales y finales. Dios es la causa eficiente.²⁷ La causa material o procuradora es la complacencia y la voluntad de Dios (Ef. 1:11). La causa formal consiste en el compromiso entre las dos partes, Dios y el hombre. La causa final, o el fin del pacto es la gloria de Dios.²⁸ De esta manera, al igual que sus contemporáneos, pueden usar el lenguaje del pacto para describir el estado de Adán en el huerto. Además, los temas consistentes de mutualidad, contrato y bendición sin duda predominan en la discusión sobre la

naturaleza de los pactos en general, lo cual encaja bien con la Confesión de Fe de Westminster (7.2).

La ley moral e *imago Dei*

La ley moral posee una importancia primordial en el pacto de obras. Robert Rollock (1555–1599) sostiene que el pacto de obras, el cual también puede llamarse pacto legal o natural, “está fundado en la naturaleza” y de esta manera la ley de Dios “fue inscrita en el corazón del hombre”.²⁹ Puesto que Adán fue creado a la imagen de Dios, la ley de Dios estaba escrita en su corazón. La justicia de Dios demandaba que debía crear a Adán “puro y santo” y por lo tanto inclinado a deleitarse en y a obedecer la ley moral. Rollock añade que la base del pacto de obras “era la naturaleza del hombre en la primera creación santa y perfecta, investido también de conocimiento de la ley”.³⁰ John Ball hace eco de las enseñanzas de Rollock afirmando que la obediencia de Adán era “en parte natural, para ser regulada de acuerdo con la Ley escrita en su corazón por el dedo de Dios”.³¹ Francis Roberts justifica el lenguaje del pacto en el huerto porque Dios escribió la ley moral en el corazón de Adán “y al hacerlo entró en pacto con él”.³² En una forma de hablar más colorida, John Lightfoot (1602–1675), un miembro bastante influyente de la Asamblea de Westminster, conecta la ley escrita en el corazón de Adán al Sinaí: “Adán oyó tanto en el huerto, como

Israel en Sinaí, solo que en pocas palabras y sin un trueno”.³³ El lugar de la ley moral en el pacto de obras no puede ser sobrestimada por estos teólogos reformados.

La exposición de Thomas Goodwin (1600–1680) sobre el pacto de obras refleja este énfasis en la importancia de la ley. Consciente de que los divinos reformados generalmente se refieren al pacto de obras como al pacto de la naturaleza (*foedus naturae*), en lugar de eso Goodwin prefiere llamarlo la ley de la creación (*jus creationis*).³⁴ Su exposición de esta ley es tan elaborada que requiere una consideración cuidadosa, la cual será discutida más adelante. Sin embargo, en conexión con lo que se ha dicho con respecto a la ley, Goodwin sostiene que el disfrute de Adán de Dios en el huerto dependía de la ley escrita en su corazón. Para que pudiera disfrutar de Dios debía ser santo interiormente; todas sus facultades debían inclinarse hacia conocer, servir y amar a Dios guardando cada ley que Dios como Creador había mandado. La ley de Dios escrita en el corazón de Adán, “en su perfección completa”, era el derecho de Adán debido a su creación.³⁵ Goodwin además sostiene que lo que queda de la ley escrita en el corazón del hombre “no es, sino una sombra de aquella copia exacta completa y perfecta de la ley santa y entera, la cual estaba mucho más en la naturaleza del hombre” en

el pacto de obras.³⁶ Los representantes de Saboya hicieron una contribución interesante a la Confesión de Fe de Westminster 19.1 que enfatiza más claramente la ley siendo escrita en el corazón de Adán.

Dios dio a Adán una ley *de obediencia universal escrita en su corazón y un precepto particular de no comer del fruto del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal*, como un pacto de obras, por el que lo obligó a toda su posteridad a una obediencia personal, completa, exacta y perpetua; le prometió la vida por el cumplimiento de ella, y le amenazó con la muerte si la infringía; y le dio también el poder y la capacidad para guardarla (Declaración de Saboya 19.1).³⁷

La ley escrita en el corazón de Adán en su estado de inocencia refleja una verdad fundamental, es decir, que Adán fue hecho a la imagen de Dios. John Ball dice que ser hecho a la imagen de Dios proporcionó a Adán “cualidades divinas sopladas por la Trinidad entera...capacitándolo para obedecer la voluntad de Dios enteramente, voluntariamente [y] con exactitud”.³⁸ La Confesión de

Fe de Westminster une estas inquietudes diciendo que Adán y Eva fueron hechos “según Su propia imagen, teniendo la ley de Dios escrita en sus corazones” (4.2).³⁹ Uno de los divinos menos conocidos en la Asamblea, John Maynard (1600–1665), dedica un espacio considerable al hombre hecho a la imagen de Dios en su obra *The Beauty and Order of Creation* (La belleza y el orden de la creación). Maynard razona que, puesto que Dios “hizo nuestros cuerpos, debemos rendir nuestros cuerpos a Su servicio”.⁴⁰ El regalo más grande que Dios pudo dar a Sus criaturas fue el regalo de Su propia imagen, la cual solo los humanos poseían. Consciente de la máxima *finitum non capax infiniti* (lo finito no puede comprender lo infinito), Maynard habla de las facultades humanas, incluyendo la semejanza moral y de conocimiento, como suficientes para hacer que Adán admirara y amara a Dios, “también era suficiente para dirigirlo claramente en cualquier deber, lo cual era su deber según el primer Pacto y la ley de Su Creación”.⁴¹

Thomas Goodwin afirma que la ley de la naturaleza grabada en Adán y Eva “requería que Dios mismo se convirtiera en [su] objeto... para poder dar al hombre el poder para conocer y deleitarse en Él”.⁴² Goodwin sostiene que los divinos reformados insisten en este principio de los “deberes naturales” contra los teólogos católicos

romanos. El conocimiento y la santidad de Adán lo capacitaban para conocer a Dios y a Su bien supremo. Puesto que Dios hizo al hombre a Su imagen, Adán poseyó inmediatamente: “principios santos y santificadores” en lo que respecta a él y su relación con Dios.⁴³ En términos de su relación con Dios, Adán poseía conocimiento de quién es Dios y el deber que Dios demandaba de él, lo cual se refleja en el bosquejo básico del Catecismo Mayor y Menor de Westminster.⁴⁴ En este modelo, la imagen de Dios en Adán, la cual requiere que la ley esté escrita en su corazón, quiere decir que, para Goodwin, Adán sabía las promesas y amenazas del huerto naturalmente. Los dos sacramentos (es decir, los árboles) solo confirmaron la naturaleza de su estado del pacto. De esta manera, afirma: “el conocimiento de este pacto y de las promesas y amenazas anexas a el, era natural, aunque eran fortalecidas y engrandecidas por esos dos sacramentos”.⁴⁵ Esto plantea una pregunta interesante, es decir, ¿fue Adán creado *en* un pacto o *para* un pacto? La respuesta de Goodwin parece implicar lo primero por la forma en la que entiende la relación entre la imagen de Dios y la naturaleza del pacto. Pero no todos los divinos estaban de acuerdo.

¿Creado en o para un pacto?

¿Estaba el pacto de obras establecido cuando Adán fue creado? Willem van Asselt demostró que para Johannes Cocceius (1603–1669), Adán fue creado para un pacto de relación, no en la relación inmediatamente. Van Asselt escribe: “En otras palabras, el pacto de obras es sintética y no analíticamente, relacionado a la creación. Es una añadidura real a la creación que no estaba allí originalmente”.⁴⁶ Si bien Francis Roberts no negaba la ley positiva, parece hacer del pacto de obras coextensivo con la ley escrita en el corazón de Adán, lo cual quiere decir necesariamente que Adán fue creado en un pacto. En efecto, Roberts sostiene explícitamente que la “Ley Moral es el Pacto de Obras”.⁴⁷ Haber dado a Adán la ley moral es al menos un proceso de pacto implícita e incluso quizá, explícitamente. Rowland Ward sostuvo que Edward Fisher (fl. 1627–1655) distinguió entre la ley escrita en el corazón de Adán, la cual era el “sujeto del pacto de obras” y el acuerdo específico de Génesis 2:16-17, lo cual era la “forma de un pacto”.⁴⁸ William Bridge hizo eco del punto de Fisher conteniendo que un pacto es diferente a una ley. En efecto, “tan pronto que fue creado el hombre, ya estaba bajo una Ley, para ser obediente a Dios su Hacedor...Pero entonces cuando Dios le

dijo, *el día que de él comieres...* entonces Dios entró en pacto con Adán”.⁴⁹

John Owen presenta la misma línea de razonamiento. Owen afirma que el pacto hecho con Adán puede considerarse de dos maneras: solo como ley y como pacto. Por “solo ley” Owen hace referencia a la relación Creador-criatura: “Dios siendo considerado como el creador, gobernador y benefactor del hombre; y el hombre como criatura intelectual, capaz de obediencia moral; esta ley era necesaria y es eternamente indispensable”.⁵⁰ La presencia de la ley era una necesidad ontológica atada a la relación Creador-criatura, mientras que el aspecto de pacto dependía de la voluntad y el beneplácito de Dios, que instituyó promesas y amenazas, recompensas y castigos; la promesa habla de gracia, el castigo habla de justicia. Estas promesas y amenazas se expresaban a través de señales externas: “el primero en el Árbol de la Vida, el segundo en el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal”.⁵¹ Además, a través de estas señales Dios estableció la ley original de la creación como pacto y le dio la naturaleza de un pacto. Estos árboles, siendo sacramentales, actuaron como señales y garantías de un pacto de obras.⁵² De esta manera, para Owen, la naturaleza de pacto de la situación de Adán en Edén encuentra su confirmación

no solo en el hecho de que Adán tenía la ley escrita en su corazón, sino también en los dos árboles, los cuales presentaban la vida y la muerte.

Al igual que Owen muchos teólogos reformados sostuvieron la perspectiva de que el Árbol de la Vida era un sacramento. James Ussher (1581–1656) plateó la perspectiva de que al comer del Árbol de la Vida (“el cual, sin duda, estaba acorde con la forma de los signos sacramentales”), Adán aseguraba que viviría en el Paraíso para siempre.⁵³ Edward Leigh habla de dos sacramento en el pacto: “el Árbol del conocimiento en cuanto a la Ley, *haz esto* y el Árbol de la Vida en cuanto a la promesa, *Vive*”.⁵⁴ William Strong (m. 1654) de la misma forma ve en los dos árboles sellos del pacto: “En el Pacto que Dios hizo con Adán habita una promesa de vida, de lo cual el Árbol de la Vida era un Sello; y había una amenaza de Muerte, lo cual fue sellado por el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal... Uno es llamado el *Sacramento de Vida* y el otro el *Sacramento de Muerte*”.⁵⁵

El Árbol de la Vida no poseía poder innato alguno para dar vida. Rowland Ward señala que los reformados ortodoxos: “siempre rechazaron la idea de que el Árbol de la Vida tenía la habilidad inherente a través de la provisión de Dios de preservar la vida del

hombre si comía de él ocasionalmente”.⁵⁶ Sin embargo, no todos los teólogos reformados estaban de acuerdo en que el Árbol de la Vida era un tipo de Cristo. Francis Turretin (1623–1687) sin duda creía que el Árbol de la Vida tipificaba a Cristo.⁵⁷ Incluso conecta el Árbol de la Vida al Evangelio, argumentando que “el Evangelio... es el Árbol de la Vida salvador y resucitador porque es ‘la palabra de vida’ (Jn. 6:68)”.⁵⁸ Anthony Burgess reconoció la opinión de Turretin, pero sostiene que el Árbol de la Vida no representaba a Cristo.⁵⁹ Francis Roberts simplemente argumenta que el Árbol de la Vida no era “tipológico” (es decir, un tipo de Cristo), sino “sacramental”, una señal que aseguraba a Adán una vida de obediencia perpetua.⁶⁰ Este punto de contención nunca llegó a una resolución entre los reformados ortodoxos del siglo diecisiete.⁶¹ Sin embargo, ya sea que se sostenga la creencia de que Adán fue creado en un pacto, por virtud de la ley escrita en su corazón, o creado para un pacto, una vez que los términos se establecieron por medio de institución efectiva, todos estaban de acuerdo en que la presencia de estos dos árboles, los cuales representaban la vida y la muerte, promesas y amenazas, confirmaban a Adán en un pacto de obras.

El Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal

Anthony Burgess considera la pregunta de por qué Dios daría a Adán una ley positiva, en forma del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, para probar su obediencia. Burgess primero pregunta qué quieren decir los nombres de los árboles. La opinión recibida, de Agustín en adelante, sostenía que el nombre se deriva “no de ningún efecto, sino del evento, porque en efecto experimentalmente hizo conocer [a Adán] el bien y el mal”.⁶² Sin embargo, Burgess añade que el solo evento no justifica su nombre. Observa que “el decreto divino y designación de Dios” limitaba a Adán de saber más de lo que Dios había designado.⁶³ La designación de Dios habla de Su dominio y poder sobre Adán, es la primera razón que Burgess señala para explicar la presencia del Árbol. En segundo lugar, Dios dio el Árbol para que la obediencia de Adán “pudiera ser probada más y se manifestara como obediencia”.⁶⁴ William Strong señala lo mismo: “Dios ama probar la obediencia de lo mejor de sus Criaturas”.⁶⁵ Enfocándose en la naturaleza de la obediencia de Adán, Burgess sostiene que aunque la obediencia de Adán a la ley positiva era “muy inferior” comparada con aquella emitida por la ley moral, su desobediencia a la ley positiva “no es menos atroz que la

de la ley moral”.⁶⁶ La desobediencia de Adán que Pablo menciona en Romanos 5 tiene una referencia especial a la ley positiva: “y aunque el orgullo y la incredulidad estaban en este pecado, este era propiamente su pecado”, es decir, comer del Árbol del que se le mandó que no comiera.⁶⁷ Para disuadir a Adán de pecar de esta manera en particular, lo cual según los divinos de Westminster incluía la transgresión de toda la ley, Dios amenazó a Adán con la muerte (cf. Stg. 1:10).

Samuel Rutherford (1600–1661), un presbiteriano escocés y comisionado de la Asamblea de Westminster, proporciona una detallada—y a veces desconcertante—explicación del lenguaje amenazador de Génesis 2:17. Según Rutherford, para entender que la muerte amenaza a Adán, “debemos distinguir entre la intención del amenazador y la intención y sentido de la amenaza”.⁶⁸ La amenaza de Dios en el huerto era realmente legal en parte y en parte evangélica puesto que la amenaza de muerte fue “ejecutada en Cristo”, lo cual perdonó a Sus elegidos de la segunda muerte, pero no de la primera. Los reprobados sufren la primera y la segunda muerte. Entonces, en un sentido la amenaza incluía tanto ley como Evangelio; el Señor era libre de: “infligir castigo o de proveer un remedio Evangélico”.⁶⁹ La amenaza de Dios a Adán

describe lo que pudiera hacerle a Adán si rompiera el pacto, pero lo que Dios realmente haría si Adán pecara sigue siendo su prerrogativa como rey de la creación: “la amenaza de la Ley no niega el remedio Evangélico”.⁷⁰ Para Rutherford, incluso en el pacto de obras, el “Evangelio puede probarse a partir de la Ley” puesto que el primer mandamiento en el pacto de obras, el cual estaba escrito en el corazón de Adán, habla de la misericordia, la sabiduría y la habilidad para salvar de Dios.⁷¹ De esta manera, entre el pecado de Adán y la promesa de Génesis 3:15, tenía esperanza de que el Evangelio basta en el carácter de Dios revelado en la ley. Este entendimiento de la ley, desde luego, levantaría las cejas entre los luteranos clásicos. En efecto, incluso las amenazas de Dios hacia los creyentes, “aunque son materialmente legales”, están “formalmente dirigidas y con la intención del Señor hacia ellos con un objetivo evangélico”.⁷²

La interpretación de Rutherford de la amenaza de Dios a Adán proporciona una explicación de por qué Adán no murió inmediatamente. Sin embargo, los divinos reformados reconocieron que Adán murió espiritualmente al pecar inmediatamente y su cuerpo cayó bajo la maldición de la muerte. William Strong explica que la amenaza de Dios se manifestó en forma de maldiciones tanto

temporales como espirituales.⁷³ Al final, el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal proporciona una advertencia visible a Adán de no comer de él por lo que Dios había dicho que sucedería si lo hacía.

Deberes de la creación

Uno de los tratados más profundos del siglo diecisiete sobre el pacto de obras vino de Thomas Goodwin. Su forma de abordar el pacto de obras da una perspectiva valiosa de sus doctrinas de Dios, Cristo, el hombre, la creación, el pecado y la redención. En cuanto a la relación Creador-criatura, Goodwin plantea que, al crear a los hombres para estar en un pacto de obras, la voluntad de Dios se “regulaba a sí misma por lo que requerían Sus naturalezas, es decir, que recibieran de Él y que Él como Creador diera”.⁷⁴ Es decir, dio todo lo que debía de Su parte para que Adán lograra la felicidad y la comunión con Él. Como se señaló anteriormente, Dios invistió a Adán con santidad innata escribiendo la ley en su corazón. Mientras Adán y Eva guardaran la ley moral, Dios estaba obligado a permitirles continuar en el “estado de felicidad en el que los puso”.⁷⁵ Sin embargo, Dios no estaba obligado a guardar a Adán de caer. William Bridge también sostiene que Dios dio a Adán “la habilidad de permanecer, pero no le dio una promesa de perseverar en permanecer”.⁷⁶

Tanto Burgess como Goodwin subrayan el elemento neumático en la desobediencia de Adán. Burgess atribuye la santidad de Adán

al Espíritu Santo, “aunque no al Espíritu de Cristo”.⁷⁷ Goodwin dice que Adán poseía el Espíritu Santo. El Espíritu “estaba en el corazón de Adán para promover sus misericordias y hacer que fluyeran y se presentaran y para moverlo a vivir de acuerdo con esos principios de vida dados a él”.⁷⁸ Sin embargo, existen diferencias entre Adán poseyendo el Espíritu antes de la caída y los cristianos recibiendo el Espíritu después de la caída. El énfasis en el Espíritu en la historia de la redención es cristológico; Goodwin sostiene que los cristianos poseen el Espíritu “por razón de Cristo en Su nombre, comprado por Él, a quien recibió, también compró como la cabeza de la iglesia”.⁷⁹ Adán retuvo al Espíritu según los términos del pacto de obras (“haz esto y vivirás”). Por su desobediencia Adán perdió la vida “y de la misma manera al Espíritu que podía perder bajo los mismos términos”.⁸⁰ Sin embargo, en el caso de un cristiano, el Espíritu es dado por medio de una promesa; Él es un regalo absoluto, “y sin condiciones de nuestra parte, sino para obrar y mantener en nosotros lo que Dios requiere de nosotros”.⁸¹ En la mente de Goodwin, la obediencia de Adán no era solo una obediencia realizada según el poder de sus facultades humanas, sino más bien realizadas según las operaciones del Espíritu. La perseverancia total en la obediencia no era algo que se le debía como creación (es

decir, algo que Dios estaba obligado a dar), aunque terminaría siendo su “deber de la redención” por causa de la aplicación de la mediación de Cristo. El énfasis en la obediencia de Adán no debería dar la impresión de que no tenía fe. Sin duda tenía fe y varios reformados divinos discutieron la naturaleza de esa fe cuidadosamente.

La fe de Adán

Los divinos reformados hablaron de la fe de Adán en el huerto, pero al mismo tiempo siempre fueron cuidadosos al distinguir la fe de Adán en el pacto de obras y su fe en el pacto de gracia.⁸² Para estar seguros, había similitudes, pero también había diferencias importantes. Según John Ball, la fe de Adán en ambos pactos era teocéntrica. En ambos contextos su fe es evidente por el amor que tenía por Dios, “porque si la fe abunda, el amor abunda”.⁸³ No obstante, el fundamento para la fe en cada contexto respectivo es diferente. La rectitud de naturaleza presupone cierto tipo de fe basada en amor mutuo entre el Creador y la criatura. Sin embargo, después de la caída la fe se basa en la promesa hecha en Cristo porque el hombre, en sí mismo, cae en el juicio de Dios. De ahí se sigue que la fe en el pacto de obras es natural, pero la fe en el pacto

de obras es sobrenatural.⁸⁴ Finalmente, Ball señala que la fe en el pacto de obras era mutable y de esta manera, también lo era la santidad de Adán, pero la fe en el pacto de gracia “es eterna e inmutable, porque viene de un origen eterno e inmutable, el Espíritu de Gracia”.⁸⁵ Burgess considera no solo si Adán tenía fe, sino también si el arrepentimiento pertenece a su ser hecho a la imagen de Dios. Adán tenía el poder para creer, “mientras que no se implicara una imperfección en el sujeto”.⁸⁶ Después de la caída, Adán necesitaba un poder más grande para creer en Cristo, lo cual algunos divinos llamaban fe “sobrenatural”, en lugar de “fe natural”.⁸⁷ En cuanto al arrepentimiento, Burgess razona que no puede ser de la imagen de Dios porque “denota una imperfección en el sujeto... aun así, puesto que fluye de una naturaleza regenerada, es la imagen de Dios de una forma reducida”.⁸⁸

Adicionalmente, Thomas Goodwin señala que algunos divinos consideraban la fe de Adán en el huerto como sobrenatural, sin embargo, él opta por la posición de que la fe de Adán era solo natural. Que Adán pudiera conversar con Dios por fe era su deber natural. De esta manera, puesto que era santo y puro, Adán creía la palabra de Dios; asentía su veracidad naturalmente y su razón

santificada lo capacitaba para comprender las palabras de Dios, lo cual (nuevamente) era su deber natural.⁸⁹

Consiguientemente, Goodwin distingue entre la fe natural de Adán y la fe sobrenatural requerida de los que están en el pacto de gracia. En primer lugar, puesto que el pacto de Adán era natural (*foedus naturae*), porque su justificación, recompensa, la imagen de Dios en él eran todos naturales, según los términos del pacto, “sería extraño que el principio de fe en él...fuera sobrenatural”.⁹⁰ El entendimiento de Goodwin de la recompensa de Adán influencia su próximo punto, que una fe sobrenatural hubiera sido superficial para Adán. A Adán no se le dio la promesa del Cielo o la visión de Dios allá y por lo tanto una fe sobrenatural era innecesaria. La fe sobrenatural prepara a los elegidos de Dios para el cielo, pero Adán no tuvo tal “preparación” puesto que la recompensa prometida era solo una vida continua en el huerto.⁹¹ Consecuentemente, una fe sobrenatural hubiera hecho a Adán miserable, pues hubiera deseado estar en el cielo con Dios sin poseer la promesa del cielo.⁹² La distinción de Goodwin entre la fe natural y la fe sobrenatural y su premisa de que el cielo pertenece solo a aquellos con una fe sobrenatural plantea la pregunta sobre en qué se hubiera basado la recompensa de Adán si hubiera continuado obedeciendo en el

huerto. Sobre esta pregunta en particular los divinos reformados sostuvieron perspectivas variadas.

Lea recompensa de Adán: ¿el Cielo o la tierra?

Uno de los debates intrareformados más intrigantes durante el siglo diecisiete tenía referencia a la naturaleza de la recompensa de Adán: ¿Era estar en el Cielo o una vida continua en el huerto? William Bridge habla brevemente de la pregunta argumentando que cuando Dios entró en pacto con Adán y por lo tanto con su posteridad, “prometió vida eterna en el Cielo; no solo vida eterna en este Mundo, como algunos dicen”.⁹³ Francis Turretin plantea la pregunta “si Adán tenía la promesa de la vida eterna y celestial para que (al terminar el curso de su obediencia) fuera llevado al cielo”.⁹⁴ Turretin responde afirmativamente. El sistemático reformado William Bucanus (m. 1603), de manera similar sostiene que si Adán no hubiera pecado, hubiera sido “llevado al Cielo, en efecto sin muerte...pero no sin algún cambio”.⁹⁵

En la Europa continental, los teólogos reformados en el siglo dieciséis y diecisiete favorecían generalmente la perspectiva de que la recompensa de Adán por la obediencia hubiera sido el cielo.⁹⁶ Sin embargo, en Bretaña les faltaba unanimidad y un buen número

prefería permanecer agnóstico a la pregunta. Peter Bulkeley (1583–1659) señaló que se promete “vida” tanto en el pacto de obras como en el pacto de gracia. Sin embargo, advierte que “ya sea que la misma vida sea prometida en ambos o ya sea que...la vida aquí en la tierra, sea prometida en el uno y la vida celestial en el otro, como algunos piensan, o ya sea que la vida celestial y la gloria sea prometida en ambos, como otros piensan, no lo determinaré, no habiendo suficiente material”.⁹⁷ John Ball promueve una opinión similar: “Decir que Dios hubiera trasladado a [Adán] al estado de gloria en el Cielo, está más allá de lo que cualquier base justificaría”.⁹⁸

Además, la posición extrema de los socinianos, que sostenían que la relación entre Dios y Adán no era espiritual, algunos de los teólogos salmuranos sostuvieron una perspectiva a la que Turretin se opone, es decir, que Adán hubiera continuado viviendo en el huerto sin la promesa del cielo si no hubiera pecado. Por ejemplo, Moïse Amyraut (1596–1664), sostuvo esta posición.⁹⁹ Uniéndose a Amyraut estaban Thomas Goodwin, William Gouge y Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646).¹⁰⁰ Burroughs menciona que la vida continua en Edén era lo único prometido a Adán; “no leemos de Dios prometiendo a Adán la vida en el cielo si obedecía”.¹⁰¹

Goodwin en particular da una defensa rigurosa de su posición con base cristológica. Todo lo que se prometió a Adán era vida en el huerto “y no su traslado, al final, a una vida Espiritual en el cielo”.¹⁰² Goodwin da varias razones por las cuales la recompensa de Adán sería solo la vida continua en la tierra. En primer lugar, solo Cristo es el “hombre celestial” (1 Co. 15:47), mientras que Adán es el “hombre terrenal”. Cristo es el primero y el único autor de la vida celestial. Adán, como hombre terrenal, tenía una felicidad que no podía ser mayor. Pablo, de acuerdo con Goodwin, basa nuestra herencia no en los méritos de la muerte de Cristo, sino en que Cristo es el Señor del cielo. Adán era un hombre de la tierra, nunca hubiera podido llegar al cielo (Jn. 3:13).¹⁰³ Los derechos de un cristiano para ir al cielo están basados en Cristo, que es el único que ha bajado del cielo. De esta manera, Cristo asegura bendiciones escatológicas para Su pueblo que Adán nunca hubiera podido poseer (es decir, según el pacto de obras). En segundo lugar, Edén era un tipo del paraíso arriba (el Cielo); El Sábado de Adán era un tipo del cielo, así como Adán era un tipo de Cristo. Por lo tanto, “él no entraría en el paraíso celestial, excepto por este segundo Adán, Cristo, del cual era el paraíso”.¹⁰⁴ En tercer lugar, la ley moral, la ley de la naturaleza, no menciona de “ir al cielo”. Más bien, la ley solo habla

de vivir: “haz esto y vivirás”.¹⁰⁵ Según Goodwin, esa es la razón por la cual el cielo es mencionado tan escasamente en el Antiguo Testamento. En este punto Goodwin hace una distinción importante entre “tesoros en el Cielo” y la “vida eterna”. “Ese derecho a los tesoros en el cielo vienen de seguir a Cristo; pero una vida eterna, es decir, vivir para siempre en el favor de Dios, es prometida al guardar los mandamientos y aquí se habla de esta vida como algo diferente al cielo”.¹⁰⁶ En cuarto lugar, la ley de la naturaleza hacia todas las criaturas que obedecen la ley continuamente les da perfectamente no la obtención de “un estado mayor al del que fueron creados”, sino más bien una continuidad en ese estado de creación y disfrute de comunión y placer con Dios.¹⁰⁷ Por lo tanto, por último, Goodwin plantea que el pacto de obras solo podría ser confirmado en la condición en la cual fue creado, en lugar de recompensarlo con vida celestial por estas razones:

1. No conozco promesa alguna sobre eso, que después de tal periodo de tiempo y mientras hubiera obediencia, permanecería perpetuamente. Sin tal promesa, no tenemos una justificación para pensar o juzgar sobre eso.

2. Puesto que una criatura es falible, la obediencia de esa criatura nunca hubiera obtenido infalibilidad; pues eso debe ser de gracia. Solo el Dios-hombre pudo obtener tal estado.¹⁰⁸

Consiguientemente, la recompensa de Adán, si hubiera permanecido, era una vida bienaventurada en Edén donde podría haber disfrutado comunión con Dios según los términos perpetuos del pacto de obras. Pero sin duda no el cielo, “lo cual no es *ex debito*, no es debido a la naturaleza bajo el pacto de obras”.¹⁰⁹ Más bien, la recompensa del cielo viene a través de Jesucristo (Ro. 6:23) y es el “fruto de la elección exclusivamente”.¹¹⁰ Ya sea que los argumentos de Goodwin sean persuasivos o no, el peso evidente de su exposición se enfoca en la superioridad del segundo Adán, por encima el primer Adán. Cristo podía ganarse la vida celestial con base en la dignidad y la obra de Su persona, mientras que Adán, como una simple criatura, solo podía continuar en el estado en el que Dios lo puso, lo cual, no obstante, era una recompensa superior a lo que merecía.

La Declaración de Saboya difiere de la Confesión de Fe de Westminster en el lenguaje utilizado para describir la recompensa de Adán en el contexto de la condescendencia infinita de Dios. La

Declaración de Saboya habla de Adán obteniendo “la recompensa de vida” (7.2; cf. CFW, 7.2). La importancia de este cambio no debe exagerarse, pero no hay duda de que Thomas Goodwin y William Bridge interpretarían “recompensa de vida” de manera diferente. En este caso, “vida” podría interpretarse como vida continua en Edén o vida en el cielo.

Gracia y mérito

Dados los elementos consecuentes en el pacto de obras y la manera en la que Dios trató con Adán, la pregunta sobre si el pacto de obras era un pacto de gracia surge naturalmente. El concepto del mérito se relaciona con esa pregunta. Sin duda Rowland Ward está en lo correcto al señalar que la mayoría de los teólogos reformados del siglo diecisiete entendieron la gracia en un sentido general más que simplemente como algo equiparado con el favor redentor.¹¹¹ Anthony Burgess argumenta que Adán necesitaba ayuda de Dios para obedecer la ley y luego señala: “Algunos divinos eruditos, como [David] Pareus... niegan que la santidad de Adán o la ayuda que Dios dio a Adán tenía que llamarse gracia”.¹¹² Pareus creía que la gracia solo venía de Cristo a los pecadores. Burgess huye del debate, pero insiste en que Adán no podía perseverar “sin ayuda de Dios”.¹¹³ Francis Roberts contiene que la gracia en las Escrituras “tiene múltiples acepciones”.¹¹⁴ Principalmente, gracia se refiere al favor libre de Dios para Sus criaturas y las bendiciones que Él les da. En el pacto de obras, Adán recibió la gracia de la benevolencia; en el pacto de gracia, recibió la gracia de la misericordia. El pacto de obras era de gracia; el pacto de gracia era doblemente de gracia.¹¹⁵

Consecuentemente, en su mayoría la gracia estaba operando en ambos pactos, pero en términos de su operación cada una era diferente.

Anthony Burgess reconcilia que, aunque Adán estaba en un pacto de obras no “podía ganarse la felicidad que Dios derramaría sobre él”.¹¹⁶ La gracia de Dios para con el hombre es “un bien infinito y todo lo que nosotros hacemos es finito”.¹¹⁷ Además, la obediencia de Adán no fue sin la ayuda de Dios. William Ames (1576–1633) señala que Adán persistió en el huerto por gracia y la “gracia no fue retirada de él antes de que pecara”.¹¹⁸ Como se argumentó anteriormente, Francis Roberts sostiene que la entrada de Dios en pacto de obras con Adán fue un “acto de gracia y favor divinos, no de deuda”.¹¹⁹ Dios pudo haber tratado solo en términos de “mandato”, requiriendo deber de parte de Adán sin una recompensa. Sin embargo, Su condescendencia y entrada al pacto con él era “pura gracia”, según Roberts. En conexión con esto, insiste que Adán no podía ganar ninguna recompensa. Incluso si Adán hubiera producido una obediencia perfecta, aún hubiera “sido un sirviente sin mérito, no habiendo hecho nada, sino lo que era su deber”.¹²⁰ En efecto, Roberts sugiere que si los tratos de Dios con Adán en el pacto de obras eran un “acto de la gracia divina”, entonces el pacto

de gracia de Dios fue un acto de “gracia sobreabundante y trascendente”.¹²¹ John Ball también defiende la perspectiva de que la gracia de Dios era operativa en el pacto de obras: “Fue de gracia que le plació hacer esa promesa”.¹²² De esta manera, Adán no pudo haber ganado la recompensa de Dios prometida para él por su obediencia fiel.¹²³ Hablando del pacto de vida, el teólogo escocés Hugh Binning (1627–1653) subraya el principio de “haz esto y vivirás”. Sin embargo, inmediatamente después de afirmar el principio de obras, afirma que hubieron “algunas manifestaciones de la gracia gloriosa y condescendencia libre de Dios; pues no fue menos gracia libre y favor inmerecido, prometer vida a su obediencia, que prometer ahora vida a nuestra Fe”.¹²⁴ Binning añade que si Adán no hubiera pecado y Dios hubiera continuado ese pacto con la raza humana, aún hubiera sido de gracia libre y los fieles hubieran sido “salvos por gracia” y hubieran tenido razones para gloriarse, pero no delante de Dios.¹²⁵

William Gouge también conecta la promesa de Dios y la recompensa a Su disposición de gracia hacia Adán. En efecto, “la realización de la condición no podría ganar tal recompensa como la que fue prometida”.¹²⁶ Tanto en el pacto de obras como en el pacto de gracia, según Patrick Gillespie, la causa motivadora fue “solo

Gracia”; en efecto, Gillespie argumenta que aunque el pacto de gracia deriva su nombre por eminencia, el pacto de obras era “un Pacto de Gracia”.¹²⁷ En primer lugar, la gracia de Dios y nada en el hombre, inició el pacto; en segundo lugar, la gracia de Dios invistió a Adán “con todos los hábitos de Gracia en perfección”; y en tercer lugar, la promesa de una recompensa a su obediencia fue de gracia, “pues no había mérito en la obediencia de Adán”.¹²⁸ George Swinnock (c. 1627–1673) también opina que el pacto de obras “en algunos aspectos era un pacto de gracia” porque la recompensa prometida a Adán por obediencia perfecta no era algo que Dios le debía.¹²⁹ Al igual que Gouge, Gillespie y Swinnock, Samuel Rutherford argumenta que Dios “nunca quiso hacer un Pacto, incluso uno de obras, sin algunos actos y manifestaciones de gracia”.¹³⁰ John Owen hace afirmaciones similares. Refiriéndose al pacto de obras en general, insiste en que hay una “gracia infinita en cada pacto, en la medida en la que se ha establecido en las promesas”.¹³¹ En otra parte, hablando explícitamente del pacto de obras, señala que la recompensa por la obediencia, la cual era la vida eterna con Dios, “en justicia estricta excedió el valor de lo que la obediencia requería y de esta manera fue un efecto sobreañadido de bondad y gracia”.¹³² Thomas Manton (1620-1677) resume estos

asuntos señalado en primer lugar, que la gracia de Dios lo llevó a establecer el pacto de obras. Pero, más allá de eso, la gracia de Dios aceptó la obediencia de Adán; en efecto, aunque el “último pacto tuvo el honor por medio de eminencia de ser diseñado como pacto de gracia, el primero también lo fue...Fue la gracia la que invistió con justicia original, lo capacitó y lo equipó para guardar ese pacto...La gracia involucró la recompensa, no había más mérito en la obediencia de Adán que en la de nosotros”.¹³³

Sin embargo, la Confesión de Fe de Westminster, habla de “condescendencia voluntaria” y no de “gracia” para caracterizar los pactos que Dios hace con el hombre. Deben señalarse dos cosas. En primer lugar, para la mayoría de los divinos un pacto es de gracia por definición. En segundo lugar, la frase “condescendencia voluntaria” claramente tiene en perspectiva la gracia de Dios. William Bridge une ambos conceptos. Al comparar el nuevo pacto con el pacto hecho con Adán, Bridge afirma que “por el amor libre y la gracia, [a Dios] le plació condescender para hacer un pacto con el hombre”.¹³⁴ De manera similar, al describir el pacto de obras, Thomas Blake habla de la “condescendencia de gracia” de Dios.¹³⁵ Francis Roberts plantea que todos los pactos de Dios con Sus criaturas “son condescendencias gratuitas con sus Criaturas. El

Pacto de Obras incluso en inocencia era simplemente Gratuito”.¹³⁶

Al condescender para hacer pacto con Adán, Dios trató con él en gracia, de tal manera que Patrick Gillespie pudo decir, como se señaló, que el pacto de obras era también un pacto de gracia.¹³⁷

Richard Muller ha sugerido que el lenguaje “condescendencia voluntaria” no solo deja fuera el mérito humano, sino que la “presencia de la gracia divina antes de la caída era la suposición de la mayoría de los pensadores reformados de esa era”.¹³⁸ La evidencia citada anteriormente sostiene la afirmación de Muller.

La Caída

A pesar de cualquier gracia que Adán recibió de Dios, no recibió la gracia de la perseverancia en el pacto de obras. Samuel Rutherford reconoce que Adán en efecto fue predestinado para la vida eterna, pero no fue “predestinado para una ley de gloria [es decir, una gloria obtenida por medio de guardar la ley], ni para influenciar a Dios con el fin de que lo sostuviera en perseverar [en su estado de justicia original]”.¹³⁹ Más bien, Adán fue predestinado no como persona pública, sino como individuo, elegido en Jesucristo. Sin embargo, su caída fue como persona pública y así incluyó a sus descendientes en su pecado y sus consecuencias (CFW, 6.2-3).¹⁴⁰ Los divinos de Westminster estuvieron de acuerdo en que Adán pudo no haber pecado (*posse non peccare*), pero no infaliblemente o inmutablemente (*non posse peccare*); en el huerto él no estaba “confirmando en un estado de bondad, como los ángeles elegidos y los hombres lo son”, aunque sin embargo, fue elegido en el pacto de gracia.¹⁴¹ Si bien reconocían que el pacto de obras era de gracia, los divinos sostenían que no contenía la gracia de la perseverancia que pertenece al pacto de gracia. Una pregunta que ocupaba la mente de los teólogos reformados era el papel de Dios en la caída de

Adán. En el capítulo sobre el decreto eterno de Dios, la Confesión de Fe de Westminster afirma que Dios ordena todo lo que ha de suceder, sin embargo, Él no es el autor del pecado, “ni hace violencia a la voluntad de las criaturas, ni es la libertad o contingencia de causas secundarias quitadas, sino más bien establecidas”. (CFW, 3.1). Una aclaración más profunda está en el capítulo 5 sobre la providencia de Dios. Mientras que reconoce que la providencia de Dios extiende la providencia a la caída, incluyendo el pecado de los ángeles y los hombres “y no por un simple permiso”, sin embargo, la Confesión afirma que el pecado procede solo de la criatura y no de Dios, “siendo muy santo y justo, ni es, ni puede ser, el autor o aprobador del pecado” (CFW, 5.4).

Los teólogos reformados proporcionaron diferentes maneras de intentar entender por qué un Dios soberano no puede ser culpado por la caída del hombre. Robert Harris (1581-1658) puso la culpa directamente en Adán: “Aquí no debemos culpar a ningún otro, sino a él, por el mal que le sobrevino: Pues el diablo no pudo obligarlo a pecar, mucho menos lo hizo Dios de ninguna manera: fue la obra del mismo hombre”.¹⁴² Sin embargo, Patrick Gillespie, encontró necesario intentar reconciliar la soberanía de Dios y el pecado de Adán. Reconoce que el pecado de Adán sucedió en la

providencia de Dios; negar eso sería “injurioso contra la Sabiduría Infinita [de Dios]”.¹⁴³ Aunque no había necesidad de que Adán pecara, había “algún tipo de necesidad pura, de que esto sucediera” conectado al decreto de Dios.¹⁴⁴ La voluntad de Adán también fue libre puesto que la necesidad no se opone a la libertad. Añade que la necesidad pura de Dios no era (1) tosca, despojada de las facultades naturales del hombre; (2) natural, como el sol da la luz; o (3) obligatoria, “tal como un hombre está atado de pies y manos”.¹⁴⁵ Más bien, la necesidad de Dios era de determinación, “como se insinúa dulce y continuamente en el seno del poder electivo, sin la menor imposición u obligación de la luz de la mente y su indiferencia”.¹⁴⁶ Además, esta necesidad no obligó la voluntad de Adán a mociones u acciones involuntarias que no “fueran espontáneas, ni que la llevaran a escoger cualquiera de los opuestos que por naturaleza no abraza. Esta necesidad de determinación divina tampoco hace que Dios sea la causa moral de la falta de obediencia de Adán, sino solo la causa física”.¹⁴⁷

Antes de Gillespie, William Ames distinguió entre las causas principales y adyuvantes (es decir, asistentes). El hombre fue la causa principal, pues, en el ejercicio de su voluntad libre, comió del árbol prohibido. Las causas adyuvantes fueron el diablo y la esposa

de Adán, Eva. Sin embargo, el diablo no fue la causa persuasiva o directa al procurar el pecado de Adán. Persuadió y aconsejó, pero no forzó a Adán y a Eva a pecar . En conexión con la tentación del diablo, “estaba unida la tentación de Dios, por medio de la cual ordenaba ese asunto...pero en esta tentación de Dios no había Mal o tendencia al Mal”.¹⁴⁸ Estos diferentes comentarios ayudan a explicar las palabras de la Confesión de Fe de Westminster 5.2, que hablan de Dios como la causa primordial de todas las cosas, “por la misma providencia, Él los ordena que sucedan, en acuerdo a la naturaleza de segundas causas, sea necesaria, libre o de contingencia”.

¿Cuáles fueron las consecuencias del pecado de Adán? William Ames habla de las consecuencias del pecado, es decir, la culpa y la inmundicia. El castigo tiene una conexión directa con la culpa, lo cual es culpabilidad o reproche por haber pecado. La inmundicia tiene referencia a la contaminación o corrupción espiritual, “por medio de la cual el pecador es destituido de toda hermosura”.¹⁴⁹ Robert Harris hace observaciones similares sobre el estado de Adán después de que pecara, afirmando que Adán no cambió en su esencia. Con eso se refiere a que Adán era substancialmente el mismo hombre antes y después de su cambio.

Lo que cambió fue su relación con Dios. Para ser alguien que fue hecho en la imagen de Dios, quedó “muy cambiado y alterado”.¹⁵⁰ La obra de William Bridge, *The Sinfulness of Sinne* [La pecaminosidad del pecado], proporciona un comentario breve y preciso sobre el capítulo 6 de la Confesión de Fe de Westminster, que subraya el cambio que tomó lugar en el hombre después de la caída.¹⁵¹ Pero entre los divinos de Westminster, la obra de William Strong sobre los pactos pudiera ser la declaración más precisa sobre las consecuencias del pecado de Adán.

Strong, partiendo de la distinción de William Ames entre la culpa y la inmundicia, analiza los efectos del pecado en el alma y subraya el gran estado en el que Adán cayó. Así como el alma recibe las bendiciones más grandes, también recibe la maldición más grande. Si el alma está maldita, todas las bendiciones se vuelven maldiciones.¹⁵² Mientras que el alma de Adán en inocencia producía pensamientos dirigidos a Dios, que era el bien principal, su alma pecaminosa no tiene lugar para Dios en sus pensamientos; su alma perdió el interés en Dios. El pecado rompe todas las relaciones entre Dios y el hombre, de tal manera que el hombre ya no es hijo de Dios, sino hijo del diablo.¹⁵³ La imagen de Dios es “totalmente desfigurada” y una nueva imagen es grabada en el hombre (ver

CFW, 6.2, 4). En efecto, Strong incluso sugiere que, aunque los divinos hablan de fragmentos de la imagen de Dios que quedan en el hombre pecaminoso, estos fragmentos se derivan de la gracia. De esta manera, Strong no solo habla de la luz sobrenatural de Cristo para los elegidos, sino de una luz que “incluso toda la raza humana tiene de Cristo por virtud del segundo pacto”.¹⁵⁴ Sin la gracia del segundo pacto, el alma es “completamente servil..., ha perdido toda comunión y compañerismo con Dios..., está en enemistad contra Dios... y es enemiga de todos los caminos que pudieran traerla de regreso a Dios nuevamente”.¹⁵⁵ La maldición también hace al alma culpable y por imputación el mundo se vuelve culpable delante de Dios (Ro. 3:19).¹⁵⁶

Adán como cabeza federal

La doctrina de la imputación del pecado de Adán ayuda a explicar la presentación de los dos pactos en los Estándares de Westminster. En efecto, la doctrina del pacto de obras fue defendida apelando a los paralelos entre los dos Adanes en Romanos 5.¹⁵⁷ En pocas palabras, el federalismo (del latín, *foedus*, “pacto”) es la idea que, por virtud del pacto de obras, el pecado y la muerte entraron en el mundo a través de Adán y pasaron a todos los hombres. En las palabras de John Owen: “Todos los hombres se volvieron responsables y aborrecibles por él, como castigo del pecado”.¹⁵⁸ Añade que todos los hombres, sin excepción, “no eran existentes en sus personas en ese momento; pero fueron hechos sujetos a muerte en la primera entrada del pecado, o expuestos al castigo”.¹⁵⁹ Por constitución divina y su “existencia federal” en Adán, se “volvieron aborrecibles en sus propias personas en la sentencia de su primera existencia natural, habiendo nacido como hijos de ira”.¹⁶⁰ Lo que es imputado a toda la humanidad es específicamente la culpa del pecado de Adán. De esta manera, la Confesión de Fe de Westminster 6.3: “Siendo ellos [Adán y Eva] el tronco de la raza humana, la culpa de este pecado les fue imputada, y la misma

muerte en el pecado y la naturaleza corrompida se transmitieron a la posteridad que desciende de ellos según la generación ordinaria". Edmund Calamy (1600–1666) se une a Owen conectando los términos de Romanos 5 con el pacto de obras. Calamy sostiene que Adán recibió un "Pacto tanto para sí mismo como para toda su posteridad...Al romper ese Pacto no solo trajo culpa sobre sí mismo, sino sobre toda su posteridad con él" (Ro. 5:12).¹⁶¹ Por causa del pecado de Adán, todos los hombres están contaminados y son culpables delante de Dios "y expuestos a todas las maldiciones y penalidades debidas a ellos por la ruptura de ese Pacto".¹⁶² Anthony Burgess también aboga por el pacto de obras basado en la culpa del pecado de Adán siendo imputada a su posteridad. Esto solo podría pasar por medio de un pacto y no de propagación natural, de otra manera Adán no sería para nosotros "más que nuestros padres... lo cual es contrario al Apóstol (Ro. 5), que aún acusa de todo a un hombre".¹⁶³ En última instancia, la posición de Adán como cabeza federal o representante del pacto de la humanidad en el pacto de obras encuentra su argumento exegético más convincente en Romanos 5.¹⁶⁴

Conclusión

Al describir el lugar del pacto de obras en la teología del siglo diecisiete, Carl Trueman creía que “asumir que su uso en la ortodoxia reformada...es el resultado de eiségesis dogmática procustea o de textos fuera de contexto descarados o de una imposición brutal de una doctrina legalista o comercial de Dios sobre la creación, sería equivocado”.¹⁶⁵ Si este capítulo ha tenido éxito en resumir como los divinos de Westminster y algunos de sus predecesores y sucesores inmediatos pensaron sobre el pacto de obras, entonces la opinión de Trueman es sin duda correcta.

Sea como fuere que haya surgido el término, la doctrina del pacto de obras se volvió común en la ortodoxia reformada a mediados del siglo diecisiete, logrando un estatus confesional en la Confesión de Fe de Westminster. La doctrina subraya un número de aspectos importantes de la teología reformada: el aspecto relacional de teología y el uso del concepto del pacto para articular las relaciones de Dios con Sus criaturas; la idea de que las doctrinas bíblicamente autoritarias pueden ser deducidas como consecuencia buena y necesaria de las Escrituras; las implicaciones de la creación del hombre a la imagen de Dios; la gracia y bondad de Dios en el

pacto con Adán y Su ofrecimiento de “vida”, lo que sea que “vida” pueda significar; la relación federal entre Adán y su dependencia; y la necesidad de otro Adán para “hacer bien” lo que el primer Adán “hizo mal”. El segundo Adán, desde luego, el Señor Jesucristo, que es la respuesta al fracaso del primer Adán en el pacto de obras y el mediador del pacto de gracia.

¹ Ver Willem J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius* (1603–1699) (Leiden: E. J. Brill), 254–257. Enumera los siguientes términos: *foedus naturae* (pacto de la naturaleza); *foedus naturale* (pacto natural); *foedus creationis* (pacto de la creación); *foedus legale* (pacto de la ley); *amicitia cum Deo* (amistad con Dios); *foedus operum* (pacto de obras). Considere que en este capítulo Thomas Goodwin favorece el término *jus creationis* (la ley de la creación).

² Un ensayo corto particularmente bueno que observa diferentes asuntos conectados con el pacto de obras en el siglo diecisiete que puede encontrarse en la obra de Richard Muller, “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel,” en *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 175–189.

³ Ver por ejemplo, Robert Letham, “The Foedus Operum: Some Factors Accounting for Its Development,” *Sixteenth Century Journal* 14 (1983): 457–468; David A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought* (Oxford: Clarendon, 1990).

⁴ Ver el argumento de Peter Lillback en *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), 276–304.

⁵ Para el uso explícito de Fenner de *foedus operum*, ver *Sacra theologia, sive, Veritas quae est secundum pietatem* (1585), 88. Michael McGiffert reconoce la importancia de Fenner en el desarrollo de esta doctrina en “From Moses to Adam: The Making of the

Covenant of Works,” *The Sixteenth Century Journal* 19, no. 2 (Verano de 1988): 131–155.

⁶ La doctrina del pacto de obras ha recibido la crítica de una cantidad de teólogos famosos. En respuesta a estas críticas, ver Cornelis P. Venema, “Recent Criticisms of the Covenant of Works in the Westminster Confession of Faith,” *Mid-America Journal of Theology* 9 (Otoño de 1993): 165–198.

⁷ Sobre este tema, ver C. J. William’s essay, “Good and Necessary Consequences in the Westminster Confession,” en *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne Spear*, ed. Anthony T. Selvaggio (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007), 171–190; Ryan M. McGraw, *By Good and Necessary Consequence* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012).

⁸ El ensayo de Richard Muller: ‘Either Expressely Set Down...or by Good and Necessary Consequenece’: Exegesis and Formulation in the Annotations and the Confession,” aborda la sofisticación exegetica deserts del pacto de obras en los escritos de los divinos ingleses del siglo diecisiete. Richard Muller y Rowland S. Ward, eds., *Scripture and Worship: Biblical Interpretation and the Directory for Public Worship* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007), 59–82.

⁹ John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace...* (Londres, 1645), 6.

¹⁰ Ball, *The Covenant of Grace*, 7. On p. 9, Ball señala que “no leemos en las Escrituras, el pacto de obras...Lo más cercano que encontramos es Ro. 3:27 la ley de las obras opuesta a la ley de la fe; lo cual sostiene tanto del pacto de obras como del pacto de gracia”.

¹¹ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis: or, A Vindication of the Morall Law and the Covenants, From the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially Antinomians* (Londres, 1646), 119.

¹² Burgess, *Vindiciae Legis*, 120.

¹³ John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 23:60.

¹⁴ Francis Roberts, *The Myserie and Marrow of the Bible: viz. God’s Covenants with Man...* (Londres, 1657), 19.

¹⁵ En cambio, la Confesión Bautista de Londres (1689) dice: “Está expresamente expuesto o necesariamente contenido en las Sagradas Escrituras”. Este cambio ciertamente refleja las diferencias hermenéuticas entre los teólogos presbiterianos y los teólogos

bautistas y en parte explica por qué no estuvieron de acuerdo en si el paidobautismo estaba justificado en el nuevo pacto.

- ¹⁶ James Ussher, *A Body of Divinitie* (Londres, 1645), 123
- ¹⁷ Thomas Blake, *Vindiciae Foederis, or, A Treatise of the Covenant of God Entered with Man-Kinde...* (Londres, 1658), 11.
- ¹⁸ George Walker, *The Manifold Wisedome of God* (Londres, 1640), 39.
- ¹⁹ Obadiah Sedgwick, *The Bowels of Tender Mercy Sealed in the Everlasting Covenant...* (Londres, 1661), 2.
- ²⁰ William Bridge, *Christ and the Covenant* (Londres, 1667), 57–58.
- ²¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:81.
- ²² Patrick Gillespie, *The Ark of the Testament Opened* (Londres, 1661), 49–51.
- ²³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:82. Ver también Owen, *Works*, 6:470; 10:210; 19:77–82; 23:55.
- ²⁴ Owen, *Exposition of Psalm CXXX*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 6:470–71.
- ²⁵ Edward Leigh, *A Treatise of the Divine Promises* (Londres, 1633), 63.
- ²⁶ William Gouge, *A Learned and Very Useful Commentary on the Whole Epistle to the Hebrews Wherein Every Word and Particle in the Original Is Explained* (Londres, 1655), 251.
- ²⁷ Robert Harris (1581–1658), un miembro de la Asamblea de Westminster, usa el mismo tipo de distinciones para describir el pacto de obras. *A Brief Discourse of Mans Estate in the First and Second Adam* (Londres, 1653), 2–3.
- ²⁸ Gouge, *Epistle to the Hebrews*, 251.
- ²⁹ Robert Rollock, *A Treatise of Gods Effectual Calling* (Londres, 1603), 6–7.
- ³⁰ Rollock, *A Treatise of Gods Effectual Calling*, 6–7.
- ³¹ Ball, *The Covenant of Grace*, 10.
- ³² Roberts, *God's Covenants*, 20. Considere también los comentarios de John Plaifere de que la “ley natural o moral, escrita en el corazón del hombre, comprende todas las obras que [Adán] había de hacer”. Appello *Evangelium for the True Doctrine of the*

Divine Predestination, Concorded with the Orthodox Doctrine of Gods Free-Grace, and Mans Free-Will (Londres, 1638), 80.

³³ John Lightfoot, *Miscellanies Christian and Judiciall* (Londres, 1629), 182–183.

³⁴ Thomas Goodwin, *Of the Creatures, and the Condition of their State by Creation*, en *The Works of Thomas Goodwin* (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 7:23.

³⁵ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:25.

³⁶ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:25.

³⁷ Las palabras en itálicas no se encuentran en la Confesión de Fe de Westminster, 19.1. La Confesión Bautista de Londres remueve las palabras “como un pacto de obras”.

³⁸ Ball, *The Covenant of Grace*, 11.

³⁹ Ver también Catecismo Mayor de Westminster, P. 17.

⁴⁰ John Maynard, *The Beauty and Order of the Creation* (Londres, 1668), 132.

⁴¹ Maynard, *The Beauty and Order of the Creation*, 190.

⁴² Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:44.

⁴³ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:46.

⁴⁴ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:46–47.

⁴⁵ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:47.

⁴⁶ Van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, 259–260.

⁴⁷ Roberts, *God's Covenants*, 20.

⁴⁸ Rowland Ward, *God and Adam: Reformed Theology and The Creation Covenant* (Wantirna, Australia: New Melbourne Press, 2003), 102. Estoy especialmente agradecido por algunas de las referencias de las que Dr. Ward me hizo consciente en su libro.

⁴⁹ Bridge, *Christ and the Covenant*, 58.

⁵⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:60.

⁵¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:60.

⁵² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:61.

⁵³ Ussher, *Body of Divinitie*, 125.

⁵⁴ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 64.

- ⁵⁵ William Strong, *A Discourse of the Two Covenants: wherein the Nature, Differences, and Effects of the Covenant of Works and of Grace Are Distinctly, Rationally, Spiritually, and Practically Discussed: Together with a Considerable Quantity of Practical Cases Dependent Thereon* (Londres: J. M. for Francis Tyton and Thomas Parkhurst, 1678), 1.
- ⁵⁶ Ward, *God and Adam*, 114.
- ⁵⁷ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 8.5.3–14.
- ⁵⁸ Turretin, *Institutes*, 8.5.4.
- ⁵⁹ Burgess, *Vindiciae Legis*, 136.
- ⁶⁰ Roberts, *God's Covenants*, 34–35.
- ⁶¹ Otros teólogos tales como Juan Calvino y Herman Witsius (1636–1708), sostuvieron que el Árbol de la Vida representaba al Hijo de Dios, pero no como Cristo como el Dios-hombre. Ver J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 124–128.
- ⁶² Burgess, *Vindiciae Legis*, 102. cf. Patrick Gillespie, *The Ark of the Testament*, 190–192.
- ⁶³ Burgess, *Vindiciae Legis*, 103.
- ⁶⁴ Burgess, *Vindiciae Legis*, 103.
- ⁶⁵ Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 4.
- ⁶⁶ Burgess, *Vindiciae Legis*, 104.
- ⁶⁷ Burgess, *Vindiciae Legis*, 104.
- ⁶⁸ Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened* (Edimburgo, 1655), 3. Como comisionado escocés invitado por el parlamento, Rutherford no tenía derecho al voto en la Asamblea de Westminster. De todos los divinos escoceses presentes en la asamblea, Rutherford tuvo la asistencia más alta y también habló frecuentemente en el sitio.
- ⁶⁹ Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 4.
- ⁷⁰ Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 4–5.
- ⁷¹ Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 7.
- ⁷² Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 7–8.

- ⁷³ Para una explicación detallada de las maldiciones temporales y de las maldiciones espirituales, ver Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 4–21.
- ⁷⁴ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:24.
- ⁷⁵ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:25.
- ⁷⁶ Bridge, *Christ and the Covenant*, 62.
- ⁷⁷ Burgess, *Vindiciae Legis*, 130.
- ⁷⁸ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:54.
- ⁷⁹ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:55.
- ⁸⁰ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:55.
- ⁸¹ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:55.
- ⁸² Ver Sedgwick, *The Bowels of Tender Mercy*, 10–11.
- ⁸³ Ball, *The Covenant of Grace*, 12.
- ⁸⁴ Ball, *The Covenant of Grace*, 12–13.
- ⁸⁵ Ball, *The Covenant of Grace*, 12–13.
- ⁸⁶ Burgess, *Vindiciae Legis*, 118.
- ⁸⁷ Ver Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:54–60.
- ⁸⁸ Burgess, *Vindiciae Legis*, 118.
- ⁸⁹ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:54–55.
- ⁹⁰ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:56.
- ⁹¹ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:56.
- ⁹² Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:57–58.
- ⁹³ Bridge, *Christ and the Covenant*, 61.
- ⁹⁴ Turretin, *Institutes*, 8.6.1.
- ⁹⁵ William Bucanus, *Body of Divinity*, trad. Robert Hill (Londres, 1659), 127.
- ⁹⁶ Ver Heinrich Heppe y Ernst Bizer, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978), 293–296.
- ⁹⁷ Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant or the Covenant of Grace Opened* (Londres, 1646), 55. Ver también Burgess, *Vindiciae Legis*, 126.
- ⁹⁸ Ball, *The Covenant of Grace*, 10.

- ⁹⁹ Moïse Amyraut, Louis Cappel, y Josué de La Place, *Syntagma Thesium Theologicarum in Academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum* (Saumur: Apud Olivarium de Varennes, in Porticu Captivorum Palatij, sub Vase Aureo, 1664), 214.
- ¹⁰⁰ Sobre Gouge, ver *Epistle to the Hebrews*, 253.
- ¹⁰¹ Jeremiah Burroughs, *Gospel Conversation* (Londres, 1650), 43.
- ¹⁰² Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:49.
- ¹⁰³ Burroughs plantea el mismo argumento, ver *Gospel Conversation*, 43.
- ¹⁰⁴ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:50.
- ¹⁰⁵ Incidentalmente, Turretin usa el argumento de la promesa de la ley: “haz esto y vivirás”, para probar su propia postura. *Institutes*, 8.6.4.
- ¹⁰⁶ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:51.
- ¹⁰⁷ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:51.
- ¹⁰⁸ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:51–52.
- ¹⁰⁹ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:52
- ¹¹⁰ Goodwin, *Of the Creatures*, en *Works*, 7:52.
- ¹¹¹ Ward, *God and Adam*, 116. Considere la conclusión a la que llegó Robert Letham: “Sobre la ausencia de la gracia, Kline simplemente está equivocado. Los documentos de Westminster claramente afirman que la gracia estuvo presente antes de la caída”. *The Westminster Assembly*, 232.
- ¹¹² Burgess, *Vindiciae Legis*, 113. Además de Pareus, Thomas Goodwin se acerca a negar la gracia en el pacto de obras. Para Goodwin, la gracia implica más que dar; implica dar libremente. Viene de la soberanía de la voluntad de Dios. De esta manera, “es más que cierto que todo lo que Adán tenía podría llamarse gracia en ese respecto”. *Exposition of Ephesians 2*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 2:223. Toda la bondad que Dios mostró a Adán, incluyendo su santidad innata, fue un regalo libre. Sin embargo, propiamente hablando, en las Escrituras esto no se llama “gracia”. Más bien, en las Escrituras, la gracia se “opone a todo lo que es deber lo cual Dios usa como una forma de justicia para recompensar a la criatura bajo el pacto de obras”, después de haber perdido su derecho a una unión de amor entre él y Dios, Adán ahora era un traidor y consiguientemente, la gracia de Dios hacia él fue más allá de la naturaleza. La gracia de Dios en el pacto de gracia es tan abundante que la fe y la santidad, en la

mente de Goodwin, no son condiciones—al contrario de la vasta mayoría de sus contemporáneos—sino efectos de la gracia. Goodwin acentúa la naturaleza incondicional del pacto de gracia para que las llamadas condiciones no sean realmente condiciones, sino “los esenciales de la salvación”, lo cual parece ser solo semántica, aunque aún es una manera en la que Goodwin puede resaltar la diferencia entre gracia en el contexto prelapsariano y poslapsariano y la naturaleza de la gracia evangélica. Ver *Exposition of Ephesians 2*, en *Works*, 2:222–24.

¹¹³ Burgess, *Vindiciae Legis*, 113.

¹¹⁴ Roberts, *God's Covenants*, 105.

¹¹⁵ Roberts, *God's Covenants*, 106.

¹¹⁶ Burgess, *Vindiciae Legis*, 125. Patrick Gillespie reconoce que “la justicia tuvo algún lugar en este pacto, pero el mérito ninguno”. *The Ark of the Testament*, 198.

¹¹⁷ Burgess, *Vindiciae Legis*, 126. Añade que todos los ortodoxos reconocen que Dios capacitó a Adán en su obediencia; de esta manera, si Adán fue fortalecido por Dios para hacer el bien “estaba tan lejos de obtener méritos por ello, que en efecto, estaban más obligado para con Dios”. *Vindiciae Legis*, 126.

¹¹⁸ William Ames, *The Marrow of Sacred Divinity* (Londres, 1642), 50.

¹¹⁹ Roberts, *God's Covenants*, 26.

¹²⁰ Roberts, *God's Covenants*, 26

¹²¹ Roberts, *God's Covenants*, 26

¹²² Ball, *The Covenant of Grace*, 7.

¹²³ Ball, *The Covenant of Grace*, 10.

¹²⁴ Hugh Binning, *The Common Principles of Christian Religion* (Edimburgo, 1660), 42.

¹²⁵ Binning, *Common Principles*, 42.

¹²⁶ Gouge, *Epistle to the Hebrews*, 253.

¹²⁷ Gillespie, *Ark of the Testament Opened*, 221.

¹²⁸ Gillespie, *Ark of the Testament Opened*, 221.

¹²⁹ George Swinnock, *The Works of George Swinnock* (Edimburgo: James Nichol, 1868), 4:61.

¹³⁰ Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 22.

¹³¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:68.

¹³² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:337. En la obra de Owen sobre la justificación por fe argumenta de la siguiente manera: “La gracia es la fuente y la causa original de toda nuestra aceptación delante de Dios en el nuevo pacto. R. Así lo era en el antiguo. La creación del hombre en la justicia original fue un efecto de la gracia divina, la benignidad y la bondad; y la recompensa de la vida eterna en el disfrute de Dios fue solo por gracia soberana: Aún así lo que en aquel momento era de obras que no era de gracia;—ya no es así en el presente—”. *Justification by Faith*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:277. Al igual que: “*Atque hoc sapientem eum reddere in obedientia secundum foedus operum Deo rite praestanda, ad felicitatem propriam, et potentiae, sapientiae, bonitatis, gratiae, ac justitiae divinae gloriam, pote erat; haec primi hominis theologia*”. *Theologoumena*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 17:39 (1.4.2).

¹³³ Thomas Manton, *Sermons upon Psalm CXLVI*, en *The Complete Works of Thomas Manton* (Londres: J. Nisbet, 1872), 8:372.

¹³⁴ Bridge, *Christ and the Covenant*, 61. Robert Letham escribe: “En el escolasticismo protestante, muy arraigado para el tiempo de Westminster, *condescensio* era usado para referirse a la adaptación de Dios a la manera humana de conocer con el objetivo de revelarse a Sí mismo. Esto estuvo estrechamente relacionado con *gratia Dei* (la gracia de Dios), la bondad y el favor inmerecido de Dios hacia el hombre y a *gratia communis* (gracia común), su gracia, por la cual, en Su bondad, derrama favor sobre toda la creación en las bendiciones del sostenimiento físico y la influencia moral para el bien. Estos son los sentidos más claros de los términos para la Asamblea, pues veían la gracia como algo completamente compatible con la Ley que no la limitaba ni la contrarrestaba, como en las ideas de finales de la era medieval de la gracia congruente y la gracia digna” (*The Westminster Assembly*, 225–226).

¹³⁵ Blake, *Vindiciae Foederis*, 8. Blake reconoce que los divinos distinguen entre el pacto de obras y de gracia, pero señala que la “fuente y origen de donde ambos salieron es la gracia libre y el favor de Dios. Pues de cualquier forma en la que el primer pacto fuera una condición de la obediencia e involucrara la recompensa de obras, aun así, fue de gracia que Dios hiciera tal promesa de recompensar cualquier obra del hombre.... Si el mérito se entiende en un sentido apropiado, Adán tenía muy poco de ello en su inocencia... Pero una medida más sobreabundante de la gracia es vista

cuando Dios entra en el pacto con el hombre en su condición caída... Por lo tanto, por eminencia tuvo el honor de ser nombrado pacto de gracia". *Vindiciae Foederis*, 9.

¹³⁶ Roberts, *God's Covenants*, 1099.

¹³⁷ Richard Muller señala lo siguiente: "Como ha demostrado Kevan, no solo había un acuerdo considerable entre los teólogos reformados del siglo diecisiete según la identidad de la relación prelapsariana entre Dios y Adán como un pacto, sino que virtualmente todos los teólogos reformados de la era reconocían, aunque en diferentes grados, que no podía haber una relación entre Dios y las criaturas mutables y finitas a parte de la gracia". *After Calvin*, 183.

¹³⁸ Muller y Ward, *Scripture and Worship*, 72, nota 47. Ver también Ernest F. Kevan, *The Grace of Law: A Study of Puritan Theology* (Grand Rapids: Baker, 1976), 112–13.

¹³⁹ Rutherford, *Covenant of Life Opened*, 2.

¹⁴⁰ El capítulo 6 de la Declaración de Saboya dice algo muy diferente a lo que dice la Confesión de Fe de Westminster. El lenguaje de Saboya es mucho más preciso.

¹⁴¹ Gillespie, *The Ark of the Testament Opened*, 206.

¹⁴² Robert Harris, *The Way to True Happinesses Delivered in XXIV Sermons upon the Beatitudes* (Londres, 1632), 1:9.

¹⁴³ Gillespie, *The Ark of the Testament Opened*, 207.

¹⁴⁴ Gillespie, *The Ark of the Testament Opened*, 207.

¹⁴⁵ Gillespie, *The Ark of the Testament Opened*, 208.

¹⁴⁶ Gillespie, *The Ark of the Testament Opened*, 208.

¹⁴⁷ Gillespie, *The Ark of the Testament Opened*, 208.

¹⁴⁸ Ames, *The Marrow of Divinity*, 51–52.

¹⁴⁹ Ames, *The Marrow of Divinity*, 53.

¹⁵⁰ Harris, *A Brief Discourse of Mans Estate*, 8. Ver también Heppe and Bizer, *Reformed Dogmatics*, 339.

¹⁵¹ William Bridge, *The Sinfulness of Sinne* (Londres, 1667), 11.

¹⁵² Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 14.

¹⁵³ Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 14.

¹⁵⁴ Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 16.

¹⁵⁵ Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 16-17.

¹⁵⁶ Strong, *A Discourse of the Two Covenants*, 18.

¹⁵⁷ Ver Muller y Ward, *Scripture and Worship*, 71.

¹⁵⁸ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:323

¹⁵⁹ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:323.

¹⁶⁰ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:323.

¹⁶¹ Edmund Calamy, *Two Solemne Covenants Made between God and Man: viz. The Covenant of Workes, and the Covenant of Grace* (Londres, 1647), 2.

¹⁶² Edmund Calamy, *Two Solemne Covenants*, 2.

¹⁶³ Burgess, *Vindiciae Legis*, 120.

¹⁶⁴ De manera interesante, Robert Letham argumenta que la imputación del pecado de Adán no está en la Confesión de Fe de Westminster, pero está en el Catecismo Mayor de Westminster. Ver *The Westminster Assembly*, 198–206.

¹⁶⁵ Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 71.

Capítulo 15

Los puritanos sobre el pacto de redención



Le plació a Dios, en Su propósito eterno, escoger y ordenar al Señor Jesús, Su único Hijo engendrado, para ser el mediador entre Dios y el hombre; el profeta, el sacerdote y el rey, la cabeza y el salvador de Su iglesia, el heredero de todas las cosas y juez del mundo; hacia quien Él desde toda la eternidad le dio a un pueblo, de ser Su semilla y ser por Él a Su tiempo redimidos, llamados, justificados, santificados y glorificados.

— CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER 8.1

Agradó a Dios en Su propósito eterno, escoger y ordenar al Señor Jesús, Su unigénito Hijo, conforme al pacto hecho entre Ellos, para que fuera el mediador entre Dios y el hombre; profeta, sacerdote y rey; cabeza y salvador de la iglesia; heredero de todas las cosas y juez del mundo; a quien dio, desde toda la eternidad, un pueblo para que fuera Su simiente y para que a Su tiempo lo redimiera, llamara, justificara, santificara y glorificara.

— DECLARACIÓN DE SABOYA 8.1

La idea de un pacto eterno de redención (*pactum salutis*) entre el Padre y el Hijo puede encontrarse en la obra de muchos teólogos reformados del siglo dieciséis y diecisiete.¹ En pocas palabras, el pacto de redención entre el Padre y el Hijo proporciona el fundamento eterno e inviolable del pacto temporal de gracia (*foedus gratiae*).² Los ortodoxos reformados en particular utilizaron el pacto de redención como argumento para la base *ad intra* trinitaria de la obra de salvación *ad extra*. Por lo tanto, esta doctrina proporciona el punto de partida para cualquier discusión acerca de los propósitos salvíficos de Dios en la historia de la redención. En las palabras del teólogo holandés Herman Witsius (1636-1708), el pacto entre el

Padre y el Hijo “es el fundamento de toda nuestra salvación”.³ David Dickson (c. 1583—1662) dijo algo similar: “Puesto que la Biblia entera se denomina del [pacto de obras], es importante que lo estudiemos bien”.⁴ El pacto de redención era una doctrina excesivamente importante para muchos teólogos reformados.

Un capítulo sobre el pacto de redención en relación con la teología de la Asamblea de Westminster pudiera verse fuera de lugar puesto que el término no se usa en la Confesión o los Catecismos.⁵ Sin embargo, un número de razones justifica la inclusión de este capítulo. En primer lugar, la Confesión de Saboya añade seis palabras—“conforme al pacto hecho entre ellos”—a la Confesión de Fe de Westminster 8.1 en un intento por clarificar y subrayar la naturaleza de la salvación en términos de pacto explícitamente. Adicionalmente, la enseñanza básica del pacto de redención puede encontrarse en varios lugares de la Confesión, aunque no en términos explícitos. En efecto, el divino escocés David Dickson, en su comentario sobre la Confesión de Fe de Westminster, “no tuvo dificultad encontrando la doctrina allí”.⁶ Dickson habla del pacto de redención como la base para el pacto de gracia temporal: “Para el logro de este pacto de redención y hacer a los elegidos participantes de Sus beneficios en el pacto de gracia,

Cristo Jesús fue revestido del oficio triple de profeta, sacerdote y rey”.⁷ Sin embargo, John Brown de Haddington (1722–1787) toma un enfoque diferente en su exposición del Catecismo Menor de Westminster (P. 20). Pregunta: “¿Son el pacto de gracia y el de redención el mismo?” Responde afirmativamente, aunque reconoce que algunos divinos distinguen entre el pacto de redención y el pacto de gracia.⁸ Brown parece estar argumentado de manera similar a Edmund Calamy (1600–1666), que sugiere que el Padre hizo el pacto de gracia con Cristo “desde toda la eternidad”.⁹ La posición de Calamy, la cual es consistente con la enseñanza de los documentos de Westminster, sostiene que el pacto de gracia no fue una ocurrencia tardía de Dios en respuesta a la caída, sino más bien “fue hecho con Jesucristo desde toda la eternidad, siendo un contrato o plan de Dios el Padre con Dios el Hijo desde toda la eternidad como mediador para la salvación de los Elegidos”.¹⁰ Muchos teólogos reformados de los siglos dieciséis y diecisiete estuvieron de acuerdo con la posición de Calamy. Sin embargo, hacia mediados del siglo diecisiete, una cantidad de divinos, incluyendo algunos de los teólogos más prominentes de Westminster, distinguieron entre el pacto eterno de redención y el pacto temporal de gracia.¹¹

En el prefacio de la obra de Patrick Gillespie (1617–1675) sobre el pacto de redención, John Owen (1616–1683) da a Gillespie la recomendación más grande para su exposición: “Que para en cuanto a Orden, Método, Claridad en tratar y Solidez de Argumento, el siguiente Discurso excede cualquier Tratado que haya visto escrito con el mismo diseño”.¹² En su obra, Gillespie señala que el pacto de gracia está “fundado y basado...sobre el pacto de Dios con Cristo”.¹³ Obadiah Sedgwick (c. 1600–1658) también distingue entre el pacto hecho entre el Padre y el Hijo y el pacto hecho entre Dios y Su pueblo.¹⁴ El pacto entre el Padre y el Hijo también juega un papel importante en la teología de Thomas Goodwin (1600–1680).¹⁵ A la luz de la contribución del mismo Owen a la comprensión de este pacto eterno, los pactos de obras y de gracia se entienden mejor en contexto más amplio del acuerdo eterno entre el Padre y el Hijo. El pacto eterno de redención, que se manifiesta en el tiempo, representa el paralelo estructural del pacto de obras; el segundo Adán tiene éxito donde el primer Adán falló.¹⁶

Los orígenes de este concepto

Como se señaló anteriormente, algunos teólogos reformados distinguían entre el pacto de redención y el pacto de gracia, mientras que otros preferían hablar del pacto de gracia como si tuviera un aspecto eterno y uno temporal. Independientemente, la naturaleza eterna de los propósitos redentores de Dios juega un papel importante en la soteriología reformada. De manera similar, Richard Muller señaló que la relación entre los pactos de obras y de gracia es establecida “virtualmente por todos los teólogos reformados del pacto del siglo diecisiete en su discusión del ‘pacto de redención’ o *pactum salutis* entre Dios el Padre y Dios el Hijo”.¹⁷ Muller añade que este pacto eterno pudiera haberse originado en los escritos de Cocceius, “pero sus raíces probablemente pueden encontrarse en la meditación reformada primitiva sobre la naturaleza trinitaria de los decretos divinos”.¹⁸ En efecto, según Muller, “pueden percibirse pistas del concepto en Lutero”.¹⁹ El reformador primitivo Johannes Oecolampadius (1482–1531), en sus lecciones sobre Isaías (c. 1523), realmente habla del pacto entre el Padre y el Hijo (“*Pactum cum filio suo domino nostro Ihesu Christo*”).²⁰ El concepto también puede encontrarse en Calvino y sus sucesores, pero David

Dickson probablemente introdujo la terminología del pacto de redención en 1638 mientras dirigía la Asamblea General de la Iglesia de Scotland al peligro de la teología arminiana.²¹

En términos de la base reformada confesional, el pacto de redención puede encontrarse implícita o explícitamente. Se pueden encontrar pistas de una base eterna del pacto de gracia tanto en la Confesión de Bélgica (1561) como en el Catecismo de Heidelberg (1563). Por ejemplo, en el artículo 26 de la Confesión de Bélgica, el Padre designó a Cristo como Mediador de los elegidos. De manera similar, el Catecismo de Heidelberg (P. 31) dice que Cristo saca Su término, que significa “ungido”, del Padre, que lo ordenó para que fuera profeta, sacerdote y rey. La Segunda Confesión Helvética (1566) en el capítulo 11 habla de Cristo como “predestinado y ordenado de antemano desde la eternidad por el Padre para que fuera el Salvador del mundo”. Los Cánones de Dort (1619), la Confesión de Fe de Westminster (CFW, 1646) y la Declaración de Saboya (1658) presentan la doctrina en términos mucho más explícitos. En el encabezado I, artículo 7, sobre la elección, los Cánones de Dort sostienen que “antes de la fundación del mundo, [Dios] por pura gracia y según el beneplácito de Su voluntad a cierto número de personas, puso a Cristo, también desde la eternidad, por

Mediador y Cabeza de todos los predestinados, y por fundamento de la salvación...Y, a fin de que fueran hechos salvos por Cristo, Dios decidió también dárselos a Él, llamarlos y atraerlos poderosamente a Su comunión por medio de Su Palabra y Espíritu Santo”. Esta declaración incluye muchos de los elementos clave del pacto de redención. Sin embargo, los ejemplos más explícitos vienen de las confesiones de Westminster y de Saboya en el capítulo 8: “Sobre Cristo el Mediador”.

Como se señaló anteriormente, la Declaración de Saboya añadió las palabras, “según el pacto hecho entre ellos”, lo cual sin duda refleja la influencia de Thomas Goodwin y John Owen, que hicieron uso extensivo del pacto de redención en sus escritos. Goodwin se refirió a las correcciones de la Declaración de Saboya como “las últimas y mejores”.²² Sin embargo, la Confesión de Fe de Westminster, sin usar la terminología explícita encontrada en la Declaración de Saboya, contiene todos los elementos necesarios del pacto de redención, particularmente cuando se junta con ciertas declaraciones en el capítulo 3 sobre el decreto eterno de Dios.

El acuerdo entre el Padre y el Hijo

El acuerdo entre el Padre y el Hijo proporciona la base para el pacto de redención. Los que explican esta doctrina se extendieron para dar razones exegéticas para un *pactum* (del latín, *paciscor*, “hacer un contrato, está de acuerdo, un pacto”) entre el Padre y el Hijo. Un problema importante en las mentes de los que argumentaban a favor del pacto de redención era si los propósitos salvadores de Dios para Su pueblo emergían de un pacto entre el Padre y el Hijo. Peter Bulkeley afirma que el “asunto entero de la salvación primero fue acordado entre el Padre y Cristo”.²³ En términos antropomórficos, Edward Fisher (fl. 1627–1678) plantea de manera similar que desde la eternidad Cristo “se dio la mano con Dios” en lo que respecta a la redención de los elegidos.²⁴ Anthony Burgess (m. 1664) entiende el pacto de gracia como un acuerdo que Dios hizo con pecadores en el ámbito temporal. Por lo tanto, un pacto distinto debió haber tomado lugar en la eternidad entre el Padre y el Hijo. Este pacto eterno proporciona el fundamento para el pacto temporal de gracia, pero no es estrictamente parte del pacto de gracia.²⁵ Samuel Rutherford (1600–1661) diferencia el amor entre el Padre y el Hijo en el pacto de redención con el amor entre Dios y los pecadores en el “pacto de reconciliación” (es decir, el pacto de gracia). El pacto de redención representa el “diseño eterno de amor

en el corazón de Dios hacia Su Hijo, Su deleite eterno... Aquí fue el amor-deleite mutuo que actuó por medio del Padre y el Hijo”.²⁶ Para Rutherford, el amor de Dios por los pecadores encuentra su base en el amor entre el Padre y el Hijo. Edmund Calamy plantea algo similar, incluso si habla del pacto entre el Padre y el Hijo como el pacto de gracia: “El pacto de gracia hecho con Jesucristo desde toda la eternidad, siendo un contrato o plan de Dios el Padre con Dios el Hijo desde toda la eternidad como mediador para la salvación de los Elegidos”.²⁷ Thomas Goodwin se refiere a este acuerdo entre el Padre y el Hijo para salvar a los pecadores como “el asunto más grande, entre personas de la soberanía y majestad más alta, que se ha hecho en el cielo o en la tierra o lo será jamás”.²⁸ Estos ejemplos prueban que algunos de los divinos más notables de Westminster entendieron las palabras: “Agradó a Dios en Su propósito eterno, escoger y ordenar al Señor Jesús” (CFW, 8.1), como una transacción de pacto. La afirmación de John Owen de que todas las transacciones entre el Padre y el Hijo eran “por medio de un pacto” pudiera explicar porque los “ancianos y mensajeros” de Saboya añadieron las palabras “conforme al pacto hecho entre Ellos”, a la Confesión de Fe de Westminster 8.1. A continuación, mostraremos como esta doctrina resultó de una

reflexión exegética y teológica extensiva entre los reformados ortodoxos del siglo diecisiete.

La justicia divina

Las exposiciones sobre el pacto de redención típicamente subrayan los diferentes atributos de Dios. Una cantidad de tratados se mueven en una dirección ansélmica, es decir, consideran en primer lugar las consecuencias de la justicia de Dios hacia la raza humana considerada caída. En las palabras de Edmund Calamy, si el pacto entre el Padre y el Hijo no “hubiera sido preparado con anterioridad contra la caída de Adán para que tomara lugar en el momento mismo de la caída, la Justicia de Dios hubiera tomado toda la Creación debajo del Cielo inmediatamente y los hubiera consumido”.²⁹

No hay duda en que Thomas Goodwin era un supralapsariano cristológico, pero en su exposición del tema, el pacto de redención veía al hombre como caído. Goodwin distingue entre el medio y el fin; el medio son las obras mediadoras (“transitorias”) de Cristo, que ven al hombre como caído necesariamente, incluso si en el orden de los decretos la elección de Dios ve a la raza humana como no caída.³⁰ De esta manera, el lenguaje de la satisfacción juega un

papel importante en la manera en la que Goodwin trata con este pacto eterno. En el consejo eterno del Padre y del Hijo, el Hijo prometió actuar como fiador eterno y así “satisfacer a Su Padre por todo el mal... hecho a Él”.³¹

Samuel Rutherford sostuvo que la justicia ofendida de Dios debido a la ruptura del pacto de obras fue mitigada por el pacto de redención, lo cual proporcione “un médico antes de que estuviéramos enfermos”.³² John Flavel (1628-1691) distingue entre el Padre, que “se basa en la satisfacción” y el Hijo, que “se dedica a proporcionarla”.³³ De la misma forma, Thomas Brooks (1608-1680) habla de Cristo que “[satisface] la justicia ofendida”; el Hijo repara y vindica el honor del Padre.³⁴

Patrick Gillespie también trató la necesidad del pacto de redención en el contexto de la justicia de Dios.³⁵ Al hacerlo, Gillespie levanta un punto de debate entre los teólogos reformados. Reconoce que la justicia divina será satisfecha por el pacto entre el Padre y el Hijo, pero esa consideración no evita que se pregunte si Dios pudiera haber perdonado el pecado de Adán sin la satisfacción de Cristo.³⁶ La “necesidad” divina del pacto de redención proviene del hecho de que Dios, en Su sabiduría infinita, solo hubiera ordenado el pacto de redención si hubiera sido necesario y además,

la obra de Cristo como mediador, por su naturaleza, requiere un acuerdo de pacto. Pero la pregunta todavía da vueltas en la mente de Gillespie sobre si el pacto de redención era una necesidad hipotética o una necesidad de consecuencia.³⁷

Los teólogos reformados en ambos lados del debate estaban de acuerdo en que el fin supremo del decreto de Dios incluía glorificar Sus atributos, en particular, Su justicia, misericordia y amor. Para Gillespie, el pacto de redención era más apto para lograr este fin. Sin embargo, seguía sin haber un consenso en cuanto a si “la justicia de Dios al castigar... es tan natural, que Él no puede sino castigar o requerir satisfacción; de otro modo se negaría a Sí mismo y Su propia naturaleza”.³⁸ Gillespie se distancia a sí mismo de esta posición “extrema”.³⁹

Este debate empeoró por el hecho de que los socinianos sostenían que Dios pudo haber perdonado el pecado aparte de la satisfacción de Cristo. Por lo tanto, la culpa por asociación era una herramienta poderosa en el arsenal de aquellos que insistían en la necesidad de expiación.⁴⁰ Además de Patrick Gillespie, divinos de Westminster tales como William Twisse (1578-1646), Samuel Rutherford y Thomas Goodwin sostuvieron que Dios pudo haber perdonado el pecado por medio de un acto libre de Su voluntad.⁴¹

La obra de John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (La muerte de la muerte en la muerte de Cristo)(1647), promueve las perspectivas de Twisse, Rutherford y Goodwin. Sin embargo, la obra posterior de Owen, *A Dissertation on Divine Justice* (Disertación sobre la justicia divina) (1652), representa un cambio de su propio pensamiento y promueve la posición, junto con Franciscus Junius (1545–1602), Sibrandus Lubbertus (1566–1625), Johannes Maccovius (1588–1644), John Cameron (c. 1579–1623) y Francis Turretin (1623–1687), de que la justicia vindicadora de Dios es esencial en Su naturaleza.⁴² Por lo tanto, según la comprensión corregida de Owen, la justicia de Dios tiene prioridad sobre Su voluntad; de perdonar el pecado, Dios debe actuar de una manera consistente con Su naturaleza.

Thomas Goodwin sostiene que el decreto de Dios para perdonar el pecado en el pacto de redención es el acto libre de Su voluntad. Al efectuar Su voluntad, Dios manifiesta tanto Su amor como Su sabiduría y satisface Su justicia. Sin embargo, aunque la justicia de Dios fue satisfecha a través de la muerte de Cristo en favor de los elegidos, “hubo una manera que fue más obvia y que era perdonar el pecado de los rebeldes y no hacer mas ruido sobre el; pues si Él hubiera querido hubiera elegido un camino y curso de

misericordia pura, sin moderarlo con justicia”.⁴³ Goodwin argumenta a favor de esta posición basándose en que castigar el pecado es un acto de la voluntad de Dios de la misma manera en la que otras obras *ad extra* lo son y no, como sostiene Owen, de Su naturaleza. Pues si castigar el pecado es un acto de la naturaleza de Dios, entonces el pecador moriría inmediatamente. De esta manera, debe ser un acto de la voluntad de Dios para que pueda suspender la sentencia de muerte. Goodwin insiste en que el odio de Dios por el pecado es “un acto de Su naturaleza, pero el expresar Su odio por medio del castigo, es un acto de Su voluntad y por lo tanto, puede ser suspendido por completo”.⁴⁴ Además, cuando Cristo oró que la “copa” fuera apartada de Él (Marcos 14:36), las palabras que preceden a esto: “todas las cosas son posibles para Ti”, sugieren la posibilidad de que Dios perdonara aparte de la muerte de Cristo. En efecto, la “imposibilidad está solo en que la voluntad de Dios lo hubiera hecho por medio de la satisfacción de Cristo y de ninguna otra manera”.⁴⁵ Por lo tanto, este debate surgió por asuntos exegéticos importantes y lógicos.⁴⁶

A pesar de rechazar la posición de Owen sobre la necesidad absoluta de expiación, tanto Patrick Gillespie como Thomas Goodwin subrayan el pacto de redención como el medio elegido por

Dios para manifestar Sus atributos al máximo. “[en Cristo] Sus atributos gloriosos y Su naturaleza se hicieron evidentes y por lo tanto, la gloria declarativa tuvo un brillo más gloriosos que en toda la obra de la Creación y de la Providencia”.⁴⁷ Según Goodwin, este “plan” es “la obra maestra [de Dios], por medio de la cual tiene como intención traer todos Sus atributos al escenario”.⁴⁸ Al ofrecer a Su Hijo, el Padre no solo satisface Su justicia, sino también extiende Su misericordia y amor hacia las criaturas caídas. Sin embargo, deseando manifestar tanto Su justicia como Su misericordia, Dios requiere un pago completo y adecuado por el pecado (1 Tim. 2:6; Ro. 5:6–8). Puesto que el hombre, el receptor de la misericordia, no puede pagar el precio requerido por Dios y así satisfacer Su justicia, Goodwin pregunta: “¿Quién en el cielo y en la tierra es un mediador apropiado, tanto voluntario como capaz de comprometerse a ello y fiel para realizarlo?”⁴⁹ Su respuesta, en la tradición de Anselmo, es el Dios-hombre, Jesucristo.

En el pacto de redención la satisfacción de la justicia de Dios es un medio de reconciliación entre Dios y el hombre. El hombre ha ofendido a Dios; Dios requiere satisfacción; la satisfacción abre el camino para la reconciliación. En la mayoría de los tratamientos sobre el pacto de redención, el autor muestra que Cristo como

Mediador efectúa la reconciliación entre el Padre y los elegidos.⁵⁰ William Ames (1576–1633) subraya como el Hijo reconcilia a Su pueblo con el Padre.⁵¹ Thomas Goodwin elabora este aspecto del pacto con una clarificación importante. Tomando 2 Corintios 5:18-19 como punto de partida, Goodwin sostiene que aquí Dios y Cristo son tomados como Personas distintas; de esta manera, el Padre es la Persona en quien los pecadores son reconciliados. Desde luego, la reconciliación con el Padre también involucra la reconciliación con el Hijo y el Espíritu por virtud de la unidad de la Divinidad. Sin embargo, a pesar de este hecho, puesto que el Padre es la Primera Persona en el orden de la subsistencia, “la demanda en nuestra contra está especialmente a Su nombre, aunque sea la disputa del resto de las Personas”.⁵² Puesto que la obra de cada persona en la Trinidad parte de la distinción de Su subsistencia y mantiene la semejanza de Su nombre, Goodwin puede argumentar que la reconciliación es atribuida al Padre porque el pacto de obras es generalmente atribuido al Padre, así como lo es la creación. La “ley” (estructura de pacto) bajo el cual Adán fue creado es hecha especialmente con el Padre en nombre de las otras personas. De esta manera, en el pacto de obras Adán peca contra el Padre puesto que “en la dispensación de ese pacto [el Padre] gobernó

inmediatamente”.⁵³ En otras palabras, así como se dice que los pecados contra el pacto de gracia son “de una manera más especial contra Cristo y el Espíritu Santo, así aquellos contra el Primer [pacto] los cuales ocasionaron la obra de la reconciliación, son contra el Padre”.⁵⁴ Por lo tanto, como mediador el deber de Cristo era reconciliar a los pecadores separados del Padre. Esta mediación permanece en el corazón del pacto de redención.

La designación de Cristo

En el pacto de redención, los reformados estuvieron de acuerdo en unanimidad en que el Padre designó al Hijo como Mediador. William Ames atribuye el llamado de Cristo al Padre: “Por medio del cual, creándose un pacto especial, ordenó a Su hijo a este oficio” de profeta, sacerdote y rey.⁵⁵ Peter Bulkeley (1583–1659) de la misma forma muestra que el Padre designó al Hijo a Su oficio de Mediador. Basado en un número de textos (por ejemplo, Jn. 6:27; 1 Pe. 1:20; Is. 42:1), Bulkeley muestra que el Padre tomó el papel activo de asignar a Cristo Su obra.⁵⁶ Thomas Brooks hace claro que Cristo “no tomaría un paso en la obra de nuestra redención, hasta que fuera llamado y comisionado por Su padre”.⁵⁷

Thomas Goodwin también sostiene que el Padre designó a Cristo a Su oficio triple como profeta (Dt. 18:15), sacerdote (Heb. 3:1-2) y rey (Sal. 2:6).⁵⁸ Patrick Gillespie desarrolla este punto, citando una serie de textos que prueban que la designación de Cristo por el Padre representa un aspecto importante de lo que constituye un pacto. Un texto usado a menudo para apoyar esta idea es 1 Pedro 1:20, que habla de Cristo como “destinado desde antes de la fundación del mundo”.⁵⁹ Otros textos (Sal 89:19; Is. 42:6;

Heb. 5:5) confirman que Cristo “por un acto eterno de la voluntad de Dios fue llamado a esta tarea y mucho antes de que viniera al mundo”.⁶⁰ El Padre invistió a Cristo con Su oficio triple para que hiciera la voluntad de Su Padre “por medio de un acto o comisión dada a él en cuanto a esta tarea, mucho antes de que fuera hecho bajo la ley” (Heb. 10:7; Jn 6:39; 10:18).⁶¹ Teniendo en cuenta esta evidencia, existe poca duda de que muchos de los divinos hubieran entendido que las siguientes palabras en las Confesión de Fe de Westminster 8.1 tenían referencia al pacto eterno de la redención: “Agradó a Dios, en Su propósito eterno, escoger y ordenar al Señor Jesús, Su unigénito Hijo, para que fuera el mediador entre Dios y el hombre; profeta, sacerdote y rey”. Se dio una explicación de pacto a la ordenación del Hijo a Sus oficios por parte de muchos de los divinos de Westminster. Un pacto requiere un acuerdo entre dos lados, de esta manera, el siguiente aspecto del pacto de redención se enfoca en la aceptación de Cristo de Su papel como medidor.

La aceptación de términos de Cristo

Según John Owen, en el pacto de redención el Padre fue el “que prescribió, dio la ley y dio las promesas; el Hijo fue el que se comprometió sobre Su prescripción, ley y promesas”.⁶² Thomas

Brooks da una cantidad de definiciones del pacto de redención en su *Paradise Opened* (El paraíso abierto), uno de ellos se relaciona a la aceptación de Cristo de los términos: “El Padre hace un Pacto para hacer esto y aquello por el hombre caído; pero primero...el Hijo debe hacer un pacto para tomar la naturaleza del hombre...Se somete y asiente a estas demandas...y hace un pacto para hacer todo bien y esta era la substancia del Pacto de Redención”.⁶³ Puesto que el pacto de redención incluye a personas distintas, debe ser voluntario.⁶⁴ Por lo tanto, Thomas Goodwin sostiene que si el Hijo no se hubiera comprometido a la obra de la redención libremente, entonces la satisfacción no se hubiera hecho. Patrick Gillespie razona que las palabras que Cristo habló en el tiempo, como, por ejemplo, “Y esta es la voluntad del Padre, el que me envió” (Juan 6:39), tienen referencia a Su pacto con el Padre en la eternidad: “Pues Cristo Dios, igual al Padre, no comienza a consentir y estar de acuerdo con nada en el tiempo; ni puede el Hijo de Dios querer nada en el tiempo, que no haya querido y consentido desde la eternidad —”.⁶⁵ Gillespie parece haber copiado este lenguaje exactamente de Samuel Rutherford, que escribe: “Y por causa de que el Cristo-Dios es igual al Padre, no comienza a consentir ni estar de acuerdo a la

designación en el tiempo, ni puede el Cristo-Dios querer nada en el tiempo, que no haya querido y consentido desde la eternidad”.⁶⁶

Hay un acuerdo substancial entre los teólogos reformados de que en el pacto de redención Cristo actúa como fiador por Su pueblo, mediando solo en favor de los que el Padre le da. La idea de la designación y la aceptación del Hijo encuentra su expresión más clara en Isaías 49, un texto frecuentemente citado para apoyar el pacto de redención. Thomas Goodwin dice que Isaías 49 representa: “un diálogo muy elegante” entre el Padre y el Hijo.⁶⁷ Haciendo alusión a este texto, Goodwin dice algo muy importante sobre la identidad de los elegidos. En los primeros versículos (Is 49:1-2) del capítulo, Cristo habla sobre Su llamado, Su calificación para la obra de redención y qué recompensa recibirá por Su obra. En el versículo 3, Dios responde ofreciendo a Cristo a los elegidos de Israel. Sin embargo, según Goodwin, Cristo no estaba satisfecho con la recompensa de los Judíos. Su obra demandaba un pago más grande (Is 49:4). Por lo tanto, el Padre “resultó ser más libre”. Abre más Su corazón a Cristo porque Cristo estaría bajo una humillación tal, que terminaría en Su muerte.⁶⁸ Goodwin añade: “Es poco (dice Dios a Él) que seas Mi siervo, para levantar a las tribus de Jacob, no vale la pena morir por eso, valoro Tus sufrimientos más que eso, te

daré por salvación hasta los confines de la tierra”.⁶⁹ John Flavel, al igual que Goodwin, ve Isaías 49 como un diálogo del pacto entre el Padre y el Hijo. Habiendo sido declarado “adecuado” para salvar, Cristo, después de ser ofrecido solo a los elegidos de Israel: “resolvió que Su sangre no sería vendida a tarifas baratas ni bajas”.⁷⁰ Así que, por medio de la virtud de lo que vale Su sangre, Cristo también pide a los gentiles, los cuales el Padre se alegra de concederle.⁷¹ Todo esto confirma que para los que Cristo obra, por así decirlo, son los que le han sido dados a Él por el Padre; tanto judíos como gentiles.

El teólogo puritano bien conocido Thomas Hooker (1586–1647) también sostuvo que con base en el acuerdo Padre-Hijo, Cristo se comprometió a actuar por las almas que el Padre le había dado. En otras palabras, el Hijo, como el Buen Pastor, conoce Sus ovejas y con certeza los salvará según el pacto acordado en la eternidad.⁷² Patrick Gillespie sostiene que Cristo: “no era el fiador... de toda la humanidad... sino de un pueblo elegido” (Juan 17:9).⁷³ Cristo recibió un número definido de personas por las cuales actuaría como Mediador, “que son ordinariamente llamados “los que el Padre dio a Cristo” (Jn. 17:3, 6, 9, 11; 6:37, 39; Ef. 1:4).⁷⁴ John Arrowsmith (1602–1659), un miembro distinguido de la Asamblea de

Westminster, habla de “ciertas personas” dadas a Cristo en la eternidad por el Padre: “Que en esta transacción pasaron promesas del Padre al Hijo en favor de Sí mismo y de todos sus miembros”.⁷⁵ No es de extrañar que John Owen haya defendido la doctrina de la redención particular apelando a las implicaciones del pacto de redención. Según la lógica de Owen, puesto que existe unidad y propósito en la voluntad del Padre y el Hijo para “traer a muchos hijos a la gloria”, no hubiera tenido sentido que el Padre le hubiera dado un pueblo a Su Hijo solo para que el Hijo muriera por aquellos que el Padre no le había dado. Owen basa su defensa exegética de la particularidad de la expiación haciendo referencia a la oración sumo sacerdotal de Cristo en Juan 17. En el versículo 4, Cristo habla de la obra que el Padre le había dado a realizar, una obra que encuentra su base en el pacto de redención. Porque Cristo cumplió con los términos del pacto para la satisfacción del Padre, en el versículo 5 habla de la gloria prometida que sería suya. La gloria dada a Cristo incluye la dádiva del Padre de fe, santificación y gloria sobre los elegidos. La salvación de los elegidos descansa en la promesa que el Padre hizo a Cristo; “y en esto, ni una palabra refiriéndose a todos y cada uno, sino expresamente lo contrario, versículo 9”.⁷⁶ Por consiguiente, con base en la unidad de la

Divinidad, el Hijo media solo en favor de los que el Padre ha dado al Hijo, los que han sido “escogidos en Cristo” (Ef. 1:4).⁷⁷ Lo señalado anteriormente es perfectamente consistente con el lenguaje de la Confesión de Fe de Westminster, que dice: “desde la eternidad le dio Dios un pueblo que fuera Su simiente”.

Habiendo aceptado que Él mediaría en favor de los elegidos, el Hijo recibe la naturaleza precisa de Su obra del Padre. Por virtud del orden de subsistencia, la obra de Cristo comienza y viene del Padre, que es la Primera Persona en la Divinidad (Jn. 5:19–20; 8:42). Para que el Hijo actuara como mediador en favor de los elegidos, debía asumir una naturaleza humana.⁷⁸ Recibe un mandamiento de someterse y obedecer al Padre, por el cual logra la redención de aquellos que el Padre le había dado. Por ejemplo, como profeta, fue instruido por el Padre acerca de lo que debía enseñar: “Tenía el mandamiento de iluminar a los elegidos con el conocimiento de la verdad” (Is. 42:6-7).⁷⁹ En las palabras de Samuel Rutherford: “Se decreta al Hijo... a estar en el tiempo, vestido de nuestra naturaleza y a ponerse en el estado y la condición legal de uno que obedece el pacto de Dios hasta la muerte” (Is. 53:6; Ga. 4:4).⁸⁰ Al igual que Rutherford, Patrick Gillespie se refiere a Gálatas 4:4 para mostrar que Cristo toma sobre Sí mismo “nuestro lugar legal ante la ley, para

que al tomar nuestra naturaleza, la justicia llegara a Él en nuestro lugar”.⁸¹ Como se señaló anteriormente, estructuralmente el pacto de redención es paralelo al pacto de obra. Edward Fisher escribe: “De esta manera, nuestro Señor Jesucristo entra en el mismo pacto de obras que Adán” para que por medio de Su obra libre a los elegidos de “toda esa autoridad dominante y vengadora que el Pacto tenía sobre ellos”.⁸² El razonamiento tiene sentido al considerar el hecho de que Cristo es mencionado implícitamente en Romanos 5 como el segundo Adán. Puesto que la transgresión de Adán trajo culpa y corrupción sobre toda Su posteridad, el Padre requería satisfacción para poder perdonar. Por lo tanto, Cristo no solo tenía que guardar la ley, sino también ofrecerse a Sí mismo como el sacrificio expiatorio. Como lo señala Patrick Gillespie: “Cristo como nuestro fiador debía morir y poner Su vida por nosotros, para que pagara por nosotros la suma debida por completo; aun todo lo que ley y la justicia podían exigir del hombre caído” (Jn. 10:18; Ga. 3:13; Is. 53:5–12).⁸³

John Owen siguió este mismo bosquejo cuando hablo sobre las condiciones del Mediador. Se categorizan en tres encabezados. En primer lugar, Cristo debe “asumir...la naturaleza de aquellos que, según los términos de este pacto, traería a Dios” (Heb. 2:9, 14; 10:5;

Flp. 2:6–8).⁸⁴ Asumir una naturaleza humana—un acto de condescendencia infinita—era el fundamento de Su obediencia y “dio la naturaleza de mérito...a lo que hizo”.⁸⁵ El Padre prescribió que debía venir así (Ga. 4:4; Ro. 8:3; Heb. 10:7). La toma de una naturaleza humana de parte del Hijo era esencial para Su obra como Mediador, pues “de otro modo no hubiera podido exaltar la gloria de Dios en la salvación de los pecadores, ni ser exaltado en nuestra naturaleza en Su reino mediador, los cuales son los fines principales del pacto”.⁸⁶ En segundo lugar, porque Cristo asumió una naturaleza humana, era un requisito que fuera el siervo del Padre y que lo obedeciera de forma triple: “según la *ley general* de Dios obligando a toda la raza humana, según la *ley especial* de la iglesia bajo la cual nació y se formó y según la *ley singular* de aquel pacto o acuerdo que hemos descrito” (Is. 42:1; 49:5).⁸⁷ En tercer lugar, porque Cristo actuó como el fiador de un pueblo pecador, se requería de Él que hiciera expiación por el pecado “en y a través de nuestra naturaleza asumida y que respondiera a la justicia de Dios por medio del sufrimiento y padeciendo lo que ellos debían; sin lo cual no sería posible que fueran salvos o libres, para la gloria de Dios” (Is 53:11-2).⁸⁸

La definición de Owen de un pacto establece la siguiente etapa en el acuerdo eterno entre el Padre y el Hijo. Para Owen, un pacto incluye diferentes personas; es voluntario; debe ser afirmado en términos de lo que las partes son capaces de cumplir; y sus partes deben estar mutuamente satisfechas. Por consiguiente, el Padre designa a Cristo como Mediador y promete “proteger y ayudarlo” en el logro de Su tarea.⁸⁹ El amigo de Owen, Patrick Gillespie, dio ocho “promesas” hechas a Cristo, las cuales se relacionan a los “oficios, autoridades, deberes y poderes que estaban en el pacto para Él, para que hiciera Su obra”.⁹⁰

Las promesas de Dios a Cristo

En el pacto de redención, el padre prometió ayudar al Hijo en la realización de Su obra como Mediador. Francis Roberts se refiere a Isaías 42:1 y a los versículos subsecuentes como evidencia de que el Padre “fortalecería, preservaría y estaría con Él en todas Sus administraciones mediadoras”.⁹¹ Como sostuvo Owen, un pacto requiere que las partes tengan el poder o la habilidad para cumplir con sus obligaciones y este requisito tiene implicaciones para la idea del pacto de redención de los reformados ortodoxos.⁹² Vale la pena

considerar en algún detalle el recuento de las ocho maneras en las que el Padre ayudó al Hijo, presentadas por Patrick Gillespie.⁹³

En primer lugar, el Padre equipó a Cristo para la obra de mediación designándolo para que fuera profeta, sacerdote y rey. Por ejemplo, Cristo tenía un poder único en Sí mismo como un sacerdote-rey “para inclinar los corazones de Sus súbditos y para aplastar las Cabezas y Gobernadores más grandes en el mundo que se le oponían” (Sal. 2:9; 110:3-6).⁹⁴ En segundo lugar, Cristo recibió dones e investiduras como ayuda en Su obra, es decir, la infusión de misericordias habituales en Su naturaleza humana (Is. 11:2-4).⁹⁵ Este punto fue cuidadosamente subrayado por varios escritores puritanos. John Owen hace quizá el comentario más explícito: “El único efecto inmediato singular de la persona del Hijo en la naturaleza humana fue la toma de ella en subsistencia consigo mismo”.⁹⁶ Además, Owen insiste en que el Espíritu es el “operador inmediato de todos los actos divinos del Hijo, incluso en su naturaleza humana. Cualquier cosa que el Hijo de Dios haya traído, a través de o sobre la naturaleza humana, lo hizo por medio del Espíritu Santo, que es Su Espíritu”.⁹⁷ Por lo tanto, las misericordias traídas sobre la naturaleza humana eran el resultado de la obra de el Espíritu en Cristo. Este concepto juega un papel importante en la

cristología de Thomas Goodwin. Al igual que Owen, Goodwin sostuvo que el Espíritu santificó la naturaleza humana y constituyó al Hijo encarnado como el Cristo. El Espíritu Santo ungió a Cristo de misericordias (Is. 11:2).

De esta manera, las misericordias manifestadas en la naturaleza humana de Cristo deben ser atribuidas al Espíritu como el “Autor inmediato de ellas”.⁹⁸ Goodwin añade que “aunque el Hijo de Dios moró personalmente, en la naturaleza humana y de esa manera la puso por encima del rango de las criaturas y la elevó a esa dignidad y valor; todas Sus misericordias habituales, de las cuales Su alma estaba llena, eran del Espíritu Santo...y esta morada del Espíritu Santo en algún sentido y grado coincidió para constituir a Cristo”.⁹⁹ De esta manera, para Goodwin, en la unión hipostática, la naturaleza divina no actúa inmediatamente, sino mediatamente a través de la obra del Espíritu Santo. En conexión con el punto de Gillespie, el Espíritu equipa a Cristo para la obra de la mediación.

Gillespie continúa mostrando que Cristo no solo recibió el Espíritu para que lo ayudara, sino que también recibió promesas del Padre para animarlo (Is. 42:4; 49:1-3). En cuarto lugar, Cristo también recibió las promesas de victoria y triunfo sobre Sus

enemigos (Sal. 89:23; 110:1–6; Is. 53:12; Ef. 4:8; Col. 2:15).¹⁰⁰ En quinto lugar, Cristo fue ayudado por la esperanza de ser aceptado por Su Padre con gracia y complacencia. La justificación (Is. 50:8; 1 Ti 3:16) aclara que el Padre estaba complacido con Su Hijo.¹⁰¹ La sexta promesa tiene referencia a la recompensa de Cristo, la cual incluía lo siguiente: (1) Su exaltación (Sal. 89:27; Flp. 2:9); (2) Su satisfacción en el resultado de Su obra completada (Is. 53:11); (3) la salvación de aquellos por los cuales Él media (Is. 53:10–11); (4) la promesa de un gran reino (Sal. 2:8; Zac. 9:10); y (5) la promesa de gloria (Jn. 17:4–5).¹⁰² En séptimo lugar, según el acuerdo del pacto, Cristo recibió “una nueva filiación y un título pactual con Su Dios y Padre del pacto” (Sal. 89:26; Heb. 1:5).¹⁰³ El Padre es la Cabeza de Cristo, no naturalmente (ontológicamente) hablando, sino federalmente (en términos del pacto) hablando; de esta manera, Cristo disfrutó comunión con Su Padre en la tierra, lo cual fue en efecto el cumplimiento de la gran promesa y ayuda a Su alma. “Nuestra relación de Pacto surge de estos intereses del pacto en los que Él estaba involucrado”.¹⁰⁴ Por último, Cristo recibió la promesa de que Su obra marcaría el inicio de una nueva creación y liberaría el mundo presente de su cautividad (Ro. 8:20–22). Por causa de Cristo, el mundo sería restaurado a su “perfección primitiva... Cristo

remienda y hace todas las cosas nuevas por medio de Su fianza en el pacto, que estaban dañadas por la ruptura del pacto de obras”.¹⁰⁵ Con estas ocho promesas, Cristo estaba equipado y provisto para completar la obra de la redención en favor de Su pueblo.

El papel del Espíritu Santo

Mientras que los papeles del Padre y del Hijo son claramente definidos en los tratados de los siglos dieciséis y diecisiete sobre el pacto de redención, Carl Trueman ha sugerido que Edward Fisher y Peter Bulkeley, al enfocarse exclusivamente en la relación Padre-Hijo, son “discutiblemente vulnerables a la acusación de desarrollar un fundamento sub-Trinitario para la economía de la salvación”.¹⁰⁶ Trueman tiene un punto. Si el Espíritu era parte de “las transacciones del pacto” no es tan claro en las formulaciones del siglo diecisiete del pacto de redención. Por ejemplo, Rutherford claramente afirma una economía trinitaria de la redención en la cual las tres personas están involucradas en la salvación de los pecadores. Sin embargo, considera si esto quiere decir necesariamente que las tres personas son socias de pacto en el pacto de redención. Pregunta: “¿No dijo el Espíritu Santo desde la eternidad “Amén”, y estuvo de acuerdo con ser enviado por el Padre

y el Hijo, para guiar a los Santos en toda verdad, para santificarlos y consolarlos? Y ¿no decretaron el Padre y el Hijo desde la eternidad enviar al Espíritu? Y ¿no consintió igualmente el Espíritu con el decreto antes de que el mundo fuera? Y así también habrá un Pacto entre el Padre y el Hijo enviando al Espíritu”.¹⁰⁷ Rutherford da una respuesta interesante, lo cual subraya un punto de diferencia entre los teólogos reformados. Sostiene que no todos los acuerdos intratrinitarios deben llamarse pactos y así sugiere que solo el Hijo es ordenado (1 Pe. 1:20), con Su propio consentimiento, para ser Mediador y así el “que obedece el Pacto”. Consecuentemente, el Espíritu Santo no fue parte formal al hacer el pacto eterno.¹⁰⁸ Thomas Brooks define el pacto de redención como un “pacto, trato y acuerdo entre Dios el padre y Dios el hijo, diseñado como Mediador; en cuanto a la conversión, la santificación y la salvación de los Elegidos”.¹⁰⁹ Por último, como se señaló anteriormente, tanto la Confesión de Fe de Westminster (implícitamente) y la Declaración de Saboya (explícitamente) parecen hablar principalmente del Padre y el Hijo en el pacto de redención (8.1). De esta manera, el papel del Espíritu en el pacto de redención de ninguna manera era obvio ni dado por sentado. No obstante, hay cuatro referencias al Espíritu en la Confesión de Fe de Westminster, capítulo 8, conectándolo con la

concepción, unción, sacrificio expiatorio de Cristo y el llamado eficaz de los elegidos, los divinos evidentemente estaban de acuerdo en que al menos alguna clase de papel implícito para la Tercera Persona de la Divinidad en relación al pacto de redención y sus resultados.

Sin embargo, el trinitarianismo ortodoxo reformado requería la presencia del Espíritu en el acuerdo Padre-Hijo. En su exposición del pacto de redención, el teólogo escocés James Durham (c. 1622-1658) señala la necesidad ontológica de que las tres personas estén presentes incluso si sostiene que hay solo dos partes involucradas; por un lado, Dios es considerado esencialmente como las tres personas y, por otro lado, Cristo. Durham señala: “Las tres personas... mandaron... y coincidieron como aquellos infinitamente sabios que ordenaron el decreto”.¹¹⁰ Durham argumenta, entonces, en favor del papel del Espíritu como socio contratante. La obra de Thomas Goodwin sobre el pacto de redención se enfoca principalmente en el acuerdo Padre-Hijo. Sin embargo, hay algunas declaraciones que muestran que él pudiera haber sido uno de los pocos teólogos del siglo diecisiete que hablaba explícitamente del papel del Espíritu Santo en el pacto de redención. Goodwin dice que el Padre “diseña la plataforma de todas las obras que las otras dos

personas efectúan con Sus manos”.¹¹¹ Esta declaración deja claro que Goodwin entendió las transacciones eternas como actividades trinitarias. Además, en su obra *Of the Holy Ghost* (Sobre el Espíritu Santo), hace una cantidad de comentarios sobre el papel del Espíritu en estas transacciones eternas e intertrinitarias.¹¹² Identifica al Espíritu como el “registrador” de las transacciones que tomaron lugar en los consejos eternos (Heb. 10:7–15), pues el Espíritu: “escucha todo lo que sucede” entre el Padre y el Hijo (Juan 16:13). Además, el Espíritu no solo estuvo como “Testigo”, más bien, “fue enviado por ambos como Actor principal”.¹¹³ Goodwin es particularmente explícito en cuanto al papel del Espíritu en el pacto de redención cuando sugiere un tipo de diálogo intertrinitario con relación a la caída y la restauración del hombre para transmitir su punto:

Lo elegiré para vida, dijo el Padre, pero caerá y así será destituido de lo que Mi amor diseñó para él: pero lo redimiré, dice el Hijo, de ese estado de perdición: pero siendo aún caído rehusará esa gracia y su ofrecimiento; por lo tanto, lo santificaré, dijo el Espíritu Santo, y venceré su injusticia y lo haré que la acepte.¹¹⁴

Entonces, para Goodwin el Espíritu tiene un papel importante en las transacciones eternas e intertrinitarias. Ni la Confesión de Fe de Westminster, ni la Declaración de Saboya hacen una referencia explícita al Espíritu en discusiones sobre el establecimiento del pacto eterno, lo cual pudiera indicar una falta de consenso o desarrollo entre los teólogos reformados en ese tiempo. Después de todo, dos miembros eminentes de la Asamblea, Thomas Goodwin y Samuel Rutherford, parecían estar en desacuerdo sobre si el Espíritu estaba involucrado directamente con el pacto de redención como un socio negociante o no. También, la falta de evidencia bíblica explícita ciertamente explica la omisión en los documentos confesionales acerca del papel del Espíritu Santo en el pacto eternos de la redención.

La recompensa de Cristo

Se ha hablado de los elementos básicos en el pacto de redención con una excepción notable. En cualquier pacto una recompensa es prometida por el autor o primera parte del pacto a la segunda parte si los términos del pacto se cumplen. Por lo tanto, al Cristo aceptar Su papel como Mediador, el Padre prometió recompensarlo por cumplir fielmente los términos del pacto. Algunas de estas recompensas fueron señaladas anteriormente donde Patrick Gillespie habla de las promesas que el Padre hizo al Hijo. Los textos citados por los reformados ortodoxos para apoyar la recompensa de Cristo incluyen Isaías 49; 53:11-14 y el Salmo 2:8-9, entre otros. Al comentar Isaías 49:3, Thomas Brooks señala que el Padre promete a Cristo “una recompensa gloriosa” por Su obra de redención.¹¹⁵ También hace referencia a Isaías 53 y a la recompensa ofrecida al Siervo Sufriente. La salvación de los elegidos proporciona la base para la exaltación de Cristo en Su oficio triple. Al redimir a los elegidos de su condición pobre y miserable, y haciéndolos hermosos nuevamente, el nombre de Cristo es glorificado (Jn. 17:10). Recibe gloria de Su pueblo como el verdadero rey de Israel.¹¹⁶ Peter Bulkeley había seguido esta idea desde antes, escribiendo sobre el

gobierno y dominio de Cristo como rey en el contexto de Su gloria (Jn. 5:22; Is. 55:5).¹¹⁷ En conexión con esta idea, Edward Reynolds (1599–1676), un miembro importante de la Asamblea de Westminster, hace una distinción importante entre el reino natural de Cristo, el cual pertenece a Él como la recompensa de Su Padre. Como Cabeza de la iglesia, se promete a Cristo una cantidad de bendiciones, las cuales incluyen “las Almas y Conciencias de los hombres, incluso hasta los confines de la tierra para Su posesión” (Sal. 2:8).¹¹⁸ La Confesión de Fe de Westminster capítulo 8, subraya este principio, es decir, que el Padre designó a Cristo como la “cabeza y Salvador de la Iglesia, el heredero de todas las cosas y juez del mundo”. Esta parte refleja, como otras partes de la Confesión de Fe de Westminster capítulo 8.1, los términos del pacto eterno de la redención.

Concluyendo el pacto

Con los términos del pacto en orden para asegurar la redención total de los pecadores caídos, Thomas Goodwin habla sobre la conclusión del pacto de una manera muy iluminadora. Sugiere que: “nunca hubo tanto gozo en el cielo, como en esta feliz conclusión y acuerdo. La Trinidad entera se regocijó en Él”.¹¹⁹ En efecto, las personas de la Divinidad se deleitaron más en este acuerdo que en todas Sus obras temporales. Con base en Proverbios 8, además de los deleites internos, esenciales y personales que cada persona compartía con las otras, se dice que el Padre y el Hijo se deleitan en “los hijos de los hombres” (v. 31).¹²⁰ Solo por causa de la certidumbre de la redención—lo cual es la eficacia salvadora del pacto de redención—el Padre pudo tener tales pensamientos hacia los elegidos. Por lo tanto, Goodwin añade que la salvación de la raza humana estaba en “buenas manos, incluso antes de que fuera el mundo” porque el Padre y Cristo “se habían “comprometido a través de un Pacto...él uno para morir, el otro para aceptarlo por nosotros”.¹²¹ Además, “lo que Cristo ha hecho para cumplir todo esto y la plenitud que había en Él para ello... es la segunda parte de esta gloriosa historia”.¹²² De manera similar a Goodwin, Thomas Brooks

menciona que “Cristo toma complacencia singular en la obra de nuestra redención”, y tanto Cristo como el Padre, en la conclusión del pacto,” olvidan el trabajo duro [y]...están grandemente renovados, deleitados...y satisfechos, que olvidan Sus penas y dolores pasados”.¹²³ Para Goodwin y Brooks, el deleite del Padre, el Hijo y el Espíritu descansa en la certidumbre y eficacia del pacto de redención al redimir a los pecadores, a pesar del hecho de que la administración del pacto de gracia aún no habían tomado lugar en el tiempo. Con esto en mente, la relación del pacto eterno de redención con el pacto temporal de la gracia necesita clarificación.

La relación entre los pactos

La idea del pacto de redención plantea preguntas importantes sobre su relación con el pacto de gracia. Como se señaló anteriormente, algunos divinos reformados no distinguían entre el pacto de redención y el pacto de gracia y hablaron simplemente de pacto de gracia con base en la eternidad y hecho realidad en el tiempo. Cualquiera que sea la perspectiva que se tome en este asunto, la pregunta acerca de la relación entre lo eterno y lo temporal necesita elaboración. El asunto será abordado con más detalle en un capítulo subsecuente sobre las condiciones del pacto,

pero por ahora, una cantidad de observaciones sobre las relaciones entre los pactos de la redención y la gracia proporcionarán una conexión útil entre este capítulo y el siguiente.

Los ortodoxos reformados típicamente sostuvieron una distinción triple de los actos inmanentes, transitorios y aplicatorios de Dios.¹²⁴ Thomas Goodwin describe estos actos de la siguiente manera:

1. *Inmanente* en Dios a nosotros, porque Su *amor eterno* se estableció y vino sobre nosotros; a partir de ese amor nos eligió y diseñó esta y todas las bendiciones en favor nuestro.
2. *Transitorios*, en Cristo hecho *por nosotros*; en todo lo que hizo o sufrió representándonos y por nosotros.
3. *Aplicatorios*, traído en nosotros y sobre nosotros, al investirnos de todas esas bendiciones por el Espíritu: por ejemplo, llamado, justificación, santificación, glorificación.¹²⁵

De manera similar, usando esta distinción triple, Peter Bulkeley considera la justificación, en primer lugar, “como propuesta determinada en la mente y la voluntad de Dios... En segundo lugar, como impetrada [solicitada] y obtenida para nosotros a través de la

obediencia de Cristo... En tercer lugar, como aplicada a nosotros”.¹²⁶ Otra manera de entender esto es distinguiendo entre lo que se dice que Dios hizo “en Cristo” (*en Christo*) y lo que Dios hace “a través de Cristo” (*dia Christo*). La reconciliación de Dios “en Cristo” tiene referencia a los actos inmanentes de Dios, esos actos eran beneficios salvadores guardados para los creyentes en Cristo: “como nuestra cabeza, en quien Dios nos mira, cuando no teníamos subsistencia alguna, sino en Él; cuando Dios y Él estaban planeándolo todo... lo que luego fue hecho por Cristo por nosotros y aplicado a nosotros”.¹²⁷ Sin embargo, la preposición instrumental, *día* (“por medio de/a través de), “importa la realización real de todo esto por medio de Cristo y su aplicación a nosotros”.¹²⁸ Por lo tanto, la frase “en Cristo” habla de Él como la causa meritoria, puesto que Él compra las bendiciones y “a través de Cristo” habla de Cristo como la causa eficiente, el que dispensa la gracia a Su pueblo. Por lo tanto, cualquier cosa que se diga haber sido ordenada “en Cristo” tiene una referencia particular al pacto de redención.¹²⁹ Sin embargo, lo que es planteado como “a través de Cristo” tiene referencia al pacto temporal de gracia como el contexto en el cual Cristo realiza Su obra. Estas distinciones prueban ser útiles al

discutir las similitudes y diferencias entre los pactos de la redención y la gracia.¹³⁰

Patrick Gillespie reconoce que existe bastante afinidad entre “el pacto de redención hecho con Cristo y el pacto de reconciliación hecho con los pecadores”.¹³¹ Sin embargo, en su opinión, no son el mismo pacto. Además, deben evitarse dos extremos: “Que no confundamos, ni dividamos estos dos Pactos”.¹³² Samuel Rutherford de la misma forma afirma que “no es el mismo Pacto el que se hizo con Cristo y el que se hizo con los pecadores” puesto que son diferentes en las partes que constituyen el pacto.¹³³ En el pacto de redención, Dios, “siendo común a los tres por un lado” y el Hijo de Dios por el otro, hacen un pacto juntos; en el pacto de gracia—o reconciliación, como prefirieron Rutherford y Gillespie—las partes son el Dios trino y los pecadores caídos.¹³⁴ La distinción representa la gran diferencia entre los dos pactos. Pero, aunque las diferencias existen, Gillespie hace referencia a ocho similitudes. Los pactos de redención y gracia están de acuerdo de las siguientes maneras: (1) gracia pura hizo surgir ambos pactos (Ef. 1:9; 2 Tim. 1:9); (2) ambos pactos tienen como objetivo redimir a los pecadores (Tit. 1:2; 2 Co. 5:19); (3) Cristo es el instrumento principal de acción (Ef. 1:7; Col. 1:20); (4) Dios elige en ambos pactos: en el primero elige a Cristo

(Sal. 89:3), y en el segundo elige en Cristo a los elegidos para salvación; (5) ambos pactos manifiestan los mismos atributos (misericordia, justicia, amor, etc.) de Dios; (6) ambos pactos benefician a los elegidos y ambos pactos honran a Dios (7) en ambos pactos, Cristo se pone en lugar de Su pueblo (2 Co. 5:21); y (8) ambos pactos son libres, de gracia y eternos.¹³⁵

Dadas las similitudes enumeradas por Gillespie, es comprensible por qué muchos teólogos reformados simplemente hablaron del pacto de gracia teniendo administraciones tanto temporales como eternas. Sin embargo, Gillespie logra encontrar nueve diferencias entre ambos pactos para probar su punto de que son distintos pero no separados.¹³⁶ Difieren de las siguientes maneras: (1) aunque ambos pactos se levantan en la gracia de Dios, el acto de la redención surgió de la gracia en ambas partes, Dios y Cristo, mientras que el pacto de redención surgió de gracia de un solo lado, (Dios) actuó de gracia (1 Jn. 4:10, 19); (2) aunque ambos son pactos eternos, solo el pacto de redención es eterno; el pacto de gracia es concluido en el tiempo (Tit. 1:2-3); (3) las partes difieren en ambos pactos; el pacto de redención trata de Dios y Cristo y el pacto de gracia trata del Dios trino y los pecadores perdidos; (4) el pacto de redención es un pacto igual, mientras que

el pacto de gracia es desigual; además lo que se requería de Cristo excede por mucho lo que se requiere de los elegidos de Dios; (5) no hay mediador en el pacto de redención (Pr. 8:22–23), pero en el pacto de gracia, Cristo actúa como Mediador de los elegidos (1 Tim. 2:5); (6) las promesas del pacto de gracia, por ejemplo, un nuevo corazón, no pueden ser prometidos a Cristo; de la misma manera, a Cristo se le prometió un nombre sobre todo nombre (Flp. 2:9), lo cual no puede ser prometido a Su pueblo; (7) Cristo no fue amenazado en el pacto de redención puesto que, como el Dios-hombre, no podía pecar, pero los creyentes son amenazados en el pacto de gracia (Heb. 2:3; 1 Co. 16:22); (8) las condiciones en cada pacto difieren; se requería que Cristo se hiciera carne y que diera Su vida (Heb 10:15-7); Se requería que Su pueblo creyera en Cristo, se arrepintiera de sus pecados y cuidaran su salvación con temor y temblor (Hch. 16:31; Flp. 2:12);¹³⁷ y (9) el pacto de redención no requería el consentimiento del hombre para ser elegido en Cristo; sin embargo, el pacto de gracia requiere el consentimiento de los que son elegidos en la eternidad para las bendiciones del pacto aplicadas a ellos (Jn. 6:37; Ap. 22:17, 20).¹³⁸ Como resultado, para Gillespie, a pesar de las similitudes entre ambos pactos, las

diferencias necesitan tomarse en cuenta. Habiendo dicho eso, están “unidos por una conexión quíntupla”.¹³⁹

En primer lugar, estos pactos tienen una “conjunción tan cercana y estricta” que no pueden separarse; en efecto, el pacto de gracia no puede existir aparte del pacto de redención, lo cual se reduce a una “conexión inseparable”.¹⁴⁰ En segundo lugar, existe “una conexión infalible” entre los dos pactos, “por la cual una cosa no le sigue necesariamente a la otra”.¹⁴¹ En otras palabras, “nada es...tramitado en el tiempo, lo cual no fue concluido desde la eternidad en el consejo de la voluntad de Dios”.¹⁴² En tercer lugar, ambos pactos están unidos por “una conexión insuperable”, es decir, el pacto de redención tiene un poder y una eficacia tales que nada puede frustrar el resultado del pacto (Jn. 17:2; Mt. 16:18).¹⁴³ Samuel Rutherford dice algo similar señalando que el pacto de redención es la “causa de la estabilidad y firmeza del Pacto de Gracia”.¹⁴⁴ En cuarto lugar, Gillespie sostiene que los pactos de redención y gracia están unidos por una “conexión secreta y escondida”.¹⁴⁵ Gillespie intenta sugerir que el pacto de redención estaba “escondido en el seno de Dios...mantenido entre Dios y Cristo” y luego revelado a los creyentes que, contrarios a las mentes carnales, pueden entender los grandes misterios de la salvación de Dios en Cristo.¹⁴⁶ Por

último, ambos pactos están unidos por una “conexión hermosa”.¹⁴⁷

Todo lo que fue planeado en los consejos entre el Padre y el Hijo es ejecutado bellamente en la historia de la redención. Hay una causa y efecto orgánicos entre ambos pactos; lo que fue deliberado en la eternidad es realizado por Cristo en la historia temporal.¹⁴⁸ Esta sección sobre la relación entre ambos pactos ayuda a explicar la cláusula final en la Confesión de Fe de Westminster 8.1, que dice: “dio Dios un pueblo que fuera [la] simiente [de Cristo] y para que, a debido tiempo, lo redimiera, llamara, justificara, santificara y glorificara”.

Digresión: un punto cristológico

La perspectiva del pacto de redención como realizado en el tiempo en el pacto de gracia explica la particularidad de la obra mediadora de Cristo, pero también explica varias declaraciones de Cristo que muestran Su subordinación al Padre. Por ejemplo, en tiempos relativamente recientes, B.B. Warfield señaló que en los “modos de operación” de Cristo, Él asume un papel subordinado al Padre. El Padre envía al Hijo al mundo y el Hijo hace la voluntad del Padre; Cristo incluso declaró “el Padre mayor es que Yo” (Jn. 14:28). Sin embargo, Warfield dice algo importante: “No está claro que el principio de subordinación también gobierne en los ‘modos de subsistencia’...Estamos obligados a tener en mente que estas relaciones de subordinación en modos de operación pudieran deberse también a un convenio, un acuerdo entre las Personas de la Trinidad—un ‘Pacto’ como se le llama técnicamente, por virtud del cual una función distinta es asumida voluntariamente por [el Hijo] —”.¹⁴⁹ Sin embargo, Warfield no fue el primero en explicar la subordinación de Cristo al Padre en términos de un pacto entre ellos. El teólogo reformado John Yates (d. 1657) hizo esta conexión en su obra *Ibis ad Caesarem* (“a César irás”). Al hablar sobre la

elección y el consejo eterno entre el Padre y el Hijo, Yates se refiere a Cristo como “el primero de los Elegidos”; como nuestro fiador, se “humilla” por Su pueblo.¹⁵⁰ Él se refiere a esto como la “subordinación” de Cristo; pero subsecuentemente “el que se humilló a Sí mismo es exaltado sobre todo, dejando las debilidades y asumiendo y tomando todas las perfecciones: y así regresa nuevamente a Su rango, junto al Padre para ser glorificado... con Él”.¹⁵¹ Luego, John Owen sería aún más explícito. Consciente de que hay pasajes en las Escrituras que se refieren a la subordinación del Hijo al Padre, en el cual el Hijo llama al Padre “Dios” o “Señor” (Sal. 16:2; 22:1; Miq. 5:4; Jn. 14:28; 20:17; Ap. 3:12), Owen sostiene que estas “expresiones sostenían un pacto tanto como una subordinación en Él”.¹⁵² Añade:

Y por esto es que nuestro Salvador dice que Su Padre es mayor que Él (Juan 14:28). Confieso, que aquí los antiguos hablaban unánimemente solo de la naturaleza humana, para eludir a los arrianos, que le atribuían una naturaleza divina, pero creada y en sí misma absolutamente inferior a la naturaleza de Dios. Pero la inferioridad de la naturaleza en cuanto a Dios o el Padre

es algo incuestionable que no necesita afirmación o confirmación y su mención de ninguna manera se adapta al designio del lugar. Pero nuestro Salvador habla tanto sobre Su involucramiento en el pacto que había entre el Padre y el mismo como de la obra que tenía que hacer.¹⁵³

El pacto de redención no solo proporciona la base para el pacto de gracia, sino también explica probablemente uno de los asuntos más espinosos de la historia de la Cristología, es decir, la distinción entre la igualdad ontológica y la subordinación económica.

Conclusión

El capítulo 7 de la Confesión de Fe de Westminster, “Del Pacto de Dios con el Hombre”, proporciona muy poca información sobre el pacto de redención. Esto no debería ser sorprendente, dado que la información presentada en este capítulo, la cual prueba que el pacto de redención es un pacto intratrinitario principalmente entre el Padre y el Hijo y no entre Dios y el hombre. El lugar real donde ha de “encontrarse” el pacto de redención en los documento de Westminster es en el siguiente capítulo, “De Cristo, el mediador” (8.1).¹⁵⁴ El lenguaje exacto de “pacto de redención” no aparece en los documentos de Westminster; en efecto, tal lenguaje ni siquiera aparece en la Declaración de Saboya (1658), aunque la inclusión de las palabras: “según el pacto hecho entre ellos” (8.1), proporciona una clarificación útil a la Confesión de Fe de Westminster. Sin duda, hubo miembros en la Asamblea de Westminster que sostuvieron la doctrina que luego sería llamada el pacto de redención. Algunos de ellos (por ejemplo, Edmund Calamy) habló claramente de que el pacto de gracia no solo tenía un aspecto temporal, sino también un fundamento eterno. Otros, partiendo de la obra de hombres como Peter Bulkeley, eventualmente distinguirían entre el pacto de gracia

(el pacto de Dios con el hombre) y el pacto de redención (el pacto de Dios con Cristo) por una cantidad de razones. Estas razones sin duda incluían evidencia exegética, lo cual Patrick Gillespie y John Owen elaboraron con bastante detalle. Además, el aumento de las influencias antinominianas en el siglo diecisiete hubieran podido ser un factor adicional. La distinción entre los dos pactos reduce la tendencia hacia la justificación desde la eternidad, lo cual era el sello distintivo del antinomianismo. Por último, al igual que con el pacto de obras, los teólogos reformados emplearon varios términos para discutir el acuerdo eterno entre el Padre y el Hijo.¹⁵⁵ El pacto de redención eventualmente se convertiría en la frase en Inglés más usada entre los teólogos posteriores del siglo diecisiete para describir el pacto entre el Padre y el Hijo, pero durante el tiempo de la Asamblea, una multitud de frases eran usadas, lo cual explica por qué la terminología de David Dickson necesitaba tiempo para convertirse en “rutinaria” en la teología reformada.

Los documentos de Westminster darían una plataforma para una clarificación mayor en este asunto, lo cual en efecto tomó lugar entre los congregacionalistas en el Palacio de Saboya en Londres (1658). Debido al clima político-religioso del siglo diecisiete, específicamente después de 1660, los divinos reformados no

tuvieron la oportunidad de reunirse formalmente para escribir otra confesión de fe. Dado el desarrollo del pacto de redención durante mediados del siglo diecisiete, cabe preguntarse cómo se habrían visto confesiones subsecuentes. Cualquiera que sea el caso, no se puede culpar a David Dickson por encontrar en la Confesión de Fe de Westminster la substancia del pacto de redención. Un poema de William Geddes (1600-1649) innegablemente muestra que el pacto de gracia encuentra sus raíces en un acuerdo entre el Padre y el Hijo:

Este es el pacto de gracia,
Que trae a mi corazón un consuelo muy dulce
Hay un pacto de gracia
Entre el Padre y el Hijo

Y del Hijo, con la raza de Adán
Que debe arrepentirse y Su gracia buscar.
El Hijo al Padre habló,
La naturaleza del hombre tomaré en Mí

En rescaté me daré,
Para que los elegidos puedan vivir:

Ven, Hijo (dijo Él) si lo haces,
Serán salvos del infierno y el mal.

El Padre al hombre pobre dijo,
Si crees con fe salvadora,
en este Mi Hijo; te daré paz:
Amor eterno te abrazará.¹⁵⁶

¹ Me he refrenado de referirme al pacto de redención como “pre-temporal”. Gert van den Brink me ha convencido de que en la ortodoxia reformada la eternidad no es pre-temporal, sino solo, por así decirlo, prae-temporal. Es un prae lógico, no un pre temporal. En otras palabras, la eternidad de Dios no tiene principio, final o sucesión; solo nuestra eternidad tiene sucesión. Usar “pre-temporal” como sinónimo de “eterno” sugiere que la eternidad precede temporalmente al tiempo creado, lo cual lleva al pensamiento determinista. Sin embargo, entiendo que podemos usar “pre-temporal” y “temporal” para entender las diferencias entre el pacto de redención y el pacto de gracia a partir de nuestra perspectiva finita, pero no la perspectiva eterna de Dios. Por lo tanto, en este capítulo, me referiré al “pacto eterno de la redención” (*pactum salutis*).

² El papel, o la falta del mismo, del Espíritu en el pacto de redención será discutido más adelante.

³ Herman Witsius, *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity* (repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010), 2.3.1.

⁴ David Dickson, *Therapeutica Sacra...* (Edimburgo, 1664), 22.

- ⁵ Debería señalarse que el pacto de redención ya se menciona en *The Sum of Saving Knowledge* (La totalidad del conocimiento salvador) de David Dickson y James Durham (1650; repr., Edimburgo: T. & T. Clark, 1886), a veces apodado “el cuarto Estándar de Westminster extraoficial”, puesto que a menudo era impreso con los Estándares de Westminster por muchas décadas en Escocia y en América.
- ⁶ Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 82, nota 59.
- ⁷ Dickson y Durham, *The Sum of Saving Knowledge*, segundo encabezado.
- ⁸ John Brown, *An Help for the Ignorant: Being an Essay towards an Easy Explication of the Westminster Confession of Faith and Catechisms, Composed for the Young Ones of His Own Congregation* (Edimburgo: Gray, 1758), P. 20. Brown pudiera haber tenido en mente a John Owen, que plantea que el pacto de gracia es “el pacto que Dios hizo *con el hombre en lo que respecta a Cristo*” mientras que el pacto de redención es “el pacto que Él hizo *con Su Hijo con respecto a los hombres*”. John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 19:78.
- ⁹ Edmund Calamy, *Two Solemne Covenants Made between God and Man: viz. The Covenant of Workes, and the Covenant of Grace* (Londres, 1647), 2.
- ¹⁰ Calamy, *Two Solemne Covenants*, 2.
- ¹¹ Los teólogos antinominianos típicamente no distinguieron entre los pactos de redención y de gracia y de la misma manera la distinción entre los dos pactos pudiera reflejar no solo avances exegéticos por parte de los teólogos reformados, sino también un deseo de distanciarse de la creciente influencia antinominiana en el siglo diecisiete. John von Rohr señala que “colapsar...el pacto de gracia en el pacto de redención tiende a ser más característico de la ala antinominiana del puritanismo donde había una inclinación a ver lo más que se pudiera en el acto divino y de mantener el pacto tan lejos como fuera posible del compromiso humano”. *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta: Scholars, 1986), 44.
- ¹² John Owen, “To the Reader,” en *The Ark of the Covenant Opened: Or, A Treatise of the Covenant of Redemption between God and Christ as the Foundation of the Covenant of Grace*, por Patrick Gillespie (Londres, 1677), 4.
- ¹³ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 1.

- ¹⁴ Obadiah Sedgwick, *The Bowels of Tender Mercy Sealed in the Everlasting Covenant...* (Londres, 1661), 4
- ¹⁵ Ver Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).
- ¹⁶ Ver Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity, with notes by Thomas Boston* (Londres: T. Tegg, 1837), 27; Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant; or the Covenant of Grace Opened* (Londres: Matthew Simmons, 1651), 356.
- ¹⁷ Richard Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 187.
- ¹⁸ Muller, *After Calvin*, 187.
- ¹⁹ Richard Muller, “Toward the Pactum Salutis: Locating the Origins of a Concept,” *Mid-America Journal of Theology* 18 (2007): 11.
- ²⁰ Johannes Oecolampadius, *In Iesaiam Prophetam Hypomnematon* (Basle, 1525), 268b. Andrew Woolsey parece ser el primer erudito en identificarse con este concepto en Oecolampadius. Ver “Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly” (PhD diss., University of Glasgow, 1988), 1:262.
- ²¹ Carol Williams, “The Decree of Redemption is in Effect a Covenant: David Dickson and the Covenant of Redemption” (PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2005). En conexión con esto, Patrick Gillespie explícitamente usa el término “pacto de redención”, pero señala que el término no “se encuentra en las Escrituras, en tantas palabras (lo cual puede estar entre las razones por las que los escritores han permanecido en silencio sobre el asunto); aún así el asunto mismo siendo tan evidentemente sostenido” entre los teólogos reformados. *Ark of the Covenant Opened*, 1.
- ²² Esta información viene de un discurso que Goodwin envió al Lord Protector, Richard Cromwell (1626-1712), en el periódico semanal *Mercurius Politicus* 438 (1658), 924. Agradezco a Ryan Kelly por hacerme consciente de esta información.
- ²³ Bulkeley, *The Gospel-Covenant*, 31.
- ²⁴ Fisher, *Marrow of Divinity*, 26.
- ²⁵ Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted & Vindicated...* (Londres, 1654), 375–376.

- ²⁶ Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened* (Edimburgo: Andro Anderson for Robert Brown, 1655), 326.
- ²⁷ Calamy, *Two Solemne Covenants*, 2.
- ²⁸ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 5:7
- ²⁹ Calamy, *Two Solemne Covenants*, 2.
- ³⁰ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:1–6. cf. *Exposition of Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 1:99–100.
- ³¹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 4.
- ³² Rutherford, *Covenant of Life*, 303. Naturalmente, esta afirmación es consistente con el supralapsarianismo de Rutherford, pero incluso un infralapsariano podría hacer esta afirmación, como sostendría Rutherford en otra parte: “El Señor no comienza a diseñar en el tiempo los modos del pacto donde el Hijo consiente a ser nuestro fiador: ni el Hijo comienza a consentir en el tiempo”. *Covenant of Life*, 309. En otras palabras, la naturaleza eterna del pacto de redención quiere decir que Dios ya ha proporcionado la solución para la caída de Adán incluso antes de que cayera.
- ³³ Flavel, *Fountain of Life*, 27.
- ³⁴ Thomas Brooks, *Paradice Opened...* (Londres, 1675), 98–99.
- ³⁵ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 51.
- ³⁶ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 32–33.
- ³⁷ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 34–35.
- ³⁸ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 36.
- ³⁹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 37.
- ⁴⁰ Sobre la posición sociniana en cuanto a la necesidad de la expiación, ver Socinus, *De Iesu Christo Servatore* (1594), 1:1; Alan Gomes, “De Iesu Christo Servatore: Faustos Socinus on the Satisfaction of Christ,” *Westminster Theological Journal* 55 (1993): 209–31; Carl Trueman, “John Owen’s *Dissertation on Divine Justice*: An Exercise in Christocentric Scholasticism,” *Calvin Theological Journal* 33 (1998): 87–103.
- ⁴¹ La gran obra de Rutherford (más de 600 páginas) en latín sobre este asunto representa la complejidad del debate, que no estaba confinada a la ortodoxia reformada, sino que

también sucedió entre los teólogos católicos romanos, por ejemplo. Sobre la posición de Rutherford, ver *Disputatio Scholastica de Divina Providentia* (Edimburgo, 1649). Sobre William Twisse, ver *Vindiciae Gratiae Potestatis ac Providentiae Dei* (Amsterdam, 1632), 198–207. La posición de Goodwin será discutida más adelante. Patrick Gillespie describe la posición de Twisse, Rutherford y Goodwin de la siguiente manera: “Otros sostienen que si Dios es considerado absolutamente en cuanto a Su poder y no sobre la suposición de este decreto, el cual es de facto, para no dejar pecado alguno sin castigo; pero para castigar o en la persona o en su Fiador: En este sentido absoluto dicen que Dios puede aplacar el pecado libremente sin satisfacción alguna”. Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 36.

⁴² Por ejemplo, en 1647, Owen escribe: “El fundamento de toda esta aseveración me parece falsa y errónea,—es decir, que Dios no podía tener misericordia de la humanidad a menos que se hubiera hecho satisfacción por Su Hijo—”. *The Death of Death*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 10:205. Pero años después, Owen se separa de la posición que sostuvo con Twisse; ver *A Dissertation on Divine Justice*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 10:495–624.

⁴³ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:15.

⁴⁴ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:72.

⁴⁵ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:72.

⁴⁶ El argumento de Gillespie sigue una trayectoria ligeramente distinta del de Goodwin. Ver *The Ark of the Covenant Opened*, 37–38.

⁴⁷ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 40.

⁴⁸ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:16.

⁴⁹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:18.

⁵⁰ Por ejemplo, ver, Fisher, *Marrow of Divinity*, 26–27; Burgess, *True Doctrine of Justification*, 375–376; Brooks, *Paradise Opened*, 80, 98–99.

⁵¹ William Ames, *The Marrow of Sacred Divinity* (Londres: Edward Griffen for Henry Overton, 1642), 100.

⁵² Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:5.

⁵³ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:8.

⁵⁴ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:8.

- ⁵⁵ Ames, *The Marrow of Sacred Divinity*, 74.
- ⁵⁶ Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 31.
- ⁵⁷ Brooks, *Paradice Opened*, 71.
- ⁵⁸ Goodwin *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:10. Ver también Rutherford, *Covenant of Life*, 303; Flavel, *Fountain of Life*, 29; Francis Roberts, *Mysterium & Medulla Biblicorum: The Myserie and Marrow of the Bible, viz. God's Covenants with Man in the First Adam before the Fall, and in the Last Adam, Jesus Christ, after the Fall...* (Londres: R. W. for George Calvert, 1657), 80–82; Dickson and Durham, *The Sum of Saving Knowledge*, 15v–16r.
- ⁵⁹ Por ejemplo, ver, Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:22; Rutherford, *Covenant of Life*, 303; Witsius, *The Economy of the Covenants*, 2.3.2.
- ⁶⁰ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 52.
- ⁶¹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 52.
- ⁶² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:85.
- ⁶³ Brooks, *Paradice Opened*, 67.
- ⁶⁴ Ver Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:24; Owen, *Vindiciae Evangelicae*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 12:497; Brooks, *Paradice Opened*, 67–68.
- ⁶⁵ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 52–53.
- ⁶⁶ Rutherford, *Covenant of Life*, 303.
- ⁶⁷ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:28. Ver también Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 81.
- ⁶⁸ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:28.
- ⁶⁹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:28.
- ⁷⁰ Flavel, *Fountain of Life*, 26–27.
- ⁷¹ Flavel, *Fountain of Life*, 27. Isaac Ambrose (1604–1664) hace comentarios similares en su obra *Looking unto Jesus; A View of the Everlasting Gospel* (Londres, 1658), 80–81.
- ⁷² Thomas Hooker, *The Soules Exaltation* (Londres, 1638), 170.
- ⁷³ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 80–81.

- ⁷⁴ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 81.
- ⁷⁵ John Arrowsmith, *Armillæ Catechetica. A Chain of Principles; or, An Orderly Concatenation of Theological Aphorismes and Exercitations* (Cambridge, 1659), 283–84. En el margen, Arrowsmith se refiere a su acuerdo en este punto con David Dickson.
- ⁷⁶ Owen, *The Death of Death*, en *Works*, 10:171
- ⁷⁷ Ver la exposición de Paul Baynes de Efesios 1:4 en *A Commentarie upon the First Chapter of the Epistle of Saint Paul, Written to the Ephesians* (Londres, 1618), 55ff.
- ⁷⁸ Como sostendría más adelante William Ames: “Era [necesario] que Cristo el mediador fuera Dios y hombre: pues si no fuera Dios, no podría ser el rey espiritual de nuestras almas, dando vida y muerte eterna; y si no fuera hombre, no podría haber sido la cabeza del mismo tipo con Su cuerpo”. *The Marrow of Sacred Divinity*, 77.
- ⁷⁹ Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 31–32.
- ⁸⁰ Rutherford, *Covenant of Life*, 305.
- ⁸¹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 82.
- ⁸² Fisher, *Marrow of Divinity*, 27.
- ⁸³ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 82.
- ⁸⁴ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:94.
- ⁸⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:94–95.
- ⁸⁶ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:95.
- ⁸⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:95.
- ⁸⁸ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:95.
- ⁸⁹ Owen, *The Death of Death*, en *Works*, 10:168–171.
- ⁹⁰ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 94.
- ⁹¹ Roberts, *God’s Covenants*, 82–83.
- ⁹² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:83–85.
- ⁹³ Obadiah Sedgwick proporciona seis promesas del Padre a Cristo. *The Bowels of Tender Mercy*, 3–4.
- ⁹⁴ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 94–95.
- ⁹⁵ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 97.

- ⁹⁶ Owen, *Discourse on the Holy Spirit*, en *Works*, 3:160.
- ⁹⁷ Owen, *Discourse on the Holy Spirit*, en *Works*, 3:162.
- ⁹⁸ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 6:50.
- ⁹⁹ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:50.
- ¹⁰⁰ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 100–101.
- ¹⁰¹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 101–103.
- ¹⁰² Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 104–106.
- ¹⁰³ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 107.
- ¹⁰⁴ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 108.
- ¹⁰⁵ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 109.
- ¹⁰⁶ Trueman, *John Owen*, 86.
- ¹⁰⁷ Rutherford, *Covenant of Life*, 304–305.
- ¹⁰⁸ Rutherford, *Covenant of Life*, 304–305.
- ¹⁰⁹ Brooks, *Paradise Opened*, 68. Mientras que la mayor parte de su exposición se enfoca principalmente en las transacciones entre el Padre y el Hijo, Brooks menciona el papel del Espíritu en dos lugares (ver páginas 88 y 169).
- ¹¹⁰ James Durham, *Christ Crucified: or, The Marrow of the Gospel Evidently Holden Forth in LXXII Sermons, on the Whole 53 Chapter of Isaiah* (Edimburgo, 1683), 157.
- ¹¹¹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:9.
- ¹¹² Richard Muller sostiene que los primeros teólogos reformados ortodoxos—Perkins, Polanus y Ussher, por ejemplo—“prestaron una atención sorprendentemente detallada al refrán de la doctrina cristiana que toda la actividad *ad extra* de Dios es la obra común de la Trinidad entera, para poder sostener este refrán prestaron una atención estricta a las estructuras trinitarias en la base de toda la doctrina (...) esto era particularmente verdad acerca de tema trinitario central, que dejó de funcionar prominentemente en el tratamiento del consejo eterno. Solo conozco a dos pensadores anteriores a Gill que señalaron este problema e intentaron encontrar una solución parcial, Franz Burmann y Petrus van Mastricht”. El Espíritu y el Pacto: La crítica de John Gill del *Pactum Salutis*,” *Foundations* 24 (1981): 5–6.
- ¹¹³ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:419.

- ¹¹⁴ Goodwin, *Man's Restoration by Grace*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 7:540. Goodwin también es bien explícito acerca de la conversación trina en la eternidad en cuanto a la redención: “Se sostuvo la conversación más libre y superior entre las tres Personas entre ellos desde la eternidad...Hablaron el uno con el otro y uno de otro”. *Of the Knowledge of God the Father*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 4:492.
- ¹¹⁵ Brooks, *Paradice Opened*, 72.
- ¹¹⁶ Brooks, *Paradice Opened*, 74–79.
- ¹¹⁷ Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 32.
- ¹¹⁸ Edward Reynolds, *An Explication of the Hundreth and Tenth Psalme Wherein the Severall Heads of Christian Religion Therein Contained* (Londres, 1632), 7–8. La página 5 de su exposición del Salmo 110 da un resumen que refleja la enseñanza básica del pacto de redención.
- ¹¹⁹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:31.
- ¹²⁰ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:32.
- ¹²¹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:32.
- ¹²² Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:32.
- ¹²³ Brooks, *Paradice Opened*, 83.
- ¹²⁴ Existen variaciones de este principio. Ver Lucas Trelcatius, *A Brief Institution of the Common Places of Sacred Divinitie* (Londres: Imprinted by T. P. for Francis Burton, 1610), 2:1: “Las obras de Dios, con las cuales debemos tratar en la primera parte de la Divinidad; son de dos tipos, interna e inmanente, externa y saliente; esas están en la esencia misma de Dios por medio de un acto interno y eterno: estas pasan de (o van fuera de) Dios a las criaturas: por un acto externo o temporal”.
- ¹²⁵ Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:405.
- ¹²⁶ Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 358.
- ¹²⁷ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:11.
- ¹²⁸ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:12.
- ¹²⁹ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:12.
- ¹³⁰ Calamy, que no hizo una distinción formal entre el pacto de redención y el pacto de gracia, no tiene la precisión de los teólogos que si distinguieron entre los dos pactos.

Ver Calamy, *Two Solemne Covenants*, 3.

¹³¹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 113.

¹³² Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 113.

¹³³ Rutherford, *Covenant of Life*, 308.

¹³⁴ Rutherford, *Covenant of Life*, 309. De manera similar, Bulkeley escribe: “Hasta ahora sostengo un pacto entre Dios el Padre y Cristo (...) Pero si cualquiera concluyera, que no existe un pacto entre Dios y nosotros entonces digo, niegan lo que está tan claro en las Escrituras, como el sol brillando al medio día (...) Por lo tanto, existe un pacto entre Dios y el hombre”. Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 33–34.

¹³⁵ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 113–117.

¹³⁶ Rutherford también proporciona una sección sobre las diferencias entre los dos pactos. Ver *Covenant of Life*, 308–315. Patrick Gillespie no solo parece haber leído sino también haberse apoyado en esta obra particular de Rutherford.

¹³⁷ Brooks subraya varias de las mismas diferencias entre los dos pactos como lo hace Gillespie, particularmente en este punto. Ver *Paradice Opened*, 98.

¹³⁸ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 117–123.

¹³⁹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 123.

¹⁴⁰ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 123.

¹⁴¹ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 124.

¹⁴² Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 124.

¹⁴³ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 125.

¹⁴⁴ Rutherford, *Covenant of Life*, 309.

¹⁴⁵ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 125.

¹⁴⁶ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 125.

¹⁴⁷ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 125.

¹⁴⁸ Gillespie, *The Ark of the Covenant Opened*, 126–127.

¹⁴⁹ B. B. Warfield, “The Biblical Doctrine of the Trinity,” en *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia: P&R, 1952), 53–55.

¹⁵⁰ John Yates, *Ibis ad Caesarem...* (Londres, 1626), pt. 2:75.

¹⁵¹ Yates, *Ibis ad Caesarem*, pt. 2:75–76.

¹⁵² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:84.

¹⁵³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:84–85.

¹⁵⁴ Robert Letham claramente tienen problemas con el pacto de redención porque siente que lleva al triteísmo. Ver *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 235. Teólogos como Owen, Goodwin, Cocceius y Witsiu para nombrar a algunos, ciertamente no vieron las cosas de este modo y sus exposiciones de el *pactum salutis* reflejaron sus profundos intereses trinitarios

¹⁵⁵ Por ejemplo, Owen habla de “el pacto del Mediador o del Redentor” y con más frecuencia de un “acuerdo” o un “compacto”, “pacto” y “convención”. A veces usará “transacciones eternas” o “compacto eterno” para describir el pacto de redención. Tanto Rutherford como Gillespie usan el término “pacto de caución”, al igual que otros términos (por ejemplo, “consejo de paz”) para describir el pacto de redención.

¹⁵⁶ William Geddes, *The Saints Recreation* (Edimburgo, 1683), 19. En el margen, Geddes escribe, “Algunos distinguen entre el pacto de redención, el cual ocurre entre Dios el Padre y el Hijo, del pacto de gracia, el cual ocurre entre Dios y el hombre por medio de Jesús el Mediador”.

Capítulo 16

Los puritanos sobre el pacto de gracia



El primer pacto hecho con el hombre fue un pacto de obras... El hombre, por su caída, se hizo incapaz para la vida que tenía mediante aquel pacto, por lo que agradó a Dios hacer un segundo pacto, llamado comúnmente el pacto de gracia, según el cual Dios ofrece libremente a los pecadores vida y salvación por Cristo, exigiéndoles la fe en Él para que puedan ser salvos...

— CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER 7.2,3

Este pacto era ministrado de un modo diferente en el tiempo de la ley y en el del Evangelio. Bajo la ley se

ministraba por promesas, profecías, sacrificios, la circuncisión, el cordero pascual y otros tipos y ordenanzas entregados al pueblo judío; y todos señalaban al Cristo que había de venir, y eran suficientes y eficaces en aquel tiempo por la operación del Espíritu Santo, para instruir y edificar a los elegidos en fe en el Mesías prometido, por quien tenían plena remisión de pecados y salvación eterna. A este pacto se le llama el Antiguo Testamento...

— CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER 7.5¹

Comenzando por los reformadores suizos en Zúrich y Ginebra, a partir del siglo dieciséis los teólogos reformados han empleado el concepto del pacto de gracia (*foedus gratiae*) para establecer la unidad de la historia de la redención que comenzó con la primera promesa (*protoevangelium*), hecha a Adán, registrada en Génesis 3:15 y que terminó en la obra de Jesucristo como el Mediador del pacto. Aunque el pacto de gracia es uno en substancia, los reformadores dividieron el pacto de gracia en varias administraciones para reflejar el patrón de la narración bíblica, la cual muestra el despliegue gradual de los propósitos redentores de Dios. Patrick Gillespie (1617–1675) dijo que el pacto de gracia “es

aquello de lo cual depende el asunto entero de la salvación desde el principio hasta el final”.² El pacto de gracia recibió un lugar fijo en la Confesión de Fe de Westminster (CFW) y la Declaración de Saboya. En ambas confesiones, la historia se divide en dos dispensaciones distintas, el pacto de obras y el pacto de gracia, de los cuales cada uno tiene bases diferentes para salvación (las obras contra la fe). El pacto de gracia representa la respuesta de gracia de Dios al fracaso de Adán cumpliendo la condición del pacto de obras: “El hombre, por su caída, se hizo incapaz para la vida que tenía mediante aquel pacto, por lo que agradó a Dios hacer un segundo pacto, llamado comúnmente el Pacto de gracia, según el cual Dios ofrece libremente a los pecadores vida y salvación por Cristo, exigiéndoles la fe en Él para que puedan ser salvos, y prometiendo dar Su Espíritu Santo a todos aquellos que ha ordenado para vida, dándoles así voluntad y capacidad para creer” (CFW, 7.3). El pacto de gracia forma el corazón de la soteriología reformada y declara la salvación, ya sea en el Antiguo o el Nuevo Testamento, es solo por gracia, a través de la fe en Jesucristo.

En su estudio sobre el pacto de gracia en el pensamiento Puritano, John von Rohr señala correctamente que para los puritanos, el progreso de la revelación fue de “nublado a soleado...

[pero que esta] progresión estaba en la administración del pacto y de esta manera la historia bíblica entera era [el] escenario de este drama de la historia de la salvación”.³ En el contexto del pacto de gracia, la fe es traída por el Espíritu en los corazones de los que han sido ordenados para vida eterna (Hechos 13:48) para que pudieran apropiarse de los beneficios de la obra redentora de Cristo. De esta manera, el pacto de gracia fue hecho por Dios unilateralmente; es llamado un “pacto de un solo lado” (*foedus monopleuron*), dado a los pecadores caídos a parte de cualquier consideración de su habilidad natural para responder o cumplir con los términos del pacto.⁴ Sin embargo, el pacto de gracia es condicional en que requiere fe en Cristo de parte del hombre y de esta manera también pudiera llamarse “pacto de dos lados” (*foedus dipleuron*).⁵ Los teólogos reformados en Bretaña durante el siglo diecisiete fueron capaces de mantener estos dos aspectos del pacto en balance, a medida que escribían prodigiosamente acerca del pacto de gracia. En este capítulo examinaremos a los teólogos reformados británicos más importantes del siglo diecisiete, particularmente al enormemente influyente John Ball (1600-1661) y a su sucesor Thomas Goodwin, (1600–1680), Samuel Rutherford (1600–1661), Francis Roberts (1609–1675), John Owen (1616–1683) y Patrick

Gillespie. Un análisis integral del pacto de gracia sería imposible, incluso para un proyecto extensivo, dada la copiosa cantidad de literatura sobre el tema, así que este capítulo será confinado a una discusión sobre la naturaleza de despliegue de la revelación en el pacto y los deberes requeridos en cada dispensación sucesiva.

La respuesta divina

Samuel Rutherford resume bien del carácter de gracia y la eficacia salvadora de los tratos de pacto de Dios con los pecadores después de la caída diciendo que “el primer Adán lo estropeó todo, el segundo Adán que hace todas las cosas nuevas, lo enmendó todo”.⁶

El comentario de Rutherford es de esta manera un resumen de la historia redentora desde Génesis 3:15 en adelante. Todos los teólogos reformados sostuvieron que en la llegada del fracaso del primer pacto la revelación natural era inadecuada para la salvación del hombre, haciendo necesaria la revelación sobrenatural del camino de vida en Cristo. La luz que era natural para Adán antes de la caída se extinguió en gran parte como resultado del pecado. Como lo afirma John Owen, de esta manera la naturaleza humana sufrió un gran daño o pérdida por causa de la entrada del pecado.⁷

Por lo tanto, el hombre necesita de Dios no solo como Creador, sino también como Redentor, lo cual necesita inevitablemente la revelación de Dios en el Mediador, Jesucristo. Teólogos reformados tales como John Ball, Johannes Cocceius (1603–1669) y John Owen, entendieron que la historia de la redención, la cual se desarrolla progresivamente o por grados (*gradus*), con un enfoque

cristológico distintivo. Puesto que el primer pacto no proveyó para la remisión de pecados, el pacto de gracia se convirtió en el contexto necesario para entender el camino de la salvación para el hombre después de la caída.⁸

Owen proporciona dos razones principales por las cuales el pacto de gracia es diferente en esencia, substancia y naturaleza al pacto de obras. En primer lugar, la justificación en el pacto de gracia es enteramente por gracia, “lo cual excluye por completo las obras; es decir, de gracia, ya que nuestras obras no son el medio de justificación ante Dios”.⁹ En segundo lugar, el pacto de gracia tiene “*un mediador y fiador*; lo cual se basa solo en esta suposición, que no podemos hacerlo por nuestra cuenta lo cual era requerido de nosotros originalmente y que la ley del primer pacto no nos podía capacitar para hacerlo, para que fuera realizado por nosotros a través de un mediador y fiador”.¹⁰ En el pacto de gracia, Jesucristo cumple el papel de mediador y fiador en la medida en que es el tema principal del pacto. Como fiador (es decir, como garante) del pacto, Cristo se comprometió, en obediencia a Dios, realizar los términos del pacto en favor del hombre y lo cumplió en Su propia persona. En las palabras de John Owen, Cristo se comprometió a hacer “cualquier cosa que tuviera que hacerse *en y a través* del

hombre, para hacerlo efectivo por medio de Su propio Espíritu y gracia; para que el pacto en cada lado estuviera estable y firme y sus fines se cumplieran”.¹¹ La gracia del pacto de gracia esta arraigada en la disposición de Dios para aceptar la obra de Cristo en nuestro favor. Puesto que Cristo es el fiador, el pacto de gracia tiene una estabilidad duradera y una seguridad de cumplirse que nunca hubieran sido posibles en el pacto de obras.¹² Si Dios tuvo gracia para con Adán—un punto discutido por casi todos los divinos reformados—entonces el pacto de gracia es, en las palabras de Francis Roberts: “doblemente de gracia”.¹³ Puesto de otro modo, el segundo Adán, por la virtud de la dignidad y valor de Su persona como el Dios-hombre, con seguridad tendría éxito donde el primer Adán falló y de una manera más excelente y gloriosa, por medio de “llevar muchos hijos a la gloria” (Heb. 2:10). La historia del pacto de gracia comienza en Génesis 3:15, inmediatamente después de la caída, cuando se registra la entrega de la primera promesa (*protoevangelium*), poniendo la historia de la redención en marcha con el objetivo de la victoria final para el pueblo de Dios, cuando Cristo como simiente de la mujer aplasta la cabeza de “la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás” (Ap. 12:9).

Teología desde Adán hasta Noé

Génesis 3:15 era un versículo relevante para los reformados ortodoxos de los siglos dieciséis y diecisiete.¹⁴ Según John Owen, toda teología poslapsariana verdadera está arraigada en el *protoevangelium*, lo cual es un resumen completo del evangelio. Sin embargo, esta plenitud es reforzada e ilumina por etapas sucesivas de la revelación y la iluminación divina.¹⁵ Owen sostiene que la substancia del *protoevangelium*, “en el cual el pacto de gracia entero fue virtualmente comprimido”, se refiere explícitamente a Cristo como Aquel que rescataría a la humanidad del pecado y la miseria por Su muerte.¹⁶ Al igual que Owen, Thomas Goodwin se refiere a Génesis 3:15 como la primera promesa del Mesías.¹⁷ Francis Roberts, de la misma manera, decía que Génesis 3:15 es “el primer y más antiguo evangelio registrado en la Biblia”.¹⁸ Ball dice que Génesis 3:15 presenta el “juicio irrevocable y destrucción final de Satanás... y la Salvación del hombre”.¹⁹ Mientras que todos los teólogos reformados estaban de acuerdo en que Génesis 3:15 representaba la primera promesa de gracia apuntando a la victoria del Mesías sobre la serpiente, los detalles exegéticos de las

palabras “simiente de la mujer” eran entendidos de diferentes maneras.

Thomas Goodwin señala que los papistas entendían que la “mujer” era María y que la “simiente” era solo Cristo.²⁰ En respuesta a la posición católica romana, Ball sostiene: “Si se dice que la Virgen María aplastó la cabeza de la serpiente, porque Cristo nació de ella, por las mismas razones pudiéramos decir que fue crucificada y murió por nosotros”.²¹ En su análisis exegético detallado de Génesis 3:15 Francis Roberts reconoce la diversidad de opiniones sobre como se entiende la simiente de la mujer. En respuesta a la afirmación católica romana de que la simiente se refiere a María, señala su corrección textual deliberada en un intento por fundamentar su posición. Tanto en la Vulgata como en el Salterio Queen Mary (1553), interpretan el hebreo *hu* (“él”) como si fuera *hee* (“ella”), resultando en el texto *ipsa conteret caput tuum* (“ella aplastara tu cabeza”); y además, “para una mejor aceptación de esta traducción corrupta, han corrompido el texto hebreo por la infamia de Guy Fabricius en la Biblia interlineal impresa en Antwerp...pero nuestros divinos eruditos [Rivetius, Calvino y Gomarus] condenan justamente esta notoria corrupción del Texto”.²²

Roberts también señala acertadamente que los protestantes no siempre han estado de acuerdo en cómo entender lo que quiere decir la simiente de la mujer. Juan Calvino reconoció que algunos interpretes entendieron que la “simiente” se refería a Cristo, comentando: “Hubiera votado felizmente en apoyo a su opinión, pero considero que la palabra *simiente* esta violentamente distorsionada por ellos; pues quien concebiría que un sustantivo *colectivo* debe entenderse como un *solo* hombre?”²³ Calvino identifica que el primer uso de “simiente” en Génesis 3:15 se refiere “generalmente a la posteridad de la mujer” (es decir, la raza humana entera). Sin embargo, la segunda “simiente” en Génesis 3:15 se refiere a Cristo y a la iglesia creyente, así que “la iglesia entera de Dios, bajo Su cabeza, exultará gloriosamente sobre [Satanás]”.²⁴ Según Goodwin, David Pareus (1548-1622) “lo divide; entendiendo ‘simiente’ en la parte anterior de la Promesa, como *todos los Creyentes de la Raza Humana*: Pero el [Eso] o el [Él] en la parte posterior proféticamente para señalar y finalizar solo con Cristo”.²⁵ Después de considerar los detalles tanto de la Septuaginta como del Tárgum Arameo, Goodwin sostiene que Cristo en Su persona y los creyentes considerados “en Cristo” se mencionan en los dos usos del sustantivo “simiente” y el pronombre presentado varias veces

como “ésta” y “le”.²⁶ Después de evaluar las diferentes posiciones entre los ortodoxos, incluyendo la posición de David Pareus, la cual apoya Andreas Rivetus (1572–1651), Roberts argumenta en favor de la posición presentada por Goodwin, es decir, que la “simiente” debería entenderse colectivamente, “abarcando a Cristo y a toda Su simiente, Cristo y todos Sus miembros elegidos”.²⁷ Roberts añade que Cristo “original y primitivamente” aplasta la cabeza del diablo por Su propio poder; y los elegidos que son de Cristo “derivadamente” reciben poder y victoria comunicada a ellos de Cristo en esta guerra espiritual.²⁸ Puesto que el *protoevangelium* habla de la victoria de Cristo sobre el diablo, Owen no tenía problemas argumentado que todos los beneficios de la salvación, incluyendo la justificación, el arrepentimiento y las bendiciones eternas, tales como la resurrección del cuerpo, encuentran su base en Génesis 3:15.²⁹ Aunque oscuramente, la promesa en Génesis 3:15 era suficiente para los fieles durante la dispensación particular del pacto. Más revelación vendría en el pacto con Noé.

Teología de Noé a Abraham

No todos los teólogos reformados dieron atención al pacto noético en su exposición del pacto de gracia. De hecho, un buen número de teólogos dividieron el pacto de gracia en tres periodos: (1) de Adán a Abraham; (2) Abraham a Moisés; y (3) Moisés a Cristo. Por ejemplo, John Ball omite la administración noética, lo cual es sorprendente dada su exhaustividad. William Ames (1576–1633) y Johannes Wollebius (1586–1629) también sostuvieron la estructura triple de la historia de la redención.³⁰ Sin embargo, muchos teólogos reformados prominentes insistieron, a veces enfáticamente, que el pacto hecho con Noé era una dispensación o administración distinta en el *foedus gratiae*. Goodwin defiende esta perspectiva apelando a Isaías 54:7–11 y dice que el pacto noético era un “pacto de gracia pura”.³¹ Típico de la lectura cristológica del Antiguo Testamento de Goodwin, sostiene que el arca de Noé construida se refería a la salvación, pero no simplemente a la salvación temporal del diluvio. El arca representaba a Cristo, la simiente prometida, lo cual Noé entendió por fe (Heb 11:7) y como John Owen sostendría, toda fe salvadora mira hacia la simiente prometida, fe que Noé poseía, como es evidente en su vida justa.³² Goodwin añade que Noé

también era un profeta, predicador de la justicia de Cristo; como tal, tuvo el honor de ser el primer profeta a quien Dios hablaría las palabras del pacto explícitamente: “había en efecto una Promesa de Cristo, la simiente de la mujer, expresada antes, sobre la cual vivieron todos los patriarcas antes del diluvio; pero bajo el título de un pacto, no hubo mención, no, ni de la palabra gracia, hasta ahora”.³³

La defensa más detallada de la posición de que el pacto Noético pertenece al pacto de gracia viene de Francis Roberts, que afirma que “todos los pactos [de Dios] y las promesas a partir de la caída del hombre estaban fundadas, establecidas y principalmente cumplidas en Jesucristo el Salvador de los Pecadores”.³⁴ Como es verdad con Goodwin, el papel de la tipología ayuda a explicar la posición de Roberts. La causa que movía el pacto noético era doble: (1) menos principal y tipológico, es decir, los holocaustos de Noé que eran aroma agradable delante de Dios (Gn. 8:20–21); y (2) más principal y anti-tipológico, es decir, la ofrenda de Cristo mismo como sacrificio por el pecado a Dios (Ef. 5:2).³⁵ Aunque Cristo fue revelado a Noé “tenue, oscura e implícitamente”, no obstante, Noé vivió por fe en Cristo y se convirtió en heredero de la justicia que es por la fe.³⁶ Como resultado, la fe de Noé en Cristo era fe salvadora y

así el pacto noético fue una administración del pacto de gracia.³⁷ Roberts resalta un aspecto importante sobre la teología del pacto en la que los teólogos reformados insistían cuidadosamente. El pacto noético no solo se hizo con Noé, sino también con su descendencia: Sem, Jafet y Cam, el hijo perverso. Roberts razona que si el Señor admite “Raíces y ramas, padres e hijos juntos en el pacto: ¿Cuán injustificable y peligroso son los hechos de los anabaptistas que prohíben que los hijos de tales padres participen de la primera señal del pacto?”³⁸ Algunos teólogos reformados defendían esta perspectiva planteando una distinción entre la administración externa de los beneficios comunes del pacto de gracia, “lo cual no está a la altura de la salvación: y la Eficacia Interior y los beneficios especiales de ella los cuales resultan en la salvación”.³⁹ Puesto que los tratos de Dios con Noé iluminaron aún más Sus propósitos redentores, el pacto noético fue el primer avance en el progreso de la revelación después de la caída. Dios comunicó Su palabra a los pecadores a través de un mediador y de esta manera, un pacto, llamado así explícitamente, fue establecido con la raza humana.⁴⁰

Teología de Abraham a Moisés

Si los teólogos no estaban completamente de acuerdo en que el pacto noético pertenecía propiamente al pacto de gracia, no cabe duda de que presentaron un frente unido en relación al pacto abrahámico de la historia de la redención. El pacto de gracia recibiría una clarificación tal en el tiempo de Abraham que Owen pudo decir que “tal exposición de la voluntad de Dios y de los misterios de la gracia tan ilustres, son dados en esta explicación de teología poslapsariana [es decir, revelación], que difícilmente ha habido una atestación más abundante de la economía de una revelación, hasta que vino en quien todo ha sido puesto”.⁴¹ Owen resalta varios avances en el progreso de la revelación. Basándose en las promesas más antiguas, Dios dio a Abraham explicaciones más claras y completas de Sus propósitos salvadores, particularmente reiterando Su promesa de una simiente, es decir Cristo, que es el fundamento de toda gracia. De esta manera, “siendo dada la promesa de la simiente de antemano, quien es el fundamento de toda gracia, Dios promete en gracia que Él será por gracia e inmutablemente un Dios indulgente, santificador, justificador y salvador, que, a cambio, exige de Él fe y una nueva obediencia”.⁴²

El contenido del pacto abrahámico, particularmente en lo que respecta a la relación de la fe justificadora y la obediencia como su fruto, es idéntico en todos los aspectos esenciales al contenido del nuevo pacto. En su *Greater Catechism* [*Gran Catecismo*], Owen dice en la pregunta 13: “¿Qué es el nuevo pacto?”. Responde: “La promesa de gracia, libre e inmutable de Dios, hecha a todos los elegidos caídos en Adán, de darles a Jesucristo y en él misericordia, perdón, gracia y gloria, con una re-estipulación de fe de parte de ellos en esta promesa y nueva obediencia”.⁴³ Owen y sus reformados contemporáneos no igualaron simplemente el pacto de gracia con la justificación solo por fe. Los beneficios salvíficos—ya sea la justificación, adopción o la santificación—son apropiados en el contexto del pacto de gracia y todos son necesarios para la salvación. Sin embargo, puesto que estos beneficios están arraigados primero en la persona y obra de Cristo, el pacto de gracia mantiene su carácter de gracia.

El teólogo que más influenció la teología del pacto de los divinos de Westminster fue John Ball. La sección sobre el pacto abrahámico en su obra sobre el pacto de gracia resalta la importancia central de este pacto en el esquema teológico de la ortodoxia reformada. Aunque Ball omitió el pacto noético en su

tratado, sin duda compensa esta omisión con un análisis profundo sobre los tratos de gracia de Dios con Abraham en forma de promesas. Lo que era desconocido para el pueblo de Dios ahora era claro para Abraham (Gn. 17:7), que recibe varias promesas importantes hechas a su simiente, es decir, primero que todo a Cristo (Gal. 3:16; 2 Co. 1:20), que es “la Cabeza en quien este pacto se basa”.⁴⁴ La calidad de las promesas hechas a Abraham requieren que una persona de la dignidad y valor de Cristo las cumpla. Las bendiciones del pacto pertenecen a la descendencia de Abraham, los que reciben las promesas de Su pacto interna o externamente, lo cual incluye a gentiles creyentes. Ball hace una distinción entre los que son la simiente espiritual de Abraham y los que son la simiente carnal. De esta manera, Ismael y Esaú pertenecieron al pacto hecho con Abraham hasta que apostataron y “se salieron del pacto”.⁴⁵ En otras palabras, incluso los que disfrutaron solo de las bendiciones externas temporales prometidas a Abraham son incluidos en el pacto de gracia. En cuanto a los niños que nacen de padres en el pacto con Dios, el pacto abrahámico deja claro que los infantes deben recibir la señal del pacto (1 Co. 7:14) y aunque no puedan disfrutar de todos los beneficios del pacto y no sean capaces de tener “fe real”, no obstante “a través de la gracia libre y la aceptación

de Dios, la Promesa de perdón y del Reino de los Cielos pertenece a ellos”.⁴⁶ Aunque el pacto abrahámico es un pacto espiritual, Ball y los ortodoxos reformados no ven contradicción al admitir hijos en el pacto por causa de la distinción entre la eficacia y la administración externa.⁴⁷

Anexado a las diferentes bendiciones espirituales existe un número de promesas temporales tales como protección (“yo soy tu escudo”), riquezas y honor (“haré de ti una nación grande”), una descendencia numerosa (“te multiplicaré en gran manera”) y una posesión de tierra (“toda la tierra de Canaán”). Ball señala que durante el tiempo de Abraham las bendiciones temporales eran más prominentes, pero a medida que pasaba el tiempo las bendiciones espirituales, tales como la inclusión de los gentiles, tomaban precedencia.⁴⁸ Sin embargo, ese cambio no disminuía la importancia de las bendiciones espirituales sobre Abraham en los tratos de pacto de Dios con él. Incluso si las promesas eran hechas libremente según la gracia inmerecida de Dios, existían condiciones requeridas de Abraham.⁴⁹ La Biblia aclara que Abraham fue libremente justificado por gracia a través de la redención de Jesucristo (Ro. 4:3) “y en esto está incluida toda bendición eterna y espiritual”.⁵⁰ La condición requerida de Abraham en primer lugar era

la fe, la cual fue imputada (contada) a Abraham como justicia. Ball aclara que la fe es “el único instrumento operante y acción requerida de nuestra parte en el Pacto de gracia, para la justificación libre”.⁵¹ Añade que aunque Abraham fue justificado solo por fe, sin alguna otra misericordia obrando en conjunto con ella, su fe no “quedó muerta en él como una calidad dormida e inactiva”.⁵² Más bien, la fe verdadera es “vivamente operativa, asistida con cada una de las demás gracias del Espíritu”.⁵³ Anteriormente en su obra, Ball hizo un comentario similar sobre la relación de la fe y las buenas obras:

La fe que es pronta para abrazar la misericordia siempre está acompañada de un propósito no fingido de andar en todo lo que es agradable y la realización sincera de toda obediencia santa, cuando existe la oportunidad, siempre acompaña esa fe, por medio de la cual nos aferramos continuamente a las promesas una vez que las hemos abrazado. Las verdaderas buenas obras de toda clase (aunque no son perfectas en grado) son necesarias para que continúe la verdadera justificación, pues la fe ya no puede reclamar verdaderamente las promesas de vida,

más de lo que nos guía virtual o realmente en el camino al cielo.⁵⁴

Ball creía que la verdadera fe salvadora necesariamente cosechaba obediencia continua y voluntaria. Las buenas obras pudieran ser necesarias para que continúe la verdadera justificación, pero no constituyen la base de la justificación, ni son el instrumento por lo cual los pecadores son justificados. En cuanto a Abraham la misma fe que abrazó la promesa (Gn. 15:6) era la misma fe la que lo capacitó para ofrecer a su hijo en obediencia a Dios (Gn. 22). Porque Abraham tenía verdadera fe, se lo mandó a caminar delante de Dios y a ser perfecto y todos los verdaderos creyentes desde Abraham en adelante reflejarían “a su padre Abraham”, tanto en fe como en obediencia de fe. Por todas estas razones, todos los teólogos reformados reconocían el honor único otorgado a Abraham como el padre de todos los fieles.

Thomas Goodwin sostiene que la declaración de Dios a Abraham de que Él mismo es el “galardón... sobremanera grande” (Gn. 15:1) de Abraham es “la expresión de amor más profunda y completa que Dios ha hecho a algún hombre jamás; y Abraham aprovecha y se favorece de esto”.⁵⁵ Juntas, la primera promesa a

Adán y Eva (Gn. 3:15) y las promesas de Dios a Abraham resaltan la unidad y la expresión gradual del pacto de gracia. Abraham tuvo el honor de ser el padre de todos los que creen, así como Eva tuvo el honor de ser la madre de todos los vivientes, un honor dirigido a ella por parte de su esposo, Adán, después de que recibieron el *protoevangelium*. Eva se convirtió en la “madre de todos los vivientes, es decir, los que viven espiritualmente por fe, así como Abraham se convirtió en el padre de todos los fieles”.⁵⁶ Como señalaría Francis Roberts, ningún pecador en la Biblia es más elogiado por la fe que Abraham.⁵⁷

Roberts procedió a resaltar varias maneras en las cuales Dios reveló más a Cristo. La fe que Abraham poseída tenía una referencia a la Simiente prometida (Cristo); Abraham se regocijó al ver el día de Cristo (Juan 8:56), pero solo podía verlo por fe. Su misión de sacrificar a su único hijo, Isaac, prefiguraba la muerte y resurrección de Cristo. Roberts dice que por fe Abraham fue testigo del nacimiento de Cristo en el nacimiento de Isaac y por su obediencia fiel vio a Cristo sacrificado cuando ofreció a Isaac en el altar en obediencia al mandamiento de Dios. Dios bendijo a Abraham justificándolo, no según sus obras, sino según su fe. “Al creer según el Pacto de Fe”, su creer era “puro Evangelio”.⁵⁸ Puesto

que Abraham tuvo fe en el Dios del pacto, recibió la señal de la circuncisión, lo cual tipificaba la obra de Cristo al derramar Su sangre por la remisión de pecados. Como lo aclara Romanos 4:11, la circuncisión era el sello de la justicia que Abraham tenía por fe mientras aún era incircunciso y anticipaba el bautismo como la circuncisión de Cristo (Col. 2:11). Las promesas de Dios y la respuesta de fe y de obediencia de Abraham, selladas con la señal sacramental de la circuncisión, reflejaban los propósitos redentores de Dios que se despliegan en el pacto de gracia. En cuanto al pacto abrahámico, los teólogos reformados han mostrado un acuerdo unánime. Sin embargo, ha habido mucho menos acuerdo sobre si el siguiente pacto, el “antiguo pacto” mosaico o sinaítico (Heb. 8:6-13), pueden llamarse propiamente una administración del pacto de gracia.

La teología de Moisés

Anthony Burgess (d. 1664) subraya un punto de contención entre los teólogos reformados y luteranos que ayuda a explicar la dificultad al entender el papel de Sinaí en la historia de la redención:

Es verdad, los divinos luteranos, expresamente se oponen a los calvinistas aquí, sosteniendo que el pacto dado por *Moisés*, era un pacto de obras y de esta manera, directamente contrario al pacto de gracia. En efecto, reconocen que los padres fueron justificados por Cristo y tenían el mismo camino de salvación que nosotros; solo que dicen que el pacto de *Moisés* es una cosa sobreañadida a la promesa, declarando una condición de justicia perfecta a los judíos, para que puedan ser convencidos de su propia locura en su justicia propia. Pero, pienso que ya está claro que el pacto de *Moisés*, era un pacto de gracia.⁵⁹

Burgess afirma la posición del pacto mosaico pertenece al pacto de gracia, lo cual es el sentido más simple de la Confesión de

Fe de Westminster (7.5).⁶⁰ Sin embargo, no todos los teólogos reformados estaban dispuestos a hacer del pacto mosaico, o “antiguo pacto”, como dice en Jeremías 31 y Hebreos 8, una administración del pacto de gracia. Al igual que los luteranos, no negaban que la salvación siempre ha sido a través de la gracia, por fe en Cristo, pero consideraban el pacto mosaico como sobreañadido o subordinado al pacto de gracia.⁶¹ Sebastian Rehnman ha sugerido que las diferencias entre lo que él llama las escuelas “dicotomistas” (Ball y Roberts) y las “tricotomistas” (Goodwin y Owen) son más formales que reales.⁶² Hay algo de verdad en esta afirmación, incluso si Rehnman no captura en su totalidad todos los matices del pensamiento de Owen en este asunto extremadamente complicado, pero vale la pena explorar las diferencias entre las dos posiciones.

Con la simiente de Abraham creciendo, sino siempre espiritualmente, ciertamente numéricamente (es decir, externamente), Ball sostiene que Dios tejió “la circuncisión” por medio de un estado o pacto nacional. Inmediatamente, Ball reconoce que la naturaleza del pacto mosaico era tal que “encontramos una gran dificultad” sobre si la administración de Moisés era en efecto de gracia.⁶³ De manera similar, Roberts, que

proporciona una defensa integral de la llamada posición dicotómica, admite que el pacto mosaico es, “sin excepción, el nudo gordiano más difícil de unir” entre todas las administraciones del pacto.⁶⁴ Tanto Roberts como Ball explican las diferentes maneras en las que los teólogos reformados han descrito el antiguo pacto.⁶⁵ Todos los que escribieron sobre este asunto estuvieron de acuerdo en que habían diferencias explícitas entre el antiguo y el nuevo pacto, “pero”, como escribió Ball, “no es fácil entender cómo todas estas diferencias existen si fuera cierto que estos dos pactos no son opuestos”.⁶⁶

Para Ball y aquellos que estaban de acuerdo con él, el pacto mosaico fue entregado en Sinaí de una manera adecuada a la iglesia de aquel tiempo para llevar a los israelitas a buscar la misericordia de Dios a través de Su hijo encarnado, Jesucristo. Más que eso, el antiguo pacto fue dado a Israel para que los dirigiera sobre cómo caminar irrepreensiblemente delante de Dios, como lo hizo Abraham, en santidad y justicia. Sobre esta persuasión los teólogos reformados razonaron que cuando Dios entra en un pacto con criaturas pecadoras, el pacto necesariamente debe ser de gracia y la relación establecida entre Dios y Su pueblo en el acuerdo del pacto debe ser en y a través de un mediador. En el antiguo

pacto, los israelitas eran declarados como una simiente espiritual, un reino de sacerdotes, Su “especial tesoro” (Ex. 19:5). Como el Decálogo lo aclara, habían sido redimidos de Egipto; de esta manera las “diez palabras” estaban basadas en la actividad redentora de Dios. Como lo señaló Ball, en el prefacio de la ley moral, ¿no se “presenta [Dios] a Sí mismo como su Padre, rey, salvador y redentor?”⁶⁷ De la misma forma, el primer mandamiento demuestra la intención de gracia del Sinaí. Se manda a los israelitas a tomar a Jehová como su Dios, a elegirlo como su porción y único Salvador y solo un pacto de gracia mandaría a los pecadores a tomar a Dios como su Padre, rey y salvador. Adicionalmente, a diferencia del pacto de obras, el antiguo pacto fue renovado después de haber sido quebrantado (Dt. 4:30-31) “y el pacto que puede ser renovado después de la transgresión es de gracia”.⁶⁸

Según Ball, el pacto Sinaítico también comparte un número de similitudes con el pacto abrahámico. Tanto la promesa como las condiciones son las mismas en cada administración del pacto. Abraham y los israelitas reciben una promesa de Dios de que los bendeciría en esta vida (es decir, bendiciones temporales) y en la vida que vendría (es decir, bendiciones eternas). Además, Dios manda a Abraham a caminar delante de Él en obediencia (Ro.

14:23); en efecto, tanto el amor como la obediencia se edifican con base en la fe traída por el Espíritu (Hch. 15:9; 1 Ti 1:5).⁶⁹ De esta manera, las ceremonias de la ley, las cuales prefiguraban a Cristo, requerían fe en Él para que fueran de algún valor para los israelitas. Dios continuó con el rito de la circuncisión entre los israelitas para que buscaran la justificación por la fe, no por las obras de la ley.⁷⁰ Los que sostenían la perspectiva de que el pacto mosaico solo estaba subordinado al pacto de gracia apelaban al carácter tipológico de las leyes ceremoniales para probar su posición. Sin embargo, Ball argumenta que tipos tales como los sacrificios de animales deben “necesariamente...traer un segundo, en el cual se cumpla lo que se prefiguró en el primero”.⁷¹ Por ejemplo, Goodwin, razonó que el Sinaí era un pacto subordinado sobre las mismas bases que Ball utilizó para afirmar la unidad de substancia en todos los pactos.⁷² Significativamente, Ball argumentó que, considerada integralmente, la ley fue dada a Israel y requería fe en Cristo:

Si sin fe es imposible agradar a Dios u obtener la Salvación, la Ley que promete vida eterna a los que la guardan, requiere fe y también amor u obediencia. Pues si la fe es necesaria para la Salvación, no puede ser que

el hombre siendo pecador sea justificado, si puede guardar la ley: porque no puede por obras futuras comprar la redención por transgresiones pasadas. De esto se entiende que la Ley como fue dada a los judíos, es la substancia del Pacto de gracia o una regla según la cual el pueblo que está en el Pacto debe andar.⁷³

Los comentarios de Ball reflejan una tendencia general entre los dicotomistas, es decir, el énfasis en el “tercer uso de la ley” (*tertius usus legis*) o la ley como maestra de la justicia. Sin duda no negaban el “uso tutorial o condenador” (*usus elenchticus sive paedagogicus*) de la ley como maestra del pecado, para exponer a los pecadores y llevarlos a Cristo para salvación, pero daban prominencia al “uso instructivo y perspectivo” (*usus didacticus sive normativus*) de la ley, dada para instruir a los israelitas sobre cómo caminar delante de Dios en santidad y en justicia.

Al discutir esta pregunta tan debatida, los teólogos reformados tendían a distinguir entre entender la ley en un sentido amplio o estrecho. Por ejemplo, tanto Peter Bulkeley (1583–1689) como Francis Turretin (1623–1687) hacen esta distinción para probar su posición de que el Sinaí pertenece al pacto de gracia.⁷⁴ Anthony

Burgess de la misma forma comenta que la ley puede entenderse en una gran parte, “como la doctrina entera entregada en el Monte Sinaí”, o estrictamente, “como si fuera una regla de justicia abstraída, declarando vida no en términos, sino en obediencia perfecta”.⁷⁵ En el primer sentido, la ley pertenece al pacto de gracia; en el segundo, la ley no era de gracia, sino de obras, lo cual explica la polémica de Pablo contra la ley en los escritos del Nuevo Testamento (por ejemplo, Gálatas). Estas discusiones también ayudan a explicar la idea encontrada en muchos autores puritanos que hablan del pacto mosaico como una reedición de la ley moral dada a Adán al principio, escrita en su corazón, grabadas en tablas de piedra como el Decálogo. En su mayoría, los teólogos que hablaron de esta manera, ya sean dicotomistas o tricotomistas, hicieron un número de calificaciones cuidadosas para mostrar que la ley moral fue reeditada no como un pacto, sino como una regla de justicia para aquellos que estaban en pacto con Dios. En otras palabras, la ley moral no fue reimpressa en el Sinaí para servir como medio de justificación ante Dios. Por ejemplo, John Owen aclaró en su obra sobre la justificación por fe que el antiguo pacto no fue el renacimiento del pacto de obras estrictamente (es decir, “formalmente”). Más bien, la ley moral fue renovada

declarativamente (es decir, “materialmente”) y no en términos de un pacto: “Dios nunca renovó formal y absolutamente o dio nuevamente esta ley como un pacto por segunda vez. Ni había necesidad de que se hiciera, a no ser que fuera solo declarativamente, pues de esa forma fue renovada en Sinaí”.⁷⁶ El concepto de la reedición de la ley moral no hace al Sinaí coextensivo con Edén en términos de los principios de pacto. Si la ley moral es abstraída “más estrictamente”, para usar el lenguaje de Roberts, entonces el Sinaí fue sin duda una reedición del pacto de obras. Pero, como intentó afirmar Ball, no cabe duda que esa no era la intención del antiguo pacto. Al final, la posición de Ball, la cual fue sostenida durante la reforma por Heinrich Bullinger, Peter Martyr y Juan Calvino, claramente influenció a los divinos de Westminster.

Según el capítulo 19 de la Confesión de Fe de Westminster, “De la ley de Dios”, la ley moral fue dada en primer lugar a Adán y continúa diciendo que: “Esta ley, después de la caída de Adán, continuaba siendo una regla perfecta de rectitud; y como tal fue dada por Dios en el Monte Sinaí en Diez Mandamientos y escrita en dos tablas” (19.2). La confesión además afirma que: “La ley moral obliga por siempre a todos, tanto a los justificados, como a los que no lo están, a la obediencia de ella” (19.5) y es de gran utilidad para

los creyentes “como una regla de vida les informa de la voluntad de Dios y de sus deberes...les descubre también la pecaminosa contaminación de su naturaleza...junto con una visión más clara de la necesidad que tienen de Cristo, y de la perfección de Su obediencia.” (19.6). El capítulo 19 concluye que, un creyente haga lo bueno porque la ley lo manda o se refrene del mal porque la lo prohíbe: “no es evidencia de que esté bajo la ley, sino bajo la gracia. Los usos de la ley ya mencionados, no son contrarios a la gracia del Evangelio, sino que concuerdan armoniosamente con él” (19.6–7).

De manera similar, la confesión declara que el pacto de gracia fue administrado “en el tiempo de la ley...por promesas, profecías, sacrificios, la circuncisión, el cordero pascual y otros tipos y ordenanzas...todos señalaban al Cristo que había de venir”. Tales formas “eran suficientes y eficaces en aquel tiempo por la operación del Espíritu Santo, para instruir y edificar a los elegidos en fe en el Mesías prometido por quien tenían plena remisión de pecado y salvación eterna” (7.5). Por lo tanto, de aquí sale que “La justificación de los creyentes bajo el Antiguo Testamento era, en todos estos respectos, una y la misma con la justificación de los creyentes bajo el Nuevo Testamento” (11.6).

El pacto davídico

Los teólogos reformados típicamente incluían el pacto hecho con David en sus obras sobre la historia de la redención por las revelaciones abundantes hechas a David. Estas revelaciones incluyen la filiación eterna de Cristo; Su oficio triple de profeta, sacerdote y rey; Su encarnación, Sus sufrimientos y muerte mediadores; Su resurrección , ascensión al cielo y Su entronización a la diestra de Dios; el surgimiento, progreso y éxito de Su iglesia y reino en la tierra; Su designación para juzgar al mundo el día final; y Su gloria eterna, la cual todos los que pertenecen a Él están destinados a compartir.

Tanto Ball como Roberts identifican el pacto con David como una parte constitutiva de la historia de la redención. Ball afirma que Cristo es manifestado a David con más claridad que en cualquier otra administración de pacto anterior.⁷⁷ La revelación de Aquel que vendría del linaje de David y que además sería el Señor de David muestra que Cristo es el Dios-hombre (Sal 110:1; Mt 22:42–45; Hch. 2:34). David también llegó a entender que la persona de Cristo experimentaría tanto humillación en Sus sufrimientos como exaltación en Su resurrección y ascensión (Sal 16:10; Hch. 2:26-45)

y Su “oficio triple” (*munus triplex*) como profeta, sacerdote y rey también recibió una clarificación mayor. Por ejemplo, los Salmos de David revelan a Cristo como un rey que gobierna sobre Sus elegidos y que también subyuga a Sus enemigos (Sal. 2, 110; Heb. 1:5). ⁷⁸El Salmo 110 también muestra que Cristo no es un sacerdote ordinario, sino más bien un sacerdote según la orden de Melquisedec, lo cual significa que Él pudo ejercer los oficios tanto de sacerdote como de rey (v. 4). Como sacerdote, Cristo ofrece Su propio cuerpo en obediencia a Su Padre (Sal. 40:7–8) y todas las promesas hechas a David, quien era un tipo de Cristo, se cumplen en Cristo. William Gouge, en su sorprendente comentario sobre Hebreos, sostiene que si algún bien se habla de David necesariamente tiene referencia a David como tipo de Cristo.⁷⁹ Comentando sobre Hebreos 1:15 y sobre su uso del Salmo 2:7, Gouge afirma que “no existe cláusula alguna en él, pero más adecuadamente pudiera aplicarse a Cristo”.⁸⁰ Roberts identifica a David como un tipo eminente de Cristo; David era la sombra y Cristo la substancia. En particular, Roberts resalta el título de David como primogénito de Dios el rey que es “el más excelso de los reyes de la tierra” (Sal. 89:27), como evidencia de la relación tipológica de David con Cristo. Roberts muestra que en el Antiguo Testamento el primogénito tenía una

prerrogativa cuádruple: (1) como profeta para instruir a la familia; (2) como sacerdote para sacrificar; (3) como rey para gobernar; y (4) como heredero; recibiendo una doble prerrogativa de llevar la dignidad de estos oficios (2 Cron. 21:3). En estas cuatro prerrogativas, Cristo “es principalmente implicado y representado” en Su oficio triple.⁸¹

El Salmo 89 resalta las promesas de pacto explícitas hechas a David y cumplidas en Cristo: “No olvidaré mi pacto, Ni mudaré lo que ha salido de mis labios. Una vez he jurado por mi santidad, Y no mentiré a David.” (vv. 34-35). Ball señala que el juramento de Dios no puede ser revocado y Sus promesas no se romperían. Estas promesas hechas a David y cumplidas en Cristo incluyen (1) que Dios estaría con David prosperándolo y derrotando a sus enemigos, al igual que dándole un gran nombre (Sal. 4); (2) que Dios proveería una morada final para Israel (2 Sam. 7:10); (3) que después de la muerte de David, Dios entronaría a Su hijo en su lugar, que edificaría la casa del Señor (1 Re. 5:5); (4) que Dios sería un Padre para la simiente de David (2 Sam. 7:14); (5) que su trono sería establecido para siempre (2 Sam. 7:16); (6) que Dios tendría gracia y misericordia castigando a la posteridad de David para que avanzaran en santidad e incluso cuando no actuaran con justicia

Dios permanecería fiel a Sus promesas (1 Sam. 7:14–15); y (7) que Dios, al dar sacerdotes a Israel, moraría con Su pueblo, escucharía sus oraciones y aceptaría su adoración (Sal. 132:16).⁸² Al igual que en todas las administraciones de pacto, el pacto davídico requiere que los israelitas “anden en los caminos del Señor... guarden Sus Mandamientos y estatutos... anden en santidad, canten alabanzas a Dios y se entreguen a Dios como un pueblo santo, celosos de buenas obras”.⁸³ Los pactos principales abrahámico, mosaico y davídico requieren obediencia a los mandamientos de Dios. Se requiere que todos los que están en un pacto con Dios, ya sea en el pacto de obras, gracia o redención, obedezcan los mandamientos de Dios.⁸⁴ Manteniendo el contenido general del pacto de gracia, Roberts afirma que así como Dios “hace misericordia de pacto; Así [los israelitas] deben realizar deberes de pacto”.⁸⁵ En efecto, las condiciones requeridas en el pacto davídico “son las mismas que las que fueron impuestas sobre Israel y su Posteridad en el Pacto Sinaítico” y estos deberes continúan en vigencia hasta la muerte de Cristo, la cual marca el inicio del nuevo pacto o testamento.⁸⁶ Sin embargo, solo la fe en Cristo capacita a los pecadores, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, para obedecer los

mandamientos de Dios, según Roberts. Lo que deben hacer, debe hacerse por la fe.

Ball, que distingue entre la eficacia interna del pacto y su administración externa, hace otra distinción entre las promesas del pacto davídico. Algunas promesas son absolutas; otras son condicionales. De esta manera la promesa de Dios de un hijo de David, que se sentaría en Su trono, era una promesa absoluta, subsecuentemente cumplida en Cristo (Sal. 89:4). Aunque los descendientes de David no guardaron su parte del pacto, la eternidad del reino prometido a David encuentra su cumplimiento en Cristo, que estableció un reino espiritual que nunca se acabará. Sin embargo, Dios prometió muchas cosas a David que nunca se cumplieron. Sin duda no faltaron a la casa espiritual de David bendiciones salvadoras como el perdón de pecados y la adopción, pero “la gloria temporal de la casa de David y la paz de Israel cambió, porque...rompieron los Mandamientos de Dios” (Sal. 89:31–32; 2 Cro. 7:19–22).⁸⁷ Las transgresiones de David (por ejemplo, contra Urías) y las transgresiones de su hijo Salomón, que se fue tras mujeres extranjeras, fueron castigados por Dios severamente de diferentes maneras. No obstante, las promesas absolutas de Dios se mantuvieron firmes, porque ni siquiera la infidelidad de Su

pueblo escogido pudo invalidar los propósitos salvadores de Dios. Por lo tanto, ciertas promesas, son hechas condicionalmente; si los israelitas “hacen bien serán aceptados; si consienten y obedecen, heredarán lo bueno de la tierra”.⁸⁸ Por otro lado, las promesas hechas a aquellos llamados efectivamente se cumplirán porque “Dios les dará lo que Él requiere”.⁸⁹ Por esa razón, aunque Israel a menudo pecó atrozmente contra el Señor durante el tiempo de los reyes, Dios preservó a Su iglesia según la estabilidad de Sus promesas divinas (absolutas). La promesa hecha al principio en Génesis 3 y subsecuentemente aclarada a Noé, Abraham, Moisés y David, esperaban su cumplimiento en la persona y obra del Mediador, Jesucristo. Por esa razón, el pecado corporativo de la nación de Israel no pudo invalidar las promesas absolutas de Dios, ni siquiera durante los años de exilio cuando Dios reveló una medida incluso mayor de Sus propósitos redentores.

El cautiverio babilonio

La última dispensación o administración del pacto antes de su cumplimiento en Cristo tomo lugar durante y después del tiempo del cautiverio babilonio de los judíos. Las profecías sobre Cristo en Isaías se destacan prominentemente en la sección de Ball sobre el pacto de Dios con los judíos durante su exilio. Comienza con un montón de citas de Isaías antes de presentar argumentos para explicar porque Dios no abandonaría Sus promesas hechas a Su pueblo. Roberts señala que el pacto renovado de Dios con Israel fue revelado especialmente a tres profetas: (1) Isaías, antes de llevar a los cautivos a Babilonia; (2) Ezequiel, en el doceavo año de su cautiverio; y (3) Jeremías en el decimoctavo año (o cerca) de ese cautiverio. Este “pacto de cautiverio” continuó en vigencia hasta la muerte de Jesucristo. No anuló el pacto sinaítico; más bien las promesas hechas antes y durante el cautiverio extendieron las promesas que habían sido hechas anteriormente. Por lo tanto, esta administración de pacto iba en concurrencia con el antiguo pacto mosaico o sinaítico. El pacto davídico tenía una referencia particular a David y a su familia, pero este pacto aplicaba a todos los judíos que vivieron antes, durante y después de la cautividad. No obstante,

ambos están de acuerdo substancialmente con el pacto sinaítico.⁹⁰ Tanto Ball como Roberts están de acuerdo en que las promesas y revelaciones hechas a los profetas durante esta dispensación del pacto de gracia excedían cualquier cosa que hubiera venido antes. Ball sostuvo que Cristo era “revelado con más simpleza, en lo que respecta a Su persona, humillación, resurrección, lugar de nacimiento, tiempo de Su venida, [y] oficio real...que en expresiones anteriores” (Jer. 23:5–6; Is. 40; 53; Zac. 3:8).⁹¹ Roberts dice que los pactos anteriores lo “prometían a gran distancia”, pero que este pacto “traía a Cristo al mundo en Sus brazos, por así decirlo”.⁹²

Las Canciones del Siervo en Isaías constituyen la representación más clara del ministerio del Señor de lo que se puede encontrar en cualquier otra parte del Antiguo Testamento, con la posible excepción del libro de los Salmos. Su persona y obra se convierten en el centro de atención, al igual que Su estado de humillación y exaltación. Los teólogos reformados que escribieron sobre el pacto eterno de la redención (*pactum salutis*) casi siempre hicieron referencia a las promesas hechas a Cristo en Isaías 49, es decir, que Él sería un pacto para el pueblo, tanto para judíos como para gentiles. La cuarta canción del siervo, que se encuentra en Isaías 52:13 – 53:12, proporciona evidencia indiscutible de que la

redención de Israel vendría a través de los sufrimientos del siervo de Jehová que sería recompensado por Su Dios (53:10–12). James Durham (c. 1622–1658) comenzó su obra sobre Isaías 53 declarando que “aquí se comprende y se resume a Jesucristo y la substancia del Evangelio...[y] que no existe Escritura alguna en el Antiguo Testamento que sea tan frecuente y convincentemente aplicada a Cristo como esta”.⁹³ Según Durham, Isaías 53 introduce a Cristo, como el Dios-hombre, en Sus dos naturalezas. El oficio triple de Cristo como profeta, sacerdote y rey también se despliega y son presentados Sus estados de humillación y exaltación.⁹⁴ Además de la clara revelación de Cristo en Isaías, Ezequiel también reveló muchas promesas a los cautivos en Babilonia para darles esperanza. Ezequiel habla de David el siervo fiel de Dios (34:23–25) siendo establecido como su pastor en contradicción con los pastores infieles que hicieron tanto daño a las ovejas de Dios antes del exilio. Como lo observa Roberts, el lenguaje de pacto explícito de Ezequiel tiene varias promesas en perspectiva, es decir, que Dios efectuaría una reconciliación entre Él y Su pueblo; que habría un pacto eterno de paz; y que “David” (Cristo) sería el Pastor, Príncipe y Rey de Israel para siempre.⁹⁵ Jeremías describe el mismo pacto, aunque con énfasis ligeramente distintos, en su famosa descripción de un

nuevo pacto (31:31–34). Para que se cumplieran las promesas en Jeremías y Ezequiel, Dios también tendría que haber traído de regreso a Su pueblo del cautiverio, regresando a los exiliados a su tierra. Incluso su regreso a la tierra, según Roberts, prefiguraba la redención de los elegidos de la esclavitud del pecado, Satanás, la muerte y el infierno.⁹⁶

Por consiguiente, substancialmente, todos estos pactos son el mismo pacto de gracia, revelado progresivamente y con una claridad y plenitud mayores a través de las administraciones o dispensaciones sucesivas de este pacto. El concepto teológico de un pacto de gracia resalta la “gracia libre y la misericordia de Dios mirando a pecadores pobres en Jesucristo”.⁹⁷ En todas estas dispensaciones, Dios requería fe en Su Hijo. La primera declaración (Gn. 3:15) de la simiente prometida era suficiente para que los pecadores fueran salvos, pero Dios, en Su misericordia y bondad, extendió Sus promesas y de esta manera, Sus revelaciones de la salvación decretada para Su pueblo. El Antiguo Testamento contenía, sin duda en los tiempos de Isaías, muchas verdades gloriosas sobre la persona y obra de Cristo; pero, a pesar de estas verdades, “el Nuevo pacto supera al antiguo en muchos aspectos, lo

cual no quita nada de mérito de su unidad y acuerdo substancial y real”.⁹⁸

El nuevo pacto

La última dispensación del pacto de gracia, el nuevo pacto en la sangre de Cristo significa la realización de la plenitud de la revelación especial. Como lo señaló Sebastian Rehnman, esta dispensación de la gracia de Dios “es la corona y la gloria de la divulgación de la gracia en la historia y el tesoro del corazón de Owen”.⁹⁹ Rehnman además señala que Owen “enfatisa cómo el movimiento progresivo de la revelación culminó en Jesucristo porque la mente y voluntad entera de Dios fue revelada en Él”.¹⁰⁰ Owen aborda las glorias de la revelación del nuevo pacto en su exposición de Hebreos 8:6 y los versículos subsecuentes: “Lo que estaba escondido en promesas, en muchas cosas oscuras, de las cuales el misterio principal era un secreto escondido en Dios mismo, fue traído a la luz; y un pacto que presentó invisiblemente su eficacia en forma de promesas bajo tipos y sombras, fue sellado, ratificado y confirmado solemnemente en la muerte y resurrección de Cristo”.¹⁰¹ De manera similar, Ball muestra que con la muerte y resurrección de Cristo la promesa de perdón es “propuesta simple, clara y abiertamente”.¹⁰²

Se plantea una pregunta importante sobre si el pacto de gracia es coextensivo con el nuevo pacto. Owen sostiene que el pacto de gracia es coextensivo con el nuevo pacto en substancia. Cuando se consideran absolutamente, ambos contienen la promesa de gracia a través de Jesucristo y de esta manera ambos son el medio por el cual la salvación es comunicada a la iglesia después del avance del pecado. Por consiguiente, son la misma cosa.¹⁰³ Sin embargo, pacto de gracia no es un término bíblico, mientras que “nuevo pacto” sí lo es. El nuevo pacto fue confirmado y establecido solo en la muerte de Cristo y de esa manera no tuvo “la naturaleza formal de un pacto o testamento, como lo prueba nuestro apóstol (Heb 9:15-23)”.¹⁰⁴ La ley en el Sinaí podía ser descrita como el antiguo pacto solo porque la sangre de los sacrificios la confirmaban. De esta manera, Owen señala que, aunque el pacto de gracia típicamente se refiere a la salvación en Cristo “al decir ‘nuevo pacto’, nos referimos al establecimiento en la muerte de Cristo”.¹⁰⁵ Ball dice lo mismo. El pacto de gracia en la forma del nuevo pacto no puede anularse porque “fue establecido según una nueva forma, por la sangre del Mediador”.¹⁰⁶ La dispensación de la gracia de Dios podría entenderse como pacto y como testamento: “Un pacto en cuanto a la forma de acuerdo; un testamento en cuanto a la forma de

confirmarlo. Un pacto en cuanto a Dios; un testamento en cuanto a Cristo”.¹⁰⁷ Al igual que Ball, Roberts sostiene que el nuevo pacto “tiene la naturaleza de un testamento, al igual que la de un pacto: y es un pacto testamentario”.¹⁰⁸ Al igual que Owen, Roberts muestra que el nuevo pacto o testamento se contrasta con el antiguo testamento; es decir, que el antiguo pacto, el cual fue dedicado con sangre (Heb. 9:18), fue reemplazado por el nuevo pacto, el cual fue dedicado con la sangre de Cristo.¹⁰⁹ El carácter de pacto testamentario del nuevo pacto muestra, según Peter Bulkeley, su “firmeza y naturaleza inviolable, siendo ratificado por Su muerte... y esa es la verdadera razón por la cual el apóstol lo llama Testamento”.¹¹⁰ Por causa de su inmutabilidad, bajo el nuevo pacto, los creyentes tienen un terreno más seguro para confiar en las promesas de Dios, en luz de la naturaleza irrevocable de la muerte y la resurrección de Cristo aunada a su intención como testamento.

Las bendiciones que emanan de un establecimiento formal del nuevo pacto a través de la muerte de Cristo son numerosas. Todas las bendiciones salvíficas, incluyendo el conocimiento de Dios, son extendidas en alcance y aumentadas en claridad. Todos los puritanos reconocieron esta verdad, pero algunos la enfatizaron más fuertemente la claridad mayor del nuevo pacto sobre el antiguo

pacto. La evidencia parece sugerir que los que distinguían el pacto mosaico del pacto de gracia, como Owen y Goodwin, tenían un contraste entre la ley y el evangelio más sólido (es decir, Antiguo Testamento contra Nuevo Testamento) que los que, como Ball y Roberts, veían el Sinaí como una administración del pacto de gracia. La obra de Goodwin, *The Glory of the Gospel* (La gloria del Evangelio), basada en su exposición de Colosenses 1, resalta las múltiples maneras en las cuales el nuevo pacto excede al antiguo. Tales son las revelaciones del evangelio en el nuevo pacto que Dios “puso a los ángeles en la escuela otra vez”.¹¹¹ En el Nuevo Testamento las obras divinas de la redención son mostradas más clara y extensivamente, tales como manifestaciones “más grandes y más claras” de la justicia de Dios entregando a Su Hijo a morir en favor de los pecadores.¹¹² Sus glorias más grandes, es decir, Su misericordia infinita y Su gracia libre, fueron mostradas con más profundidad con el amanecer del Evangelio. En la persona de Cristo apareció una “justicia más grande y mucho más trascendente” que la de la ley de Dios o la de los ángeles.¹¹³ Además de los atributos de Dios, el misterio de la Trinidad sale a relucir: “había pasos escasos de [las tres Personas] que habían de ser vistos de maneras diferentes en las obras de la creación o de la ley. Pero ahora,

cuando el evangelio es revelado y la obra de salvación en él, entonces se descubrió que eran...testigos de nuestra salvación”.¹¹⁴ Consecuentemente, Bulkeley señala la naturaleza trinitaria de la salvación en el Nuevo Testamento. Dice que la elección pertenece al Padre, la redención al Hijo y la santificación al Espíritu Santo, y que “la Trinidad entera está obrando junta en la obra de nuestra salvación; y aún así, cada Persona en Su propio orden”.¹¹⁵ De las tres personas reveladas en la era del Evangelio, Dios ha elegido hacerse conocido principalmente a través de la persona de Jesucristo, pues, en Él están “todas las riquezas de Dios y el conocimiento de Dios almacenados, como el tema y tesoro de ellas; y así descubiertas y comunicadas a nosotros objetivamente en el conocimiento de Él”.¹¹⁶ Además, puesto que la persona de Cristo en la gloria de Dios brilla, Cristo es el “tema grande y eminente del evangelio”.¹¹⁷ Dios, que es invisible, se vuelve visible en la persona del Dios-hombre (Col. 1:15), una bendición que los santos del Antiguo Testamento no disfrutaron. El conocimiento de Dios aumenta porque Sus atributos (por ejemplo, poder, sabiduría, verdad y justicia) son mostrados más abundantemente “por lo que sabemos de Cristo como redentor en el evangelio”. Cristo prosee una gloria triple: (1) puesto que Él es Dios, sin relación a Su

naturaleza humana; (2) la gloria de Su persona como el Dios-hombre; y (3) la imagen de los atributos de Dios que brillan no solo en Su persona, sino también en Sus obras de redención.

En la aplicación de los beneficios salvadores del nuevo pacto, lo cual incluye la justificación, la santificación y la adopción, los puritanos afirmaron que el pacto de gracia siempre lleva las mismas condiciones, es decir, la fe y la obediencia de la fe. Sin embargo, en primer lugar, las promesas del nuevo pacto son absolutas y libres. En conexión con el énfasis de Goodwin sobre cómo Dios glorifica Sus atributos en el nuevo pacto, Patrick Gillespie sostiene que la libertad del pacto de gracia tiene en perspectiva el fin mayor de Dios: “glorificar Su gracia y misericordia libre”.¹¹⁸ La libertad del pacto de gracia es revelado tanto en su fin como en su fundamento, es decir la misericordia y bondad de Dios “sin causa motriz alguna en la criatura que la produjera” (Ro. 9:16).¹¹⁹ Gillespie no niega las condiciones de parte de los “federados”, o partes del pacto”, pero se refiere a la fe y a la santidad como “condiciones consecuentes, lo cual no denota causalidad, ni eficiencia propia en la condición”.¹²⁰ Bulkeley reconoce la naturaleza de gracia del pacto de gracia, la cual no tiene en perspectiva el mérito del hombre, sino la gracia libre de Dios. Sin embargo, afirma que el pacto de gracia primero fue

hecho con Cristo en favor de los pecadores y que por esa razón es condicional. “Cristo recibe las promesas de la gracia por nosotros, pero no recibe una sola sin la condición de que ponga Su vida por ellas”.¹²¹ Partiendo de la condición puesta sobre Cristo, el pacto de gracia tiene condiciones para aquellos que reciben los beneficios de la obra mediadora de Cristo. Las promesas de la salvación son hechas solo “sobre la condición de fe y obediencia... y de esta manera ya sea que contemplemos la primera gracia como el principio del pacto o la última gracia como el final de él, el primero es condicional en cuanto a Cristo, el segundo en cuanto a nosotros; hay una condición en ambos”.¹²² Como se señaló anteriormente, en su *Greater Catechism* (Catecismo Mayor), John Owen dice esencialmente lo mismo sobre las condiciones del nuevo pacto en respuesta a la pregunta 13, “¿Qué es el nuevo pacto?” Owen afirma explícitamente que Dios requiere fe de Su pueblo en las promesas y una nueva obediencia.¹²³

Francis Roberts da una descripción útil que refleja la posición de Bulkeley, Owen y sus contemporáneos. Roberts enumera varios requisitos en el nuevo pacto: (1) conocimiento, (2) fe, (3) arrepentimiento, (4) conformidad a la ley de Dios y (5) abnegación hacia Dios.¹²⁴ En el nuevo pacto, Dios ha dado a Su pueblo una

medida más grande del Espíritu Santo para que conozcan a Dios más plenamente de lo que Su pueblo podía bajo el antiguo pacto. En términos de los requisitos de fe, Roberts se refiere a las promesas de Dios y a la fe de Su pueblo como “parientes” y dice que las promesas de Dios tienen en mente la fe de Sus elegidos. “De otro modo —pregunta Roberts—, ¿cómo nos apropiaríamos de Sus promesas o misericordias prometidas como nuestras, sin fe?”¹²⁵ Una de las promesas del nuevo pacto es la remisión de pecados. Por lo tanto, el arrepentimiento necesariamente se convierte en parte constitutiva del vivir cristiano. El mensaje de Cristo a Sus discípulos después de Su resurrección incluía el mandamiento de predicar arrepentimiento y remisión de pecados (Lucas 24:47), como Pedro atestigua en su predicación en Hechos 2:38. Partiendo de la fe y el arrepentimiento, Roberts señala una bendición más del nuevo pacto: conformidad de corazón a la ley moral de Dios (Heb. 8:10). En efecto, así como Bulkeley y Owen hablaron de la nueva obediencia como una condición del nuevo pacto, Roberts señala que el poder por el cual esta nueva obediencia es realizada viene del Espíritu Santo que capacita al pueblo de Dios para recibir y responder a la promesa de que Dios escribirá Su ley nuevamente en sus corazones. Por último, el pueblo de Dios se caracteriza por una

vida de abnegación; en efecto, deben “entregarse a sí mismos...en una abnegación y resignación a Dios”.¹²⁶ La abnegación, según Roberts, es “una de las Primeras lecciones fundamentales en la escuela de Cristo” (Lucas 9:23).¹²⁷ En conclusión, Roberts resalta cómo la gracia de Dios y las condiciones del nuevo pacto no son opuestas, sino más bien complementarias:

Pues expresamente, en primer lugar, promete habilidad; y luego implícitamente requiere un deber responsable. En primer lugar, nos capacita para hacer, lo que Él requerirá: Luego demanda que hagamos, lo que somos capaces de hacer. Debemos conocerlo, pero primero él nos enseñará: debemos creer y arrepentirnos y ser conformados a Su ley en el corazón y en la vida, pero primero Él nos hará Su pueblo. Bien dijo Agustín: “Señor, da lo que mandas y luego manda lo que quieras”.¹²⁸

Bulkeley usa un lenguaje similar cuando afirma que la “promesa es la base para el deber y que el deber es el camino a la promesa”.¹²⁹ Estas perspectivas reflejan la manera en la cual varios teólogos reformados mantuvieron el balance delicado entre la gracia

de Dios y la responsabilidad humana. El pacto visto de un lado era condicional, sin requerir nada del hombre pecador que es incapaz de realizar sus deberes delante de Dios. Sin embargo, del otro lado, basado en la obra de Cristo por los pecadores, las bendiciones del pacto son recibidas a través de la fe y una vez en pacto con Dios se requiere que Su pueblo obedezca Su ley y avance en santidad y conformidad a la imagen de Cristo.¹³⁰

Conclusión

Una comprensión básica del pacto de gracia ayuda a los estudiantes de los teólogos reformados en la tradición puritana a entender el método básico para interpretar la Biblia. Desde la entrada del pecado en el mundo, Dios reveló Su plan de redención (Gn. 3:15). A medida que la revelación se desplegó y expandió a través de pactos sucesivos, el plan de Dios para salvación permanece firmemente centrado en la persona y obra de Jesucristo, con el Espíritu Santo aplicando los beneficios de la obra redentora de Cristo a aquellos a quienes el Padre ha elegido para vida eterna y ha dado a Su Hijo. El pacto de gracia tiene dos lados (diplémico) en su administración. La salvación es trinitaria, incluyendo las tres personas de la Trinidad. El Espíritu Santo trae a los pecadores en unión con Jesucristo al producir fe en los elegidos.

Además de creer y recibir el perdón de pecados, los pecadores entran en pacto con Dios y se requiere de ellos que vivan una vida de santidad en obediencia a Sus mandamientos. Esto era verdad para Abraham, Moisés o David como para Pedro y los apóstoles y lo mismo es verdad para el pueblo de Dios hoy. Por esa razón, el pacto de gracia une al pueblo de Dios en una familia, tanto judíos

como gentiles, todos los que toman parte en la salvación de gracia que fue planeada en la eternidad y realizada en el tiempo. Los santos en el Antiguo Testamento esperaban que Cristo viniera a cumplir Su obra redentora, mientras que los santos en el Nuevo Testamento y más allá recuerdan y se regocijan en que la obra ha sido completamente realizada en Su muerte y resurrección. Por esa razón, Cristo asume el lugar central en la historia de la redención, lo cual no es, sino el despliegue del misterio del pacto de gracia.

¹ La Declaración de Saboya (1658) dice algo diferente aquí: “Aunque este pacto ha sido administrado de formas diferentes y distintas en cuanto a las ordenanzas y las instrucciones en el tiempo de la Ley y puesto que la venida de Cristo en la carne; aún así por su substancia y eficacia, para todos sus fines salvíficos, es el mismo; es llamado Antiguo y Nuevo Testamento, por causa de sus diferentes dispensaciones” (7.5).

² Patrick Gillespie, *The Ark of the Testament Opened* (Londres, 1681), 1:29.

³ John von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 49. cf. Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus* (Londres, 1674), 57ff.

⁴ Por lo tanto, Owen sostiene: “*Ita est, non suspenditur Dei foedus a voluntate nostra, ullisve conditionibus a nobis praestandis; ab auctoritate, gratia, et fidelitate ipsius Dei virtutem omnem habet et effectum. Absoluta enim est promissio gratiae, neque ulla est foederis conditio, quae in ipsa promissione non continetur*” John Owen, *Theologoumena*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 17:158 (3.1.6).

⁵ De esta manera, John Ball sostiene: “El pacto de gracia es el pacto libre y misericordioso que Dios hizo, solo por Su misericordia en Jesucristo, con el hombre, un pecador miserable, prometiendo perdón de pecados y felicidad eterna, si se vuelve de su iniquidad, abraza la misericordia extendida, por la fe no fingida y camina delante de Dios en obediencia sincera, voluntaria y fiel, como corresponde a tal criatura elevada a

ese privilegio y partícipe de tales promesas preciosas”. *A Treatise of the Covenant of Grace...* (Londres, 1645), 14–15.

⁶ Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened, or, A Treatise of the Covenant of Grace...* (Edimburgo, 1655), 225.

⁷ “*Naturam ideo humanam tantâ quamvis per peccatum clade confectam, et pene suae solûm residuam, theologiae hujus reliquiis adhuc instructam esse dicimus*”. Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:45 (1.5.4).

⁸ Ver John Owen, *An Exposition upon Psalm CXXX*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 6:474–475.

⁹ John Owen, *The Doctrine of Justification by Faith*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:276. Ver también Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 15.

¹⁰ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:276.

¹¹ John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 19:78.

¹² Gillespie proporciona una discusión extensa sobre las similitudes y diferencias entre el pacto de obras y el pacto de gracia en *The Ark of the Testament Opened*, 1:220–290. Sobre la estabilidad mayor del pacto de gracia, ver 233–244.

¹³ Francis Roberts, *The Mysterie and Marrow of the Bible: viz. God’s Covenants with Man* (Londres, 1657), 106. Puesto que Roberts insiste tan fuertemente en la naturaleza de gracia del pacto de obras, prefiere dividir la historia de la redención entre el pacto de obras y el pacto de fe.

¹⁴ Para un estudio histórico y sistemático de Génesis 3:15, ver John Ronning, “The Curse on the Serpent (Genesis 3:15) in Biblical Theology and Hermeneutics” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1997).

¹⁵ “*Omnis autem veri nominis theologia postlapsaria ejusdem generis est. Variis revelationum gradibus objectivè tantûm aliquoties innovata*”. Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:134 (2.1.2).

¹⁶ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:192. En otro lugar, Owen lo pone de manera similar: “*Foedus ideo hoc novum, gratiae erat, quia in alio fundatum, qui conditiones ejus omnes praestare tenebatur. Istius autem foederis promissis et praeceptis constituit nova haec theologia*”. Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:135.

- ¹⁷ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861– 1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:309–315.
- ¹⁸ Roberts, *God's Covenants*, 192.
- ¹⁹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 37.
- ²⁰ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:310.
- ²¹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 38.
- ²² Roberts, *God's Covenants*, 194.
- ²³ John Calvin, *Commentaries* (repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 1:170.
- ²⁴ Calvin, *Commentaries*, 1:171. Goodwin hace referencia a la interpretación de Calvino: “Calvino entiende por *simiente de la mujer*, la raza espiritual de creyentes entera *colectivamente* en todas las edades, como lo que quiso decirse de forma más directa y a Cristo como el único y más eminente de esa Simiente, por medio del cual el resto obtiene la victoria, como que quiso decirse primordialmente”. *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:310.
- ²⁵ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 310.
- ²⁶ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:310.
- ²⁷ Roberts, *God's Covenants*, 196.
- ²⁸ Roberts, *God's Covenants*, 197. Ball sostiene la misma posición: “Peculiarmente, Cristo era la simiente de la mujer, pero también los fieles están comprendidos bajo ese título; la simiente de la mujer debe entenderse colectivamente, así como los comprende solo a ellos, no son los de la simiente de la serpiente, sino los que se oponen a ellos. Cristo es propiamente la simiente por la cual ha de cumplirse la promesa: los fieles son la simiente a quienes la promesa es hecha”. *A Treatise of the Covenant of Grace*, 39.
- ²⁹ “*Hisce autem capitibus omnem de mediatoris persona et officio, de justificatione gratuita, de resipiscientia, de morte aeterna, vita, et praemio, de resurrectione carnis, doctrinam (utut obscurius) contineri, facile esset probare*”. Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:136 (2.1.4).
- ³⁰ William Ames, *The Marrow of Sacred Divinity* (Londres, 1642), 170–174 (1:38); Johannes Wollebius, *Compendium Theologiae Christianae* (Londres, 1760), 100

(1.31.10–11). Ames añade un cuarto periodo desde Cristo hasta el fin del mundo (Marrow, 175–176).

³¹ Thomas Goodwin, *Of Election*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 9:42.

³² “*Fides omnis salutaris respicit promissum Semen. Hanc vero fidem habuit antediluvianus; tunc enim testimonio justitiae per Deum ornatus est...At vero in gratiam ipsius Noachi, et ecclesiae in familia ejus instaurandae, variis luminis gradibus statim a diluvio aucta est ea theologia, quos strictim percurram.*” Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:157 (3.1.4).

³³ Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 9:45.

³⁴ Roberts, *God’s Covenants*, 263.

³⁵ Roberts, *God’s Covenants*, 257.

³⁶ Roberts, *God’s Covenants*, 263–264. Roberts añade que la justicia por fe “es aquella justicia perfecta de Jesucristo, que Dios solo de Su gracia imputa en aquellos que reciben y aceptan el mismo por fe, habiendo renunciado a toda justicia propia y a todas las demás formas de justificación de los pecadores”. *God’s Covenants*, 264.

³⁷ Roberts, *God’s Covenants*, 265.

³⁸ Roberts, *God’s Covenants*, 259.

³⁹ Roberts, *God’s Covenants*, 259.

⁴⁰ See Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:160 (3.1.9).

⁴¹ “*Tanta autem voluntatis divinae et mysteriorum gratiae expositio, tamque illustris, ea explanatione theologiae postlapsariae edita est, ut proventum uberiores unius revelationis okovopía, donec ille veniret, cui omnia errant reposita, vix obtinuerit.*” Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17:265 (4.1.12).

⁴² “*Praemissa Seminis promissione, omnis gratiae fundamento, Deus gratiose promittit se ei in semine illo, Deum parcentem, sanctificantem, justificantem, servantem gratuito et immutabiliter fore, fidem atque novam obedientiam abs eo vicissim postulans.*” *Theologoumena*, en *Works*, 17:266 (4.1.13).

⁴³ John Owen, *Greater Catechism*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 1:482.

- ⁴⁴ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 48.
- ⁴⁵ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 51.
- ⁴⁶ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 52.
- ⁴⁷ Similarmente, Owen argumenta que el pacto abrahámico derrama privilegios sobre los hijos de los creyentes de manera que en el pacto de gracia los hijos siempre pertenezcan a la iglesia visible. “*Et quintò, communicatio privilegiorum foederis et ecclesiae, cum semine infantili (quod postquam modo peculiari Deo curae esse coeperat, ecclesia nunquam absolute defecit) conceditur, Gn. xvii.7.*” *Theologoumena*, en *Works*, 17:266 (4.1.13). Goodwin argumentó que los sirvientes gentiles de Abraham y sus hijos habrían sido circuncidados “como símbolos representativos y tipos de que tanto nosotros como nuestros hijos, que son gentiles y extranjeros, [habían de ser] injertados en este pacto”. *Of Election*, en *Works*, 9:483.
- ⁴⁸ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 54–55.
- ⁴⁹ Francis Roberts habla de una cantidad de condiciones, pero hay dos que se destacan: “La fe y un caminar digno. Ambos son condiciones del pacto de la fe”. *God’s Covenants*, 297.
- ⁵⁰ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 59.
- ⁵¹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 63.
- ⁵² Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 73.
- ⁵³ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 73. Samuel Rutherford sostiene que la fe débil o fuerte justifica, pero, ya sea débil o fuerte, la fe que justifica es una “fe viva”. *The Covenant of Life Opened*, 155.
- ⁵⁴ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 21. Similarmente, en la página 73 argumenta que las obras justifican “como la calificación pasiva del sujeto capaz de justificación o como la calificación de esa fe que justifica; o a medida que testifican o dan prueba de que la fe está viva: pero solo la fe justifica, cuando abraza la promesa del perdón libre en Jesucristo”.
- ⁵⁵ Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 9:428.
- ⁵⁶ Goodwin, *Of Election*, en *Works*, 9:429.
- ⁵⁷ Roberts, *God’s Covenants*, 297.
- ⁵⁸ Roberts, *God’s Covenants*, 298.

- ⁵⁹ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis: or, A Vindication of the Morall Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians* (Londres, 1646), 251.
- ⁶⁰ Ver también las conclusiones de Ernest F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (Grand Rapids: Baker, 1976), 113–117.
- ⁶¹ Sobre la posición que separa el antiguo pacto del pacto de gracia, ver capítulos 17 y 18 de este libro.
- ⁶² Ver Sebastian Rehnman, “Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology,” *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 80 (2000): 302.
- ⁶³ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 93.
- ⁶⁴ Roberts, *God’s Covenants*, 779.
- ⁶⁵ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 93–96; Roberts, *God’s Covenants*, 734–789.
- ⁶⁶ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 96.
- ⁶⁷ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 104–105.
- ⁶⁸ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 104–105.
- ⁶⁹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 108–109.
- ⁷⁰ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 135.
- ⁷¹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 119.
- ⁷² See Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 6:355–356.
- ⁷³ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 111.
- ⁷⁴ Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant...* (Londres, 1651), 196; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 12.8.1–25.
- ⁷⁵ Burgess, *Vindiciae Legis*, 223.
- ⁷⁶ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:244.
- ⁷⁷ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 144.

- ⁷⁸ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 144. Considere la similitud del lenguaje que el Catecismo Menor de Westminster (P. 26) usa para describir la ejecución de Cristo de Su oficio de rey.
- ⁷⁹ William Gouge, *A Learned and Very Useful Commentary upon the Whole Epistle to the Hebrews...* (Londres, 1655), 36.
- ⁸⁰ Gouge, *A Commentary upon Hebrews*, 36.
- ⁸¹ Roberts, *God's Covenants*, 1007.
- ⁸² Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 146–149. Francis Roberts dice cosas similares. *God's Covenants*, 1015–1031.
- ⁸³ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 149–150.
- ⁸⁴ Adán y Eva estaban obligados a obedecer los mandamientos de Dios; el pueblo redimido de Dios están bajo la obligación de obedecer los mandamientos de Dios; y Cristo, en el pacto eterno de la redención, estuvo completamente de acuerdo en obedecer la ley para salvar a los que habían roto la Ley de Dios (Gl. 4:4). Para los ortodoxos reformados del siglo diecisiete, el paralelo estructural al pacto de obras es el pacto de redención. En ambos pactos, la obediencia perfecta era requerida. Sin embargo, en el pacto de gracia, la obediencia evangélica es requerida de los que han sido justificados.
- ⁸⁵ Roberts, *God's Covenants*, 1052.
- ⁸⁶ Roberts, *God's Covenants*, 1054.
- ⁸⁷ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 153.
- ⁸⁸ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 154.
- ⁸⁹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 154.
- ⁹⁰ Roberts, *God's Covenants*, 1086–1088.
- ⁹¹ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 161.
- ⁹² Roberts, *God's Covenants*, 1088.
- ⁹³ James Durham, *Christ Crucified: or, the Marrow of the Gospel...on the Whole 53 Chapters of Isaiah...* (Edimburgo, 1683), 1.
- ⁹⁴ Durham, *Christ Crucified*, 1.
- ⁹⁵ Roberts, *God's Covenants*, 1110.
- ⁹⁶ Roberts, *God's Covenants*, 1121.

- ⁹⁷ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 164.
- ⁹⁸ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 164.
- ⁹⁹ Sebastian Rehnman, *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2002), 174.
- ¹⁰⁰ Rehnman, *Divine Discourse*, 174.
- ¹⁰¹ John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:64.
- ¹⁰² Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 197.
- ¹⁰³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.
- ¹⁰⁴ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.
- ¹⁰⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:75.
- ¹⁰⁶ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 196.
- ¹⁰⁷ Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 196.
- ¹⁰⁸ Roberts, *God's Covenants*, 1260.
- ¹⁰⁹ Roberts, *God's Covenants*, 1262.
- ¹¹⁰ Bulkeley, *The Gospel Covenant*, 317. Patrick Gillespie proporciona una discusión exhaustiva sobre la naturaleza del testamento de Cristo; ver *Ark of the Testament*, 1:315–363.
- ¹¹¹ Thomas Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861– 1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 4:262.
- ¹¹² Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:262.
- ¹¹³ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:262.
- ¹¹⁴ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:262-263.
- ¹¹⁵ Bulkeley, *Gospel Covenant*, 255. Ver también Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:263.
- ¹¹⁶ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:263.
- ¹¹⁷ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:263.
- ¹¹⁸ Gillespie, *Ark of the Testament*, 2:3.
- ¹¹⁹ Gillespie, *Ark of the Testament*, 2:3.
- ¹²⁰ Gillespie, *Ark of the Testament*, 1:261.

¹²¹ Bulkeley, *Gospel Covenant*, 318.

¹²² Bulkeley, *Gospel Covenant*, 319. John von Rohr proporciona una discusión más completa de las condiciones de la fe y la obediencia en su obra sobre la teología puritana del pacto, *Covenant of Grace in Puritan Thought* (El pacto de gracia en el pensamiento puritano), 63–80. Ver también capítulo 19, “Los puritanos sobre las condiciones del pacto”, sobre la naturaleza condicional del pacto.

¹²³ Owen, *Greater Catechism*, en *Works*, 1:482.

¹²⁴ Roberts, *God’s Covenants*, 1555.

¹²⁵ Roberts, *God’s Covenants*, 1557.

¹²⁶ Roberts, *God’s Covenants*, 1561.

¹²⁷ Roberts, *God’s Covenants*, 1561.

¹²⁸ Roberts, *God’s Covenants*, 1562.

¹²⁹ Bulkeley, *Gospel Covenant*, 157.

¹³⁰ See Ball, *Treatise of the Covenant of Grace*, 19–21.

Capítulo 17

Los puritanos sobre el antiguo y el nuevo pacto: ¿Un Moisés de gracia?

Este pacto era ministrado de un modo diferente en el tiempo de la ley y en el del Evangelio...Con todo, no hay dos pactos de gracia diferentes en sustancia, sino uno y el mismo bajo diversas dispensaciones.

— CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER 7.5,6

En el siglo diecisiete, el concepto del pacto de gracia (*foedus gratiae*) se había convertido en un tema teológico corriente en la ortodoxia reformada.¹ Comenzando por el *protoevangelium* en

Génesis 3:15, la historia de la redención desde Génesis hasta Apocalipsis era entendida e interpretada como un pacto. El pacto de gracia expresa la idea de que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento Dios provee salvación para Su pueblo sin iniciativa humana alguna, en y a través de la persona y la obra del Mediador del pacto, Jesucristo. Por esta razón, el pacto de gracia pudiera ser descrito como unilateral o “de un solo lado” (*foedus monopleuron*); la condición discapacitada y caída de la humanidad significa que el pecador puede recibir los beneficios del pacto solo por la gracia de Dios.

Sin embargo, la realidad no excluyó condiciones en el pacto, es decir, requisitos que debían cumplirse por parte de los beneficiarios del pacto. John Owen (1616–1683) sostuvo que “si con condiciones nos referimos a los deberes de obediencia que Dios requiere de nosotros en y por virtud de ese pacto; esto digo, Sus promesas principales no son remunerativas en primer lugar de nuestra obediencia al pacto, sino que las espera de nosotros eficazmente y establecen y confirman el pacto”.² En otras palabras, la salvación es por gracia a través de la fe, no importa lo que se requiera subsecuentemente de los creyentes en su parte del pacto.

De esta manera, el pacto de gracia pudiera entenderse como monopleúrico o unilateral (*foedus monopleuron*) y como dipléurico o bilateral (*foedus dipleuron*). Juan Calvino captura bien esta idea señalando que Dios requiere: “rectitud y santidad de vida” de los que están en el pacto; “sin embargo, el pacto es confeccionado al principio como un acuerdo libre y permanece así perpetuamente”.³ Leonard Trinterud afirma que existía una tensión entre la teología del pacto de los teólogos de Renania (por ejemplo, Heinrich Bullinger [1504–1575]) y la teología del pacto de Calvino, la cual enfatizaba la naturaleza unilateral del pacto mientras que la primera enfatizaba su naturaleza bilateral. Además, sostiene que los puritanos se oponían a Calvino; sin embargo, esa afirmación no puede sostenerse.⁴ Como argumentó Richard Muller: “El lenguaje de *monopleuron* y de *dipleuron* describen el mismo pacto desde diferentes puntos de vista”.⁵ En el siglo diecisiete, el pacto de gracia proporcionó una herramienta para entender no solo lo que Dios había hecho por Su pueblo, sino también lo que Dios requería del pueblo que estaba en pacto con Él. De ahí, los tratados sobre el pacto de gracia eran esencialmente teologías sistemáticas o “cuerpos de divinidad”.⁶

Junto con el pacto de gracia, los teólogos ortodoxos reformados también desarrollaron el concepto del pacto de obras (*foedus operum*), se sostuvo que fue el primer pacto que Dios hizo con Adán en el jardín de Edén. Adán pecó y por lo tanto no cumplió su parte del pacto; peor aún, por su caída, se privó a sí mismo y a su posteridad de la habilidad para cumplir las condiciones de obediencia personal y perfecta. Consecuentemente, la Confesión de Fe de Westminster contrasta el pacto de obras con el pacto de gracia: “El hombre, por su caída, se hizo incapaz para la vida que tenía mediante aquel pacto, por lo que agradó a Dios hacer un segundo pacto, llamado comúnmente el pacto de gracia, según el cual Dios ofrece libremente a los pecadores vida y salvación por Cristo, exigiéndoles la fe en Él para que puedan ser salvos, y prometiendo dar Su Espíritu Santo a todos aquellos que ha ordenado para vida, dándoles así voluntad y capacidad para creer” (7.3). Al contrastar estos pactos, la confesión sostiene lo que pudiera ser llamado un entendimiento dicotómico de la historia de la redención. Además, a pesar de la distinción que hicieron entre “el tiempo de la ley” (el Antiguo Testamento [7.5]) y el “tiempo del evangelio” (el Nuevo Testamento [7.6]), los divinos de Westminster insistieron en que “Con todo, no hay dos pactos de gracia diferentes

en sustancia, sino uno y el mismo bajo diversas dispensaciones” (7.6). Hasta el momento, el entendimiento “dicotómico” de la historia de la redención parece ser un asunto sencillo. Sin embargo, las palabras en la Confesión de Fe de Westminster 7.5, “Este pacto era ministrado de un modo diferente en el tiempo de la ley y en el del Evangelio”, dan un acceso al debate entre los teólogos reformados que hizo a Anthony Burgess (m. 1664) decir que “nunca encontré en ninguna punto de Divinidad, a eruditos tan confundidos y desconcertados” como en lo que respecta a la relación entre los pactos mosaico o sinaítico y el pacto de gracia.⁷

Burgess no estaba solo en su afirmación sobre cuanta confusión existía acerca de esta relación entre los ortodoxos reformados. ¿A qué se refería el autor de Hebreos con el antiguo y el nuevo pacto en Hebreos 8:6? John Ball (1585–1640), un teólogo del pacto altamente respetado, señaló que la mayoría de los divinos entendieron el antiguo y el nuevo pacto (Heb 8; 2 Co. 3) como “el mismo en tipo y substancia, difiriendo solo en grados: pero al establecer las diferencias hablan tan inciertamente, que es difícil ver cómo están de acuerdo entre sí”.⁸

John Owen estuvo de acuerdo con Ball en que la mayoría de los reformados divinos entendieron las diferencias entre el antiguo y

el nuevo pacto como administraciones variadas del pacto de gracia, contrastando esta posición “reformada” con la perspectiva “luterana” que sostiene que en este discurso del apóstol no se refiere a “una administración doble del mismo pacto, sino dos pactos substancialmente diferentes”.⁹ Aunque seguían insistiendo en la unidad del pacto de gracia, Owen estaba de acuerdo con los Luteranos en que el antiguo y el nuevo pacto eran dos pactos distintos, “en lugar de una administración del mismo pacto”.¹⁰ En otras palabras, el antiguo pacto no era “solo una administración del pacto de gracia”.¹¹ La complejidad del debate se componía del hecho de que la posición de Owen parecía ser la misma de entre muchos reformados ortodoxos británicos durante el siglo diecisiete. Estas posiciones serán discutidas más adelante, pero no había duda en que no todos los teólogos reformados estuvieron de acuerdo en la función del antiguo pacto en la historia de la redención, incluso si había un acuerdo básico entre ellos acerca de la unidad del pacto de gracia y la distinción entre los pactos de obras y de gracia.

Taxonomías

Edmund Calamy (1600–1666) da una breve, aunque poco confiable, taxonomía de las perspectivas entre los divinos de Westminster sobre el número de pactos entre Dios y el hombre. Habla de “varias opiniones”:

1. Algunos sostuvieron que había cuatro pactos, dos de obras y dos de gracia; los dos primeros, uno con Adán antes de la caída y el otro con Israel al regresar de Egipto, y los pactos de gracia, el primero con Abraham, y el otro en la encarnación de Jesucristo; esto afirmó M. Sympson ante un Comité de la Asamblea de Divinos a mis oídos. 2. Otros sostienen que no existen sino tres pactos; el primero con Adán, el segundo con Israel en su salida de Egipto, y el tercero con Jesucristo, los dos primeros de obras y el último de gracia, y esto es lo que dijo M. Burroughes en su sermón, Exposición en Cornhill, a mis oídos. 3. Otros sostenían que no hay sino dos pactos, uno de obras, y otro de gracia; sin embargo, sostienen que el primero fue hecho con Israel en el monte Sinaí y que

antes de eso no había pacto de obras y ahora se ha desvanecido, y el otro un pacto de gracia que no fue hecho sino, hasta la muerte de Cristo el mediador, y esto afirmó James Pope, en un Libro titulado, *The Unveiling of Antichrist* (La revelación del anticristo). 4. Otros sostuvieron que la ley en el monte Sinaí era un pacto de gracia, implicando que hay más de un pacto de gracia, y esto es afirmado por Mr. Anthony Burgess en su *Vindication of the Moral Law* (Vindicación de la ley moral) en la lectura 24, texto 4, sobre Deuteronomio 5. Otros junto conmigo sostenemos que no existen sino dos pactos, un pacto de obras... luego hubo un pacto de gracia que Dios el Padre hizo con Jesucristo desde la eternidad para salvar a algunos de la posteridad de Adán.¹²

En cuanto a su propia posición acerca del Sinaí, Calamy sostiene que la ley dada en el Sinaí no era un pacto ni de obras ni de gracia; más bien, la ley fue dada a aquellos que ya estaban en pacto con Dios como una regla de obediencia.¹³ Sin embargo, en su breve taxonomía Calamy hace generalizaciones que necesitan

aclaración. Con relación a Sydrach Simpson (c. 1600–1655) y a Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646), Calamy se basa en lo que oyó personalmente; en lo que respecta a otros, tales como James Pope y Anthony Burgess, se basa en obras escritas. Existe algo de verdad en la descripción que hace Calamy de Burroughs, pero en las obras posteriores de Burroughs (como en *Gospel Conversation* [*Caminar evangélico*] [1653]), la relación del Sinaí con Edén no constituye un paralelo estricto. Su objetivo es hacer un contraste histórico que muestre la superioridad de vivir en el tiempo del Evangelio, en lugar del tiempo de la ley. No niega que los israelitas en el tiempo de Moisés tenían el Evangelio, pero afirma que “la Ministración principal de Dios hacia ellos era en aquel momento de manera legal”.¹⁴ Burroughs adopta una posición similar a la de John Cameron (c. 1579–1625), que veía el Sinaí como subordinado al pacto (*foedus subserviens*) que no pertenecía propiamente al pacto de obras ni al pacto de gracia.¹⁵ Además la descripción de Calamy de la posición de Anthony Burgess es potencialmente errónea, pues, según Calamy, él identifica el pacto de gracia como un pacto eterno entre el Padre y el Hijo solo con relación a los elegidos. Muchos teólogos reformados identificaron este pacto como un pacto eterno de redención (*pactum salutis*), distinto al pacto de gracia hecho en el

tiempo. Para Burgess, este pacto eterno proporciona el fundamento para el pacto de gracia en el tiempo, pero no es estrictamente parte del pacto de gracia.¹⁶ De esta manera, Burgess no ve inconsistencia al hablar de un pacto de gracia, que incluye el pacto mosaico.¹⁷ Lo anterior muestra que incluso un miembro de la Asamblea de Westminster podía escuchar y leer a sus contemporáneos en cuanto al tema de los pactos, con una referencia particular al Sinaí y no dar necesariamente una taxonomía acertada o clara de sus respectivas posiciones.

La erudición reciente ha caído en los mismos errores.¹⁸ Sebastian Rehnman plantea una pregunta importante sobre la teología reformada del pacto con referencia particular a John Owen: ¿La historia de la redención es dicotómica o tricotómica?¹⁹ Rehnman presenta el argumento de que “aunque es criticado por el grupo central la ortodoxia reformada, pero siempre por una opinión de la minoría, Owen parte de la teología tricotómica federal, posiblemente de la versión Cameroniana en particular, en su teología reformada, la cual es, de otras maneras, convencional”.²⁰ Sin embargo, Rehnman califica su declaración sugiriendo que la diferencia entre Owen y la mayoría de sus contemporáneos reformados “es más formal que real”.²¹ Desafiaremos esta lectura de

Owen en el siguiente capítulo.²² La etiqueta tricotómica es útil generalmente, pero no justifica los matices peculiares de la teología del pacto de Owen. Mientras que otros, como John Cameron, pudieran ser descritos acertadamente como si leyeran la historia de la redención de manera tricotómica, esa etiqueta pone a Owen en una categoría que probablemente hubiera repudiado. La siguiente discusión presentará una variedad de posiciones con el objetivo de mostrar la diversidad que existía dentro de la tradición teológica reformada sobre como interpretar mejor la función del pacto mosaico en la historia de la redención.

La posición mayoritaria: dicotomía

La vasta mayoría de los teólogos reformados desde la Reforma en adelante entendieron que el pacto mosaico era una administración del pacto de gracia. Como se señaló anteriormente, el pacto de obras anterior a la caída, no el antiguo pacto o pacto sinaítico, proporciona la base para la perspectiva dicotómica de la historia de la redención presentada en la Confesión de Fe de Westminster (7.6). Los que sostienen la perspectiva dicotómica de la historia de la redención veían que la ley dada en el monte Sinaí era en substancia (es decir, ampliamente considerada) parte de—no distinta a—el pacto de gracia de una forma apropiada para la iglesia en ese tiempo. Con sus altas exigencias legales, el antiguo pacto funciona de tal manera que llevaba a los Israelitas a buscar la misericordia de Dios en la persona y obra de Jesucristo. Esta función de la ley es usualmente descrita como el uso sentenciador o tutorial (*usus elencticus sive paedagogicus*). Sin embargo, como sostuvo John Ball, la ley también demostró ser una guía sobre “como caminar delante de Dios en santidad y justicia”.²³ Este uso de la ley es el uso instructivo o preceptivo (*usus didacticus sive normativus*), o tercer uso de la ley (*tertius usus legis*) y como vimos en el último capítulo,

la mayoría de los reformados pusieron un gran énfasis en este uso positivo. Esta perspectiva en parte ayuda a explicar la división entre los Reformados y los Luteranos en el papel del antiguo pacto en la historia de la redención.²⁴ Como lo señala Richard Muller: “La diferencia entre los luteranos y los reformados surge de la relación dialéctica de la ley en el luteranismo en vez de la simple distinción entre ley y evangelio dentro de un *foedus gratiae* [pacto de gracia] sostenido entre los reformados”.²⁵ En esta conexión, Ball señala que la “ley nunca fue dada o hecha positiva sin el Evangelio, tampoco el Evangelio fue [dado] sin la ley”.²⁶ La función positiva de la ley como parte del antiguo pacto encuentra su base en las promesas de Dios y actos de la gracia, los cuales no están limitados a la era del nuevo pacto.

Anthony Burgess, otro defensor de la posición dicotómica, reconoce que entre los “eruditos y ortodoxos” existen aproximadamente cuatro posiciones con respecto al nuevo pacto: “Algunos... lo hacen un pacto de obras, otros un pacto mixto, algunos un pacto subordinado; pero yo estoy persuadido a irme con los que sostienen que es un pacto de gracia”.²⁷ Sostiene que los argumentos para su posición tienen más peso que las objeciones traídas en contra de ella. Al probar que el antiguo pacto pertenece al

pacto de gracia, Burgess afirma que la “dignidad y la excelencia de la ley se haría más evidente”.²⁸ Su perspectiva de la dignidad y la excelencia de la ley moral encaja bien dentro de la estructura dicotómica de la historia de la redención y refleja mejor la posición en consenso de los Estándares de Westminster. Sin embargo, Burgess se refiere a diferentes explicaciones de como pudiera decirse que el Sinaí era una administración del pacto de gracia.²⁹ Esta perspectiva adoptada por él se encuentra en los escritos de Juan Calvino, Heinrich Bullinger, Zacharias Ursinus (1534–1583), Peter Bulkeley (1583–1659) y Francis Turretin (1623–1687), que distinguen la ley “entendida generalmente” y la ley “tomada estrictamente”.³⁰

Burgess señala de la misma forma que, por lo general, la ley entendida generalmente, puede entenderse “como esa doctrina entera entregada en el monte Sinaí, con el prefacio y las promesas adjuntas y todas las cosas que pudieran reducirse a ella” o tomada estrictamente “como una regla abstracta de justicia, presentando vida en ningún otro término sino, obediencia perfecta”.³¹ Francis Roberts (1609–1675), añade otro término a esta distinción para clarificar su propio argumento de que el Sinaí era una administración del “pacto de fe” (es decir, el pacto de gracia). Afirma que la ley

dada por Moisés pudiera entenderse (1) más generalmente, (2) más estrictamente y (3) de la manera más estricta posible. “Generalmente” incluye todos los mandamientos, morales, ceremoniales y judiciales. “Más estrictamente” se refiere a los Diez Mandamientos, incluyendo el prefacio “y las promesas entretejidas en ellos”.³² Tomada “de la manera más estricta posible”, Roberts está de acuerdo con Ball en que la ley es una regla de justicia abstracta de Moisés, lo cual sostiene “vida en términos de obediencia perpetua y personal...y en este sentido, el Apóstol toma la palabra [ley] en su disputa sobre la justificación por fe”.³³

Estas distinciones permitían a los teólogos reformados tanto mantener la unidad del pacto de gracia como explicar ciertas declaraciones en los escritos de Pablo que, en la superficie, parecen negar la unidad del pacto de gracia (por ejemplo, 2Co. 3; Gal. 4). Además de lo previamente mencionado, una cantidad de argumentos fueron presentados para probar que el antiguo pacto no era distinto al pacto de gracia. Vale la pena considerar en detalle algunos pocos.³⁴ Aunque no todos compartían la misma perspectiva de la relación de Sinaí con el pacto de gracia, los ortodoxos reformados alcanzaron un acuerdo general en ciertos puntos. John Owen subraya algunos de estos puntos de acuerdo. Primero, “que a

partir de que se dio la primera promesa nadie fue salvado o justificado sino a través del nuevo pacto y Jesucristo”. En segundo lugar, que el Antiguo Testamento contiene la doctrina de la salvación en y a través de la persona y la obra de Cristo. En tercer lugar, que el antiguo pacto, “separado de su relación figurativa en el pacto de gracia”, no podía salvar. En cuarto lugar, que todas las instrucciones en el antiguo pacto tipificaban a Cristo.³⁵ De esta manera, ahora los puntos de contención más específicos deben abordarse puesto que los argumentos de Owen no estaban en disputa, aunque sin duda los “dicotomistas” sintieron que los argumentos de Owen estaban a favor de su posición.

Al dar el antiguo pacto a la nación de Israel, Dios se declara a Sí mismo como su Dios y Padre. Los imperativos de la ley están basados en el indicativo en el prefacio, es decir, que Dios redimió a Israel de la esclavitud en la tierra de Egipto (Ex. 20:2; Ro. 9:4). Ball sostiene que la redención de Dios de Israel quiere decir que Dios es su “Rey, Juez, Salvador y Redentor: Redentor Espiritual de la esclavitud del pecado y Satanás, de lo cual era tipo esa redención temporal”.³⁶ Burgess pregunta cómo Dios podía ser el Dios de los pecadores a menos que el pacto fuera un pacto de gracia. Añade que el lenguaje de Éxodo 19:5-6, que describe a Israel como un

reino de reyes y sacerdotes y una nación santa, es aplicado por Pedro a la iglesia del nuevo pacto. Pregunta: “Si la Ley hubiera sido un pacto de obras, ¿cómo podía haber tal acuerdo entre ellos?”³⁷ Roberts hace una pregunta similar: “¿Cómo puede el Señor ser un Dios de pactos para con pecadores o que los pecadores sean un pueblo de pacto para con Dios, sino solo a través de Cristo por fe?”³⁸ Además, el también se enfoca en el prefacio del Decálogo donde el nombre Jehová es entendido no solo doctrinalmente—refiriéndose a Su fidelidad en el pacto—sino también en la experiencia, como el Dios fiel que ha cumplido Su promesa del pacto a la simiente de Abraham. El primer mandamiento de la misma manera prueba que el Sinaí debe pertenecer al pacto de gracia. Roberts insiste que la verdadera adoración desde la caída puede ser ofrecida a Dios a través de la fe en Jesucristo (Heb. 11:6).³⁹ De manera similar, Burgess refuerza su argumento enfocándose en el segundo mandamiento, que habla de Dios mostrando misericordia, un término que resalta la gracia de Dios en el contexto de la redención. Peter Bulkeley, otro proponente de la posición dicotómica, resalta el lugar central de la misericordia de Dios en el antiguo pacto (Dt. 7:9–12; 2 Cro. 6:14; 2 Re. 13:23; Neh.

1:5), lo cual muestra “que tanto el comienzo como la realización de ese pacto fue por misericordia y bondad libres”.⁴⁰

Samuel Rutherford (1600-1661) da un argumento un poco más provocador sobre los aspectos positivos de la ley moral de Dios, argumentando que incluso en el pacto de obras el “Evangelio puede demostrarse a partir de la ley” puesto que el primer mandamiento, que antes estaba escrito en el corazón de Adán, habla de la misericordia, sabiduría y habilidad para salvar de Dios.⁴¹ De esta manera, entre el pecado de Adán y la promesa de Génesis 3:15, tenía esperanza del Evangelio basada en el carácter de Dios revelado en la ley moral. Incluso las amenazas de Dios hacia los creyentes, “aunque materialmente legales”, son “formalmente y en la intención del Señor dirigidas a ellos con una intención Evangélica”.⁴² En otras palabras, las amenazas de Dios tienen el propósito de traer a los pecadores de regreso a Él y pedir misericordia. Por consiguiente, no es de extrañar que Rutherford se aferrara a la perspectiva de que el Sinaí pertenecía al pacto de gracia.⁴³

La ley ceremonial también da evidencia de que el antiguo pacto era parte del pacto de gracia. Burgess dice que todos los divinos reducían la ley ceremonial a la ley moral, “para que los Sacrificios fueran mandados por virtud del segundo Mandamiento”.⁴⁴

Según Burgess, los sacrificios no se oponían a Cristo o la gracia de Dios, sino que las incluían. Además, la ley ceremonial representaba la persona y la obra de Cristo; “usualmente señalaba hacia adelante...hacia Cristo”.⁴⁵ Las distintas tipologías de el antiguo pacto llevaron a Ball a sugerir que el primer pacto, el cual era de gracia, “debía traer otro, en el cual se cumpliera lo que se prefiguraba en el primero”.⁴⁶

Apelar tanto a la ley moral como a la ley ceremonial para demostrar que el Sinaí era parte del pacto de gracia era un argumento sólido.⁴⁷ Sin embargo, inevitablemente, surgían las preguntas en cuanto a la relación de la ley con el evangelio. Inmediatamente después de su discusión sobre el antiguo pacto, Anthony Burgess señaló cómo los arminianos, socinianos, católicos romanos, antinominianos, luteranos y reformados entendieron esta distinción de manera diferente. Los reformados típicamente la distinción tanto general como estrictamente. En el sentido más general, la distinción entre la ley (es decir, antiguo pacto) y el evangelio (es decir, el nuevo pacto) “no es esencial o substancial, sino accidental...No es una división del Género en sus diferentes Especies opuestas; sino del sujeto, según sus varias administraciones accidentales”.⁴⁸ Burgess señala que en este punto

los “divinos luteranos... se oponen expresamente a los calvinistas, sosteniendo que el pacto dado a Moisés, era un Pacto de obras y de esta manera contrario al Pacto de gracia”.⁴⁹ Burgess defiende su posición de que el antiguo pacto era un pacto de gracia entendiendo la distinción ley y evangelio considerada generalmente, lo cual “fácilmente elimina la diferencia que parecía estar dentro de los eruditos en este punto”.⁵⁰

El antiguo pacto, con su énfasis en la ley moral, no estaba carente de gracia. El nuevo pacto, con su énfasis en la gracia, no estaba carente de la ley. Bulkeley resalta cómo esta relación entre la ley y la gracia funciona en las vidas del pueblo de Dios, señalando que la ley y el evangelio se oponen en lo que respecta a la doctrina de la justificación, pero están de acuerdo en la doctrina de la santificación; la ley “continúa como guía y norma, incluso para los que creen”.⁵¹ Sobre esta perspectiva, en cuanto a la justificación, la ley es una enemiga, pero para los que están justificados (a través de la fe en Cristo) la ley se convierte en una amiga. Por consiguiente, con base en el hecho de que los israelitas ya eran el pueblo de Dios cuando el antiguo pacto se inició en el Sinaí formalmente, la ley no se opuso a la gracia en términos de su función normativa en la vida de los creyentes. De hecho, como se demostró anteriormente, la

misericordia, el amor y el perdón de Dios fueron desplegados tanto en la ley moral como en la ley ceremonial. Por estas y muchas otras razones, Ernest Kevan señaló que: “los puritanos claramente vieron cuan inconcebible era suponer que el Pacto Mosaico podía ser una cancelación de la gracia o un regreso a una base de salvación por obras. Por lo tanto, sostenían que el Pacto Mosaico no podía ser inconsistente con la gracia”.⁵² En efecto este era el caso. Sin embargo, no todos los puritanos entendieron el antiguo pacto y su lugar en la historia de la redención exactamente de la misma forma que las previamente citadas.

Un pacto subordinado: tricotomía

Como se señaló anteriormente, Sebastian Rhenman sugiere que el debate sobre si existen dos pactos (la opinión de la mayoría) o tres (la supuesta opinión de Owen) “es más formal que real”.⁵³ Incluso si Owen no pertenece al campo tricotómico, la pregunta sobre cuáles eran las verdaderas diferencias entre las posiciones, además de las semánticas, necesitan respuesta. Para tal fin, Alister McGrath plantea que la idea de un pacto subordinado (*foedus subserviens*)—es decir, el antiguo pacto se subordina al pacto de gracia—empleada por John Cameron “parece haber representado un intento de incorporar la distinción luterana entre la ley y el evangelio dentro del contexto del esquema federal”.⁵⁴ McGrath añade que Cameron “parece haber considerado la armonización de la ley y el evangelio implícita en el esquema del pacto doble Ortodoxo Reformado como comprometedora de la doctrina de la justificación *sola fide*”.⁵⁵ McGrath no proporciona ninguna evidencia primaria, pero sus conclusiones necesitan una exploración más profunda. Cualquier evaluación del argumento de McGrath depende en primer lugar del entendimiento de la posición de Cameron y aquellos que estaban de

acuerdo con él. Cameron explica su estructuración triple de los pactos divinos:

Decimos que hay un pacto de naturaleza, uno de gracia y uno subordinado al pacto de gracia (al cual las Escrituras llaman el ‘antiguo pacto’) y, por lo tanto, trataremos con eso al final, dando la prioridad al pacto de la naturaleza y al pacto de gracia, puesto que son principales y no se refieren a ningún otro pacto.⁵⁶

La estructura tricotómica de Cameron era innovadora, pero su teología del pacto estaba en acuerdo esencial con la ortodoxia reformada. Richard Muller sostuvo que la teología federal de Cameron y la de sus sucesores salmurienses, no era en efecto una herejía y estaba “enmarcada conscientemente dentro del confesionalismo de los Cánones de Dort. En el caso específico del pensamiento del pacto de Cameron, no debe verse como una protesta contra los diferentes desarrollos de la teología reformada, sino más bien como parte integral de la historia variada del pensamiento primitivo reformado del pacto”.⁵⁷ Para apoyar la perspectiva de Muller, se pueden señalar una cantidad de divinos

reformados que abrazaron la lectura tricotómica de Cameron de la historia de la redención. Por ejemplo, el amigo cercano de Owen, Thomas Goodwin (1600–1680), registra el acuerdo con Cameron cuando se refiere al antiguo pacto como “*foedus subserviens* al evangelio (como el erudito Cameron lo llama)”.⁵⁸ Además Goodwin, Samuel Bolton (1606–1654) también sostiene la perspectiva de que el antiguo pacto era un pacto subordinado al pacto de gracia.⁵⁹ El hecho de que dos teólogos reformados puritanos, Goodwin y Bolton, estuvieran de acuerdo con Cameron en cuanto a la naturaleza del antiguo pacto demuestra que Muller está en lo correcto al sostener que la teología del pacto de Cameron, lejos de ser herética o equivocada, encajaba dentro del amplio contorno de la teología del pacto reformada.

En la obra de Cameron sobre el pacto triple de Dios con el hombre, resalta las maneras en las cuales el antiguo pacto como *foedus subserviens* muestra ciertas similitudes con el pacto tanto de obras como de gracia y también incluye suficientes diferencias substanciales para hacer al antiguo pacto diferente a ambos. Ya sea que los teólogos que siguen la estructura dicotómica de la historia de la redención enfatizen o no el uso positivo de la ley, Cameron ve el antiguo pacto como preparación para la fe, en lugar de transmitir

la vida de la fe. Los dicotomistas también hablan de la función pedagógica o tutorial del Sinaí (Gal. 3:24) y Cameron resalta, aunque brevemente, la manera en la cual el Sinaí está de acuerdo con el pacto de gracia, pero la diferencia entre ambas escuelas de pensamiento parece estar en un énfasis.⁶⁰ De esta manera, Cameron sostiene que el antiguo pacto hace que el hombre “huya a los brazos de Cristo”.⁶¹ También subraya las discontinuidades entre el Antiguo y Nuevo Testamento, pues durante el antiguo pacto los israelitas no poseían el Espíritu de adopción como lo hacen los creyentes en el nuevo pacto.⁶² Además, en el Antiguo Testamento la medida en la cual el Espíritu es dado era “muy diferente de lo que lo es ahora bajo el Nuevo Testamento”.⁶³ Samuel Bolton en particular y Thomas Goodwin seguirían esta línea básica de argumento.

Bolton usa casi el mismo lenguaje de Cameron al argumentar que como pacto subordinado la ley fue dada a Israel para “prepararlos para la fe y para inflamarlos con el deseo de la Promesa”.⁶⁴ Al resaltar las similitudes y diferencias que este pacto subordinado despliega cuando es comparado con los pactos de obras y de gracia, un punto metodológico que se encuentra en la obra de Cameron, Bolton insiste que el *foedus subserviens* “no está en oposición a la Gracia, ni es inconsistente con el pacto de

gracia... más bien tiene su fin subordinado al pacto de gracia”.⁶⁵ En particular, el antiguo pacto tenía en perspectiva la tierra de Canaán y “la bendición de Dios allí, en obediencia a Él y no el cielo”.⁶⁶ Bolton también aborda la relación entre la ley y el evangelio. Discute el principio de “haz esto y vivirás” (Lv. 18:5) y señala las variadas interpretaciones dadas a este pasaje de las Escrituras tan debatido. Por su propia parte, señala que “en su perspectiva general...la Ley y el Evangelio parece establecerse en términos opuestos”, pero solo si “miramos la Ley separadamente [es decir, estrictamente]”.⁶⁷ Cuando la ley y el Evangelio están separados por la distinción entre el *foedus subserviens* del pacto de gracia, los israelitas “deberían haber sido dirigidos a Cristo por ella, pero esperaban vida al obedecerla. Este fue su gran error...buscar la vida según su propia justicia”.⁶⁸ Más bien, deberían haber reconocido su inhabilidad de obtener la justificación por las obras de la ley y así poner su fe en Cristo para su justificación. Solo de esa manera podía la ley, en su sustancia, servir como “norma de obediencia para el pueblo de Dios y aquello a lo cual debe conformar su caminar bajo el evangelio”.⁶⁹

Thomas Goodwin propone lo mismo en su breve argumento en favor del pacto subordinado. Señala que cuando el pacto fue renovado, Josué habló a los israelitas de su incapacidad para

guardar el pacto (Jos. 24:19). Sin embargo, los israelitas “confiando en sus fuerzas, lo tomaron como un pacto que podían guardar”.⁷⁰ Goodwin añade que para que Dios convenciera a los israelitas de su inhabilidad de salvarse a sí mismos dio la ley “en términos del pacto” para que “ahora caídos, puedan...reconocerse a sí mismos como deudores de la Ley moral”.⁷¹ Goodwin pone un énfasis significativo en un contraste histórico de la redención entre la ley y evangelio para demostrar su punto. Tanto los dicotomistas como los tricotomistas están de acuerdo en que los componentes del antiguo pacto son tipológicos de las realidades del nuevo pacto, pero para Goodwin esto equivale tanto a una distinción como una separación de los dos pactos.⁷² Por otro lado, la máxima “distingue, pero no separes” (*distinctio sed non separatio*) ilustra mejor la lectura de la historia de la redención.

En su refutación de la posición tricotómica, Francis Roberts prueba su posición negativamente—respondiendo los argumentos principales de los tricotomistas—y positivamente, presentando razones por las cuales el antiguo pacto pertenece al pacto de gracia.⁷³ Uno de los argumentos principales de aquellos que llaman al antiguo pacto *foedus subserviens* es la idea de que el antiguo pacto aterroriza la conciencia, mientras que el nuevo pacto consuela

la conciencia. Roberts reconoce que el antiguo pacto tiene “mucho más sometimiento y terror en él, que el nuevo”.⁷⁴ Sin embargo, señala que el antiguo pacto tiene consuelo para el pueblo de Dios, como es evidente en el prefacio y las promesas de la ley moral. Además, la ley ceremonial ofrecía vistazos de Cristo y las promesas de Dios incluidas en el antiguo pacto equipaban a los creyentes “con dulces arroyos de Consolaciones que reviven el alma”.⁷⁵ Roberts añade que el nuevo pacto llevaba sus propias “amenazas contra los creyentes impenitentes”.⁷⁶ Nuevamente, el problema de continuidad entre ambos pactos juega un papel decisivo al entender la relación del uno con el otro. Cameron, Bolton, Goodwin y Owen enfatizaron las diferencias entre ambos pactos, mientras que al mismo tiempo insistían en la unidad del pacto de gracia, pero la mayoría de los divinos reformados no pensaban que la posición tricotómica podía sostenerse con consistencia.⁷⁷

Como se señaló anteriormente, McGrath argumentaba que Cameron podía incorporar la distinción luterana entre la ley y el evangelio en su teología del pacto separando el antiguo pacto del pacto de gracia. En este modelo, el *foedus subserviens* funcionaba como un pacto de ley funcionando simultáneamente con el pacto de gracia. Al describir la teología del pacto del teólogo salmuriense

Moïse Amyraut (1596-1664), Brian Armstrong sostiene que “la insistencia [de Amyraut] en un pacto triple marca un punto de divergencia de parte de la teología salmuriana con la teología del pacto dentro de la ortodoxia”.⁷⁸ También añade que la terminología de Amyraut de “un pacto en la ley” (*foedus legale*) “enfaticaba la oposición radical de los dos pactos de tal manera que recordaba a la distinción entre la ley y el evangelio de Lutero”.⁷⁹

McGrath y Armstrong tocan un aspecto importante en este debate, pero sus conclusiones necesitan ser elaboradas más cuidadosamente. La distinción “luterana” entre la ley y el evangelio no se manifestó solo entre los tricotomistas; los dicotomistas también emplearon esta distinción en sus escritos sobre el pacto. Por ejemplo, Anthony Burgess dedica una sección entera de su obra sobre la ley moral para explicar la oposición entre la ley y el evangelio.⁸⁰ Reconoce que la ley y el Evangelio podrían entenderse tanto generalmente como estrictamente. De esta manera, en cuanto al Evangelio, si se considera generalmente, “no hay duda de que [los apóstoles] enfatizaron el deber de la mortificación y la santificación...pero si se toma el evangelio estrictamente, entonces no presenta sino la remisión de pecados a través de Cristo”.⁸¹ Por lo tanto, Burgess argumenta que la ley entendida generalmente, en el

tiempo de Moisés, era un pacto de gracia. En efecto, es “una locura” hacer que la ley y el Evangelio, considerados generalmente, “se obstaculicen mutuamente”.⁸² Consiguientemente, el debate tiene que ver con la aplicación de la distinción entre la ley y el Evangelio como hermenéutica. Lo que Mark Beach dice sobre el rechazo de Turretin del *esquema* triple podría describir correctamente las perspectivas de los que estaban en Bretaña que sostenían un *esquema* de pacto doble: “Turretin rechaza el esquema amiraldiano, pues empaña, si no borra, el evangelio y la gracia presentes en la ley”.⁸³ Los dicotomistas tenían una distinción estricta entre la ley y el evangelio en cuanto a la justificación, pero aplicaban esta distinción menos estrictamente cuando estaba en perspectiva no solo la justificación, sino también la santificación. En el tiempo de la ley, había un Evangelio; en el tiempo del Evangelio, hay una ley. En la justificación, la ley y el Evangelio se oponen, pero en la santificación, son amigos. Los que estaban a favor de un pacto subordinado o sobreañadido al pacto de gracia no solo enfatizaron la distinción entre la ley y el evangelio en la justificación, sino que también pusieron un gran énfasis en la superioridad del tiempo del evangelio (es decir, nuevo pacto) sobre el tiempo de la ley (es decir, antiguo pacto).

Conclusión

La evidencia muestra claramente que los teólogos reformados en Bretaña durante el siglo diecisiete no estaban de acuerdo en la manera de relacionar el pacto sinaítico con el pacto de gracia. ¿Era este debate más formal que real, especialmente cuando se entienden apropiadamente ciertas distinciones? Tan tentador como sea negar cualquier diferencia substancial entre ambos lados, el debate se centra en un punto importante en la hermenéutica. En su sorprendente estudio sobre la controversia antinominiana del siglo diecisiete, David Como propone un punto interesante sobre el debate en cuanto a la eclesiología, es decir, que “enmascaraban una bifurcación fundamental intelectual y emocional dentro del puritanismo, una separación de las antinomias cristianas más básicos, la relación entre la ley y el evangelio”.⁸⁴ Este capítulo ha mostrado que pudiera haber algo de verdad en ese argumento. Mientras que los presbiterianos enfatizaban generalmente las similitudes entre el antiguo y el nuevo pacto los congregacionalistas prontamente señalaban las diferencias. Al final, esto quería decir que algunos veían el pacto del Sinaí como una administración del pacto de gracia de manera diferente solo en la forma externa de

administración; y algunos lo veían no solo como diferente en forma, sino también diferente al pacto de gracia en intención y en tipo.

¹ La mayoría de este capítulo viene de un ensayo de Mark Jones en *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 180–200.

² John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, en *The Works of John Owen* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 23:68–69.

³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2008), 3.7.5.

⁴ Por ejemplo, Trinterud sostiene lo siguiente: “Para Calvino e igualmente en la Biblia de Ginebra, el pacto de Dios es la promesa de Dios al hombre, que obliga a Dios a cumplir. Además, en la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo Dios cumplió completamente la promesa al que Su pacto lo obliga. Por lo tanto, el pacto y el testamento son idénticos. En la teoría del pacto de Rhineland y de los reformados británicos, el pacto es una promesa condicional de parte de Dios que tiene el efecto de sacar del hombre una promesa de obediencia como respuesta, creando así un pacto o tratado mutuo. La carga o el cumplimiento descansa en el hombre, pues primero debe obedecer para poder traer la obligación recíproca de Dios en efecto. Desde luego, teológicamente la diferencia entre estas dos perspectivas es de la importancia más grande”. Leonard Trinterud, “The Origins of Puritanism,” *Church History* 20 (1951): 45. Particularmente, se destacan dos respuestas a Trinterud. Ver J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin’s Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 22–64; y John von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 17–33. La afirmación de Von Rohr en la página 33 resume el asunto en cuanto a la teología puritana del pacto muy bien: “Por lo tanto, para el puritanismo convencional, parecería que básicamente lo bilateral y lo unilateral se unieron, la responsabilidad humana y la soberanía fueron sostenidos en unidad y el pacto de gracia fue visto como condicional y como absoluto”.

⁵ Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004), 120.

- ⁶ Ver John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace...* (Londres, 1645).
- ⁷ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis: or, A Vindication of the Morall Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians* (Londres, 1646), 219.
- ⁸ Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace...* 95
- ⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:73. Anthony Burgess plantea el mismo argumento: “Es verdad, aquí los divinos luteranos se oponen expresamente al calvinismo, sosteniendo que el pacto dado por *Moisés*, es un pacto de obras y siendo así es contrario al pacto de gracia. En efecto, reconocen que los padres fueron justificados por Cristo y que tuvieron la misma manera de salvación que nosotros; solo que hacen del pacto de *Moisés* una cosa sobreañadida a la promesa, sosteniendo una condición de justicia perfecta para los judíos, para que se convencieran de su locura en su propia justicia. Pero, pienso que ya se ha aclarado que el pacto de *Moisés*, era un pacto de gracia”. *Vindiciae Legis*, 251.
- ¹⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:76.
- ¹¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:77.
- ¹² Edmund Calamy, *Two Solemne Covenants Made Between God and Man: viz. the Covenant of Workes, and the Covenant of Grace* (Londres, 1647), 1–2.
- ¹³ Calamy, *Two Solemne Covenants*, 8.
- ¹⁴ Jeremiah Burroughs, *Gospel Conversation* (Londres: Peter Cole, 1653), 47.
- ¹⁵ John Cameron, *De triplici Dei cum homine foedere theses* (Heidelberg, 1608), 7.
- ¹⁶ Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted & Vindicated...* (Londres, 1654), 375–376.
- ¹⁷ Burgess, *Vindiciae Legis*, 251. La Confesión de Fe de Westminster deja claro que “no hay dos pactos de gracia diferentes en sustancia, sino uno y el mismo bajo diversas dispensaciones” (7.6).
- ¹⁸ Ver Brenton C. Ferry, “Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy,” en *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, ed. Bryan D. Estelle, J. V. Fesko y David VanDrunen (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 76–105. Ferry hace una cantidad de críticas de taxonomías pasadas en la literatura secundaria. Aunque Ferry mismo comete unos pocos errores, su taxonomía sigue siendo útil de

manera general en lo que respecta a la comprensión de la diversidad de opiniones en el asunto.

¹⁹ Ver Sebastian Rehnman, “Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology,” *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 80 (2000): 296–308.

²⁰ Rehnman, “The Narrative of Redemptive History,” 302.

²¹ Rehnman, “The Narrative of Redemptive History,” 302.

²² Ver el capítulo 18, “El informe de la minoría: John Owen sobre el Sinaí.”

²³ Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace*, 102.

²⁴ Mark Beach proporciona una buena discusión de la “controversia con los luteranos” sobre este punto. Ver *Christ and the Covenant*, 265–269.

²⁵ Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 321.

²⁶ Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace*, 102. Ver también, Francis Roberts, *Mysterium & Medulla Bibliorum the Myserie and Marrow of the Bible...* (Londres, 1657), 778.

²⁷ Burgess, *Vindiciae Legis*, 222. Francis Roberts (1609–1675) da una taxonomía en su extensiva obra sobre los pactos. Ver *Mysterium & Medulla*, 738–739.

²⁸ Burgess, *Vindiciae Legis*, 222.

²⁹ Burgess, *Vindiciae Legis*, 222–223.

³⁰ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2.7.1–9; 2.9.1–5; Heinrich Bullinger, *Common Places of Christian Religion*, trad. John Stockwood (London, 1572), 96–102; Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Williard (Columbus, Ohio: Scott, 1852), 23–29; Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant* (Londres, 1674), 196; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 12.8.1–25.

³¹ Burgess, *Vindicae Legis*, 223.

³² Roberts, *God’s Covenants*, 659.

³³ Roberts, *God’s Covenants*, 660.

³⁴ Peter Bulkeley fomenta siete argumentos para probar su argumento de que el antiguo y el nuevo pacto son uno en substancia. Sus argumentos se categorizan en los siguientes encabezados: (1) ambos pactos salen de la gracia de Dios; (2) ambos

pactos llevan la misma bendición y privilegios; (3) ambos llevan a Cristo por y a través del cual son recibidas las bendiciones del pacto; (4) ambos pactos tienen la misma condición, es decir, la fe; (5) ambos pactos comunican la gracia de Dios; (6) ambos pactos requieren la obediencia a la ley de Dios; y (7) el fin de cada pacto es la salvación. *Gospel-Covenant*, 114–141.

³⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, in *Works*, 23:71.

³⁶ Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace*, 104–105.

³⁷ Burgess, *Vindicae Legis*, 224.

³⁸ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 759.

³⁹ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 759. Burgess y Ball plantean el mismo argumento. Ver Burgess, *Vindiciae Legis*, 225; Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace*, 106.

⁴⁰ Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 116.

⁴¹ Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened...* (Edimburgo, 1655), 7.

⁴² Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 8.

⁴³ Rutherford, *The Covenant of Life Opened*, 59–60.

⁴⁴ Burgess, *Vindicae Legis*, 225.

⁴⁵ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 761.

⁴⁶ Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace*, 119.

⁴⁷ Ernest F. Kevan proporciona un análisis de este argumento en su obra *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (Grand Rapids: Baker, 1976), 119–134.

⁴⁸ Burgess, *Vindicae Legis*, 241. Richard Byfield (c. 1598–1664) señala de manera similar: “Heb. 8.8.10. tomado de Jer. 31. 31, 32, 33. que habla de un nuevo y un antiguo pacto, es entendido de esta manera; no de dos pactos que difieren en substancia...sino del mismo pacto de gracia distinguido en sus diferentes maneras de administración...Aquí también vemos que una prueba del Antiguo Testamento, si se aplica correctamente, es tan evangélica como cualquiera en el Nuevo Testamento”. *Temple-Defilers Defiled, Wherein a True Visible Church of Christ Is Described* (Londres, 1645), 38–39.

⁴⁹ Burgess, *Vindicae Legis*, 241.

⁵⁰ Burgess, *Vindicae Legis*, 241.

⁵¹ Bulkeley, *Gospel-Covenant*, 129.

⁵² Kevan, *The Grace of Law*, 122.

- ⁵³ Rehnman, "The Narrative of Redemptive History," 302.
- ⁵⁴ Alister McGrath, *Justitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 268–269.
- ⁵⁵ McGrath, *Justitia Dei*, 269.
- ⁵⁶ Cameron, *De triplici Dei*, 7. cf. Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 356.
- ⁵⁷ Richard Muller, "Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology," *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006): 37.
- ⁵⁸ Thomas Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 6:354. Francis Roberts Zambian se refiere a Cameron como el "erudito Cameron" a medida que encuentra la idea de un pacto subordinado. *Mysterium & Medulla*, 748.
- ⁵⁹ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 137ff.
- ⁶⁰ Cameron, *De triplici Dei*, 67; (Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 392).
- ⁶¹ Cameron, *De triplici Dei*, 46; (Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 383).
- ⁶² Cameron, *De triplici Dei*, 52; (Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 387).
- ⁶³ Cameron, *De triplici Dei*, 53; (Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 387).
- ⁶⁴ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 138. cf. Cameron, *De triplici Dei*, 56.
- ⁶⁵ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 145.
- ⁶⁶ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 145.
- ⁶⁷ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 156-157.
- ⁶⁸ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 160-161.
- ⁶⁹ Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom*, 162.
- ⁷⁰ Goodwin, *The Work of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:354.
- ⁷¹ Goodwin, *The Work of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:354.
- ⁷² De esta manera, Goodwin sostiene que Dios "no hizo un pacto externo con aquella nación como con una iglesia en tales promesas, como la justificación, la adopción, la santificación, externa y carnal, *haeternalion*, verdadera y real, de la cual Él hizo de esta

la sombra; y esto lo hizo por amor a Cristo, a quien tipifican estas cosas". *The Work of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:355–356.

⁷³ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 748–753.

⁷⁴ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 753.

⁷⁵ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 753.

⁷⁶ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 753.

⁷⁷ Ver Heinrich Heppe and Ernest Bizer, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978), 395–404; Beach, *Christ and the Covenant*, 301–316.

⁷⁸ Brian Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 144.

⁷⁹ Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 144.

⁸⁰ See Burgess, *Vindicae Legis*, 228–253.

⁸¹ Burgess, *Vindicae Legis*, 250. Herman Witsius de la misma forma comenta: “Todos los que están familiarizados con la teología saben que la Ley a veces es usada en un sentido tan extensivo que contiene el sistema entero de la doctrina de la salvación, de la cual la mejor parte es el Evangelio: Is. 2:3; 42:4. Además, también saben que el Evangelio a veces significa toda la doctrina que enseñaron Cristo y los apóstoles, en la cual son comprendidos los mandamientos, prohibiciones, reprobaciones y amenazas, Mr. 16:15. Comparado con Mt. 28:20. Ro. 2:16.” *Conciliatory or Irenical Animadversions on the Controversies Agitated in Britain...* (Glasgow, 1807), 180–181.

⁸² Burgess, *Vindicae Legis*, 252. Samuel Rutherford sostiene una perspectiva de la ley y el evangelio que ayuda a explicar por qué veía el Sinaí como una administración del pacto de gracia. Positivamente hablando, la ley y el evangelio no son contrarios: “La obediencia que requiere la ley y la obediencia imperfecta al evangelio son diferencias graduales”. Además, “El evangelio no reduce para nada la altura de la perfección, al mandar lo mismo que manda la ley en la misma perfección... En la aceptación de la gracia, el evangelio acepta menos que la ley, pero no manda menos”. *A Survey of the Spirituall Antichrist...* (Londres, 1648), 2:7–8.

⁸³ Beach, *Christ and the Covenant*, 316.

⁸⁴ David Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004), 451.

Capítulo 18

Informe minoritario: John Owen sobre Sinaí

Es verdad que los divinos luteranos se oponen expresamente a los calvinistas en este asunto, al sostener que el pacto dado por Moisés es un pacto de obras y que es directamente contrario al Pacto de gracia. Ciertamente, reconocieron que los Padres fueron justificados por Cristo, y que compartieron el mismo camino de salvación con nosotros; solo que hicieron del pacto de Moisés una cosa añadida a la Promesa, que ofrecía una condición de justicia perfecta a los judíos, a fin de que fuesen convencidos de su propia insensatez en su auto justicia .

Pero, yo creo, que ya se ha demostrado que el pacto de Moisés fue un pacto de gracia.

— ANTHONY BURGESS¹

Entre los ortodoxos reformados, el papel de Sinaí en la historia de la redención ha sido entendido de varias maneras.² Mientras que casi todos los teólogos federalistas concuerdan con la distinción entre el pacto de obras (*foedus operum*) y el pacto de gracia (*foedus gratiae*); la relación entre el antiguo y nuevo pacto, descrita en Hebreos 8 y en otros lugares (por ejemplo, 2 Co. 3; Gá. 3, 4), demostró ser una causa de discordia entre los teólogos reformados, especialmente cuando los teólogos de Saumur son incluidos.³ Parte del problema era la gran complejidad del asunto. John Ball (1585–1640) comenta: “La mayoría de los divinos sostienen que el antiguo y nuevo Pacto son uno en sustancia y tipo, y que difieren solo en grados; pero al establecer las diferencias hablan tan oscuramente que es difícil entender cómo consienten con sí mismos”.⁴ John Owen (1616–1683), de forma similar reconoce que “este es un tema envuelto en mucha oscuridad, y acompañado de muchas dificultades”.⁵ Samuel Petto (1624–1711) se refiere a los asuntos relacionados con este tema como “misterios complicados de las

cosas de la divinidad”.⁶ Aquellos que intentaron derribar el lugar de Sinaí en la historia de la redención estaban plenamente conscientes de la dificultad del tema; de allí las diversas interpretaciones, incluso entre aquellos que pertenecían a la tradición interpretativa reformada más general.

Este capítulo se enfocará específicamente en el esquema de pacto de John Owen, con particular atención al rol del pacto sinaítico o mosaico y su relación con los pactos de obras y gracia. Al enfocarse específicamente en Owen y en los detalles de su pensamiento, la esperanza es que pueda ser situado con más precisión dentro de la taxonomía más general del pensamiento reformado en este asunto. La evidencia sugiere que la teología del pacto de Owen no puede ser etiquetada con términos como “dicotómico” y “tricotómico”. Mientras que estos términos pueden ser útiles en otros casos, la teología del pacto de Owen es tan compleja que cualquier intento de etiquetarlo de esta manera inevitablemente pasa por alto algunos de los matices de su pensamiento.

La posición mayoritaria: dicotomía

Como Ball sugiere, la mayoría de los divinos reformados argumentaron que el antiguo y el nuevo pacto son uno en sustancia y tipo; es decir, son administraciones diferentes del pacto de gracia.⁷ Asimismo, Francis Turretin (1623–1687), señala que los ortodoxos reformados “sostienen que la diferencia entre el Antiguo y Nuevo Testamentos (considerados ampliamente) es solo accidental, no esencial”.⁸ Sin embargo, debido a que “era muy diferente a aquello que es establecido en el evangelio después de la venida de Cristo... tiene la apariencia y el nombre de otro pacto”.⁹ En otras palabras, mientras que Turretin puede reconocer la función histórica y redentora de Sinaí —es decir, que considerada estrictamente “denota el pacto de obras”¹⁰— sin embargo, insiste que el “pacto sinaítico no es otro sino el pacto de gracia”.¹¹ Aquí confirma su acuerdo con teólogos como Juan Calvino, Pedro Mártir Vermigli (1500–1562), Zacharias Ursinus (1534–1583), y Herman Witsius (1636–1708). Samuel Rutherford (1600–1661) también sostiene la posición dicotómica y declara: “La ley como le fue dada a Israel no fue un pacto de obras”.¹² Owen, a pesar de disentir tanto con Ball como con Turretin, admite cándidamente que el “juicio de la mayoría

de los divinos reformados es que la iglesia bajo el Antiguo Testamento tuvo la misma promesa de Cristo, el mismo interés en Él por fe, y la misma remisión de pecados... Y mientras que la esencia y la sustancia del pacto consisten en estas cosas, no se puede decir que están bajo *otro pacto*, sino solo bajo una *administración diferente de este*".¹³

Por lo tanto, los reformados ortodoxos usualmente sostuvieron lo que Sebastian Rehnman llama un entendimiento "dicotómico" de la historia redentora.¹⁴ Para estos teólogos, el pacto mosaico es en realidad parte del pacto de gracia que contiene, debido a la naturaleza de Sinaí, elementos de ley y evangelio (es decir, ordenanzas y promesas).¹⁵ Sin embargo, la ley, mientras esté presente en el pacto de gracia, no puede tener eficacia salvífica, sino que solo funciona como "nuestro ayo, para llevarnos a Cristo, a fin de que fuésemos justificados por la fe" (Gál. 3:24). El así llamado *usus pedagogicus* ("uso pedagógico") de la ley es enfatizado, no sea que el pacto de gracia sea comprometido y la distinción entre el pacto de obras y el de gracia se pierda.

La posición de los teólogos de Saumur:

tricotomía

No todos los teólogos reformados estaban contentos con dividir la historia redentora en dos pactos, a saber, el pacto de obras y el pacto de gracia. Como Mark Beach observa, parte de la polémica de Turretin sobre este asunto está dirigida a aquellos “dentro de las iglesias reformadas que buscaban dividir la ley y el evangelio el uno del otro al plantear un tercer pacto...a saber, un pacto de la ley. Los defensores de este punto de vista, Moïse Amyraut y aquellos identificados con la academia de Saumur, creían que un ‘pacto legal’ distinto, yuxtapuesto al pacto de gracia y distinto al pacto de obras, capturaba mejor los materiales bíblicos sobre la naturaleza de los pactos y la relación entre los dos testamentos”.¹⁶ John Cameron (c. 1579–1625) ha sido identificado como alguien que se aferró a un entendimiento tricotómico de la historia redentora.¹⁷ Sin embargo, como Muller ha señalado, Cameron, en *De triplici Dei cum homine foedere theses* (“Tesis sobre el pacto triple de Dios con el hombre”), no solo argumenta a favor de tres pactos, sino que enfoca “sus tesis en el pacto triple condicional o hipotético de Dios, como distinto a

otros pactos”.¹⁸ El esquema triple y condicional del pacto—entendido en el contexto más general junto con el esquema doble e *incondicional* del pacto—provee la base para el título “tricotómico” de la obra de Cameron. Al explicar su posición, Cameron escribe:

Por lo tanto, decimos que hay un pacto de naturaleza, uno de gracia, y uno subordinado al pacto de gracia (el cual en la Escritura es llamado el “antiguo pacto”) y por lo tanto trataremos con éste en último lugar, dándole el primer lugar al pacto de naturaleza y al de gracia, ya que son los principales y no hacen referencia a ningún otro pacto.¹⁹

Lejos de hacer una innovación distinta en la teología del pacto,²⁰ Muller ha argumentado que el modelo de Cameron tiene corolarios con Robert Rollock (1555–1599), William Perkins (1558–1602), y Amandus Polanus (1561–1610).²¹ Además de estos divinos reformados, Turretin observa que Johannes Piscator (1546–1610) y Lucas Trelcatius (1542–1602) también “toman estrictamente el antiguo pacto, no solo separando la promesa de gracia de éste, sino también oponiendo el uno con el otro”.²² Beach observa que para estos hombres el antiguo pacto no presentó ningún contenido

evangélico, lo que significa “que los dos pactos—el antiguo y el nuevo—constituyen especies diferentes de pacto; el primero es el pacto de obras; el último es ‘el pacto del evangelio’”.²³ Pese a ser “criticado por el grupo central de la ortodoxia reformada, y pese a ser siempre una posición minoritaria”, Rehnman ha argumentado que Owen pertenece al grupo de los teólogos reformados que adoptan una “teología federal tricotómica, posiblemente en particular la versión de Cameron”.²⁴ ¿Realmente la teología federal de Owen refleja la tradición tricotómica? ¿O es su esquema del pacto tergiversado si le damos el título “tricotómico”?

El esquema del pacto de Owen

El pacto de obras

Hebreos 8 contrasta dos pactos, el antiguo y el nuevo. La primera preocupación de Owen es mostrar que el pacto hecho con Adán (es decir, el pacto de obras), aunque no “expresamente llamado un pacto”, pero aun así conteniendo la naturaleza de un pacto (por ejemplo, promesas y amenazas, recompensas y castigos), “no es el pacto intencionado aquí” [en Hebreos 8:6ff.].²⁵ La razón por la que el pacto de obras no puede ser intencionado en este pasaje es debido a que Hebreos 8 habla de un “testamento” (*diatheke*). En Hebreos 8 el antiguo pacto es tanto un pacto como un Testamento, y “no puede haber testamento si no hay muerte para confirmarlo (He. 9:16)”.²⁶ El pacto hecho con Adán no involucró la muerte de ningún ser viviente, y por lo tanto no era un Testamento. Sin embargo, durante el pacto mosaico, “había sacrificios de animales para la confirmación del pacto de Sinaí”; por consiguiente, el pacto de Sinaí es también un Testamento.²⁷

Además de esta distinción importante, Owen argumenta que después de la entrada del pecado, lo único que permanece del

pacto de obras es la ley, la cual debe permanecer debido a una necesidad ontológica en la relación entre el Creador y la criatura. En otras palabras, la “caída no produjo cambios en el dominio absoluto de Dios sobre el hombre, o en las obligaciones del hombre para con Dios, sino que de allí en adelante fue un dominio de poder y ley justa, y nunca más una relación de amistad ininterrumpida y de pacto”.²⁸ Por lo tanto, el pacto de obras no permanece como un pacto potencialmente salvífico, sino que la ley moral, la cual era fundamental para el pacto de obras, permanece y mantiene tanto a los incrédulos como a los creyentes como responsables ante Dios. La amenaza innata al pacto de obras permanece, pero las promesas no. Esta cualificación necesaria tiene implicaciones importantes en cuanto a cómo Owen entiende el pacto mosaico en relación con el pacto de gracia. En resumen, el pacto mosaico no es un restablecimiento estricto del pacto de obras, sino que más bien, la ley moral es renovada *declarativamente* y no *como pacto*. Owen escribe: “Dios nunca renovó o dio formal y absolutamente de nuevo esta ley como un pacto por segunda vez. Tampoco había necesidad de que lo hiciera así, a menos que solo fuese declarativamente, y así es como fue renovada en Sinaí. Y siendo *una emanación de derecho eterno y verdad*, esta continúa, y debe continuar, con toda

su fuerza para siempre”.²⁹ Entonces, el antiguo pacto, del que se habla en Hebreos 8, no es el pacto prelapsariano de obras, “sino aquel que Dios hizo con el pueblo de Israel en el monte Sinaí”.³⁰

El pacto de gracia

Owen insiste que Israel nunca estuvo absolutamente bajo el pacto de obras en términos de su eficacia salvífica ya que desde el tiempo de Génesis 3:15 (el *protoevangelium*), la promesa fue dada inmediatamente a Adán y Eva. Esta promesa “contenía la naturaleza de un pacto, fundamentado en la promesa de gracia”.³¹ Si el pacto de obras fuese restablecido en su totalidad—es decir, si el aspecto *de pacto* es renovado—la promesa de gracia hubiese sido anulada debido a que la promesa es diametralmente opuesta al pacto de obras. En la primera promesa, “todo el pacto de gracia fue constituido virtualmente, refiriendo y expresando directamente la venida de [Cristo] para el rescate de la humanidad del pecado y de la miseria por Su muerte (Gn. 3:15)”.³² A medida que la historia redentora se desarrolla, el pacto de gracia, estando fundamentado en la primera promesa, recibió tal aclaración en el tiempo de Abraham que, según Owen, solo el inicio del nuevo pacto superaría al pacto abrahámico en términos de la manifestación y confirmación

de los propósitos redentores de Dios.³³ El pacto abrahámico (es decir, el pacto de gracia), y las promesas contenidas en éste, no fueron interrumpidas ni abrogadas por la entrega de la ley en Sinaí (Gá. 3:17). En otras palabras, el pacto de gracia estuvo siempre presente durante la dispensación del Antiguo Testamento, pese a la introducción del antiguo pacto.³⁴ ¿Pero cómo el pacto de gracia se relaciona con el nuevo pacto, el pacto “con el cual el antiguo pacto hecho en Sinaí era absolutamente inconsistente”?³⁵ ¿Son estos pactos coextensivos entre sí?

Como se señaló, Rehnman ha argumentado que la posición de Owen es “tricotómica”. Sin embargo, algo faltante en el análisis de Rehnman es la noción de Owen sobre cómo el nuevo pacto, confirmado y establecido a través de la muerte de Cristo, se relaciona con el pacto de gracia. La evidencia sugiere que Owen no equipara simplemente el pacto de gracia con el nuevo pacto. Por ejemplo, Owen escribe: “Cuando hablamos del ‘nuevo pacto’, no queremos decir el pacto de gracia en su totalidad”.³⁶ Aunque Owen mantiene que la sustancia del pacto de gracia era “el único camino y medio de salvación para la iglesia, desde la primera aparición del pecado”, sin embargo, argumenta que “no es llamado expresamente un pacto”.³⁷ Incluso el pacto abrahámico estaba basado solo en la

promesa; aunque ciertamente, el “pleno establecimiento legal de ésta, donde se convirtió formalmente en un pacto para toda la iglesia, solo era futuro”,³⁸ no obstante los sacrificios y la señal sacramental de inclusión en el pacto. Del mismo modo en que el “antiguo pacto” no puede ser el pacto de obras, debido a que el pacto de obras no fue un Testamento, asimismo el pacto de gracia carecía de “su confirmación y establecimiento solemnes, por medio de la sangre del único sacrificio que le pertenecía”.³⁹ Para Owen, el pacto de gracia solo se convierte formalmente en un pacto a través de la muerte de Cristo (Heb. 9:15-23), aunque este sacrificio haya sido decretado desde antes de la fundación del mundo. Como resultado, el nuevo pacto, prometido en el Antiguo Testamento, no es la promesa de gracia, sino la actual “naturaleza formal de un pacto” a través de su establecimiento por la muerte de Cristo.⁴⁰ Entonces, el nuevo pacto, es el cumplimiento del pacto de gracia, pero también distinguible de éste en virtud de ser un Testamento. Por lo tanto, Hebreos 8 no se refiere especialmente al pacto de gracia, sino específicamente al nuevo pacto.⁴¹

La teología de Moisés y el pacto sinaítico

Dos pactos distintos

Hasta ahora, Owen ha establecido que los pactos en mente, también llamados Testamentos, son el antiguo y el nuevo, los cuales deben ser distinguidos tanto del pacto de obras como del pacto de gracia. Petto también adopta esta posición: “La oposición no yace entre el Pacto de Obras y el Nuevo Pacto, como sucedía con el primer Adán, sino entre el del Sinaí y el Nuevo”.⁴² Mucho más polémico es el argumento de Owen, el cual es la posición minoritaria entre los reformados ortodoxos,⁴³ que el antiguo y nuevo pacto no son administraciones diferentes del pacto de gracia, sino dos pactos distintos.⁴⁴ Del mismo modo, Petto se pregunta si el antiguo y nuevo pacto son dos pactos o uno, y responde: “Aquel Nuevo o mejor Pacto es distinto a aquel del Monte Sinaí. Usualmente se dice que son dos administraciones del mismo Pacto; pero, yo creo, que no son meramente uno y el mismo Pacto administrado diversamente, sino que son dos Pactos”.⁴⁵

En el corazón de la visión dicotómica de Owen del antiguo y nuevo pacto hay consideraciones exegéticas. El antiguo pacto es

descrito en Éxodo 24:3–8 y Deuteronomio 5:2–5, y el nuevo pacto es descrito en Jeremías 31:31–34, Mateo 26:28, y Marcos 14:24. “Y estos dos pactos o testamentos se comparan y se oponen entre sí, (2 Co. 3:6–9; Gá. 4:24–26; Heb. 7:22, 9:15–20)”.⁴⁶ Al igual que Owen, Turretin observa el fuerte contraste entre letra y espíritu en 2 Corintios 3:6–7. Pero a fin de mantener que el antiguo pacto de Sinaí era una administración del pacto de gracia, sugiere que el pacto mosaico sea entendido en dos aspectos: “conforme con la intención y el designio de Dios y para Cristo; o separado y abstraído de él”.⁴⁷ Si es considerado fuera de Cristo, Sinaí es, de hecho, “distinto del pacto de gracia ya que coincide con el pacto de obras y en este sentido es llamado la letra que mata y el ministerio de muerte” (2 Co. 3:6–7).⁴⁸ Y este parece ser el sentido en el que Owen entiende el antiguo pacto. Sin embargo, Turretin argumenta que esta abstracción es injustificada debido a que, por ejemplo, la ley causa que los pecadores corran hacia Cristo (*usus pedagogicus*). Además, la oposición de la que se habla en Jeremías 31:31–34 no es con referencia a la esencia, sino a la diversidad (o accidentes) de la economía o administración. Sin embargo, al igual que Owen, si uno quisiera oponer los dos pactos, debe hacerlo “no en su grado total, sino solo en cuanto a la relación legal (*schesis*) y en

contradicción con el evangelio”.⁴⁹ Por un lado, entonces, Owen y Turretin comparten la misma preocupación de distinguir entre ley y evangelio. Sin embargo, difieren en la medida en que Owen separa completamente Sinaí del pacto de gracia debido a que entiende el antiguo pacto solo en su aspecto legal, mientras que Turretin entiende el del Sinaí en su grado total, para abarcar los elementos que son consistentes con el pacto de gracia.

Pese a plantear dos pactos distintos, Owen insiste en que él “siempre proponía que el camino de reconciliación y salvación era el mismo bajo los dos”.⁵⁰ Es decir, que si los pecadores podían ser salvados en virtud del antiguo pacto, “entonces en sustancia debe ser el mismo que el nuevo. Pero esto no es así; porque ni la reconciliación con Dios ni la salvación podían ser obtenidas en virtud del antiguo pacto...aunque todos los creyentes fueron reconciliados, justificados, y salvados, en virtud de la promesa”.⁵¹ Consecuentemente, el pacto de gracia no está presente en el antiguo pacto (es decir, Sinaí), sino presente durante la economía Mosaica. La salvación durante el antiguo pacto está disponible en virtud de la promesa del nuevo pacto, pero esta salvación no hace referencia al pacto mosaico, el cual nunca podría salvar. De hecho, para Owen, el antiguo pacto “nunca fue concebido para ser en sí

mismo la norma absoluta y la ley de vida y salvación para la iglesia...Nunca fue concebido para entrar en escena como un pacto que contuviese la norma de toda la fe y obediencia de la iglesia entera”.⁵² Si este es el caso, ¿cuál, según Owen, fue el propósito o el lugar del antiguo pacto en la historia redentora?

La función de Sinaí

Aunque Sinaí no actúa como otro pacto de obras, sin embargo, de muchas maneras, Owen dice que éste “reforzó, estableció, y confirmó aquel pacto”.⁵³ Un amigo cercano de Owen, Thomas Goodwin (1600–1680), se refirió al antiguo pacto como una “renovación” del pacto de obras, y, como Cameron, lo llama un pacto subordinado (*foedus subserviens*).⁵⁴ Incidentalmente, en ningún lugar Owen se refiere a Sinaí como un “pacto subordinado”. Más bien, lo llama un “pacto añadido”.⁵⁵ Pero, aun así, Sinaí es un pacto real—un Testamento que establece, en tablas de piedra, la ley de Dios, incluyendo sus demandas. “Y debido a que nadie pudo satisfacer sus demandas...fue llamado ‘el ministerio de la condenación’, que causaba miedo y esclavitud (2 Co. 3:7)”.⁵⁶ No solo fueron restablecidos los mandamientos, sino que además las sanciones del pacto de obras fueron emitidas, a saber, la sentencia

de muerte sobre aquellos que fallaron en observar todos los mandamientos contenidos en la ley (Dt. 27:26; Gá. 3:10). En adición a esto, la promesa de vida fue restablecida; “la que prometía vida eterna basada en obediencia perfecta” (Lv. 18:5; Ro. 10:5).⁵⁷ Sin embargo, mientras se restablecía la promesa de vida, el “antiguo” pacto “no podía otorgar justicia ni vida a nadie en el estado caído”.⁵⁸ En resumen, el pacto de obras fue restablecido, pero, a diferencia del pacto de obras prelapsariano, no tiene poder para salvar. De hecho, el “restablecimiento” de la ley solo sirvió para confirmar la “imposibilidad de obtener reconciliación y paz con Dios por cualquier otro medio que no fuese la promesa”.⁵⁹

Si el antiguo pacto no poseía eficacia salvífica y no anulaba la promesa hecha a Abraham, entonces, Owen pregunta: ¿qué beneficio recibió la iglesia de su promulgación? Gálatas 3:19–24 deja claro, para Owen, que la ley fue añadida a causa de las transgresiones. En este punto de la historia redentora, el nuevo pacto existió solo como una promesa; aguardando su confirmación en la muerte de Cristo. Por lo tanto, en este punto el *usus pedagogicus* de la ley ocupa un lugar central en el pensamiento de Owen. El “antiguo” pacto convenció a los hombres de sus pecados y los condenó por sus pecados. El poder condenatorio de la ley sirve

para conducir a los pecadores a Cristo, ya que, a diferencia de la promesa del pacto de gracia, el antiguo pacto no fue concebido para justificar.⁶⁰ Debido a que el antiguo pacto no fue concebido para justificar, por lo tanto éste nunca condenó eternamente a nadie. Aquellos que vivieron durante la dispensación del antiguo pacto alcanzaron la vida eterna o perecieron eternamente, “pero no en virtud de este pacto formalmente hablando”.⁶¹ Los creyentes fueron salvados bajo éste, pero no en virtud de éste, lo cual refuerza el punto de que el pacto de gracia opera durante (o, en conjunto con) el antiguo pacto pero no en (es decir, no mezclado con) el antiguo pacto. Y aquellos que fueron condenados fueron condenados por “la maldición de la ley original de obras”.⁶² Todo esto es para sugerir que para Owen, el antiguo pacto era un pacto particular y temporal, “y no era una mera dispensación del pacto de gracia”.⁶³

Sin embargo, positivamente, el antiguo pacto preservó el linaje de Cristo debido a que la tierra de Canaán dio a los israelitas, incluso ante las amenazas de la ley, la promesa de que nunca serían expulsados de la tierra hasta que Dios hubiese cumplido Su propósito. Seguidamente, la ley, la cual solo Israel poseía, aunque los marcaba como un pueblo escogido, era “difícil de entender, y difícil de observar”.⁶⁴ Como resultado, este estado particular doblegó

su orgullo y causó que desearan al mesías prometido. Petto también dedica un buen espacio de tiempo mirando el bien que había en el pacto de Sinaí. Como Owen, argumenta que el antiguo pacto era una “provocación hacia Israel para que viera hacia un Mediador... que lo cumpliera por ellos”.⁶⁵ Como Owen, Petto insiste que el antiguo pacto fue añadido a causa de las transgresiones; es decir, que la naturaleza del pacto refrenaba a los israelitas de pecar. Además, el antiguo pacto estableció la adoración para Israel como un cuerpo eclesiástico. Y debido a que Israel había “aumentado en gran número”, el antiguo pacto actuó como una plataforma no solo para el gobierno eclesiástico sino también para el gobierno civil. Finalmente, el antiguo pacto también presentaba muchas tipologías con respecto al pacto de gracia, y particularmente, la tierra de Canaán prefiguraba el cielo.⁶⁶ A pesar de estas bendiciones innatas a la dispensación del antiguo pacto, Petto y Owen consideraban el antiguo pacto en su totalidad en un sentido decididamente negativo, especialmente en relación con el nuevo pacto.

Como fue señalado antes, según Owen, las promesas de pacto de gracia, comenzadas con el *protoevangelium* (Gn. 3:15) y desarrolladas durante el tiempo de Abraham (Gn. 12–22), solo se convirtieron formalmente en un pacto a través de la muerte de

Cristo. Por consiguiente, Owen prefiere la palabra “Testamento” para describir la finalidad del nuevo pacto. Con respecto a esta distinción, escribe: “El nombre de ‘pacto’ ciertamente es aplicado algunas veces a las promesas de gracia dadas antes de o durante el antiguo testamento; pero *berith*, la palabra usada en todos esos lugares, denotaba solo ‘una promesa gratuita’...Pero...ninguna de ellas... [fue] constituida en forma de Testamento; lo cual no podían ser sino solo por la muerte de un testador”.⁶⁷ Entonces, las diferencias entre el antiguo y nuevo pacto deben ser entendidas estrictamente, es decir, en términos de su naturaleza como Testamentos. Al distinguir entre los dos Testamentos, Owen identificó no menos de diecisiete formas en las que difieren el uno del otro.⁶⁸ Estas diferencias llevaron a Owen a concluir lo siguiente:

Cuando algunos escuchan que el pacto de gracia fue siempre uno y el mismo, de la misma naturaleza y eficacia bajo ambos Testamentos, —que el camino de salvación de Cristo fue siempre uno y el mismo—, están listos para pensar que no había gran diferencia entre su estado y el nuestro como se ha pretendido. Pero vemos que en esta suposición, aquel pacto que Dios dio al pueblo en Sinaí, y

bajo cuyo yugo debían permanecer hasta que el Nuevo Testamento fuese establecido, tenía todas las desventajas relacionadas al mismo y en las cuales hemos insistido. Y aquellos que no entienden cuán excelentes y gloriosos son aquellos privilegios añadidos al pacto de gracia, como a la administración de éste, por la introducción y el establecimiento del nuevo pacto, están poco familiarizados con la naturaleza de las cosas espirituales y celestiales.⁶⁹

A la luz de las conclusiones de Owen, Rehnman ha observado con precisión que “para la mente de Owen la forma mayoritaria de expresar la continuidad y discontinuidad dentro de la historia redentora es insuficiente”.⁷⁰ Sin embargo, incluso una mirada superficial a la opinión de Turretin en este tema muestra que también se tomó seriamente el papel único, redentor e histórico de Sinaí, pese a ver el antiguo pacto como una administración del pacto de gracia. La exposición de Owen—un tipo de “informe minoritario”—de Sinaí refleja su deseo autoconsciente de permanecer fiel a la enseñanza de la Escritura, pese a estar en

desacuerdo con la mayoría de los reformados ortodoxos en este punto particular de doctrina.

Un problema potencial⁷¹

La exposición de Owen más detallada del antiguo y nuevo pacto fluye de sus comentarios sobre Hebreos 8:6. Sin embargo, en su exposición de Hebreos 7:9–10, el lenguaje de Owen puede causar mucha confusión, especialmente al tener en cuenta lo dicho anteriormente. Citar sus propias palabras hará este problema potencial evidente:

Nunca hubo más que dos pactos en los que todas las personas están involucradas indefinidamente. El primero fue el pacto de obras, hecho con Adán, y con todos los que estaban en él. Y lo que hizo como cabeza de aquel pacto, como nuestro representante, es imputado a nosotros, como si nosotros lo hubiésemos hecho (Ro. 5:12). El otro es el pacto de gracia, hecho originalmente con Cristo, y a través de Él con todos los escogidos. Y aquí yacen la vida y esperanza de nuestras almas; que lo que Cristo hizo como cabeza de aquel pacto, como nuestro representante, es imputado a nosotros para justificación y salvación.⁷²

¿Cómo debe ser interpretada esta declaración? Una posibilidad es que Owen cambió su definición de pacto en la medida en que pasó de Hebreos 7:9–10 a Hebreos 8:6. ¿Reflejan sus comentarios en Hebreos 8:6 su más madura teología del pacto? Es difícil creer cómo un escritor tan sofisticado teológica e intelectualmente como Owen cambiaría tan rápido su opinión y entendimiento de lo que constituye un pacto bíblico. Sin embargo, lo más probable, es que las observaciones de Owen en Hebreos 7:9–10 se refieran a principios generales y soteriológicos en lugar de a detalles específicos y exegéticos. En otras palabras, Owen usa “pacto” en dos maneras: en un sentido más general; y en un sentido más específico y que toma en cuenta los requerimientos exegéticos para lo que constituye un pacto bíblico (es decir, este debe ser también un Testamento). Entonces, hablando de forma general, Owen puede decir, sin contradecirse a sí mismo en sus comentarios posteriores sobre Hebreos 8:6, que el principio de representación (Ro. 5:12) se manifiesta en los dos adanes, de manera que la única esperanza de salvación (para los escogidos) descansa en el segundo Adán, Jesucristo. En este sentido—y en contra de la opinión de Rehnman—Owen es entendido mejor como un dicotómico que como un tricotómico.

Dada la complejidad de la posición de Owen, se puede simpatizar con la declaración de Anthony Burgess de que en este punto de las cosas divinas encontró “hombres ilustrados... confundidos y perplejos”.⁷³ El esquema de pacto de Owen pudo haber tenido sentido para él, pero debido a que Rehman indentifica a Owen como un tricotómico, y Brenton C. Ferry parece estar de acuerdo con eso, aunque añade el pacto eterno de redención al esquema de Owen, parece que a sus intérpretes no les ha ido tan bien.⁷⁴ Quizá no se les puede culpar, aun si el uso del término “tricotómico” está mal empleado.

Conclusión

¿Es la teología federal de Owen dicotómica o tricotómica? En un nivel, Owen postula una distinción entre el pacto de obras y el pacto de gracia. Sin embargo, también distingue entre el antiguo y nuevo pacto. Estos dos últimos pactos, a diferencia de los dos primeros, son también Testamentos. Si aceptamos que para Owen, los pactos de obras y de gracia, aunque no son Testamentos, aun así son todavía pactos, entonces el esquema de pacto de Owen es en realidad cuádruple o quíntuple, si el pacto eterno de redención es incluido. Por supuesto, el pacto de gracia, entendido solo como promisorio, encuentra su cumplimiento y establecimiento en el nuevo pacto, mientras que el pacto de obras no fue cumplido en el antiguo, sino restablecido solo declarativamente, y no en forma de pacto. Como resultado, Owen puede ser descrito posiblemente como un tricotómico. Sin embargo, eso corre el riesgo de ser malentendido a causa de los varios matices de Owen, que diferenciaron su posición de la de los teólogos de Saumur quienes conscientemente adoptaron un esquema triple de pacto (por ejemplo, Cameron).

La teología del pacto de Owen debe apreciarse tanto en contraste con el trasfondo de la tradición teológica reformada más general como con sus propios términos si su teología del pacto va a ser entendida y evaluada con precisión. En el caso de Owen, las etiquetas usuales puede que no sean útiles para describir el pensamiento de un hombre que produjo su propio “informe minoritario” en medio de las interpretaciones diversas de los reformados ortodoxos del siglo diecisiete.

¹ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis...* (London, 1647), 251.

² Ver Sebastian Rehnman, “Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology,” *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 80 (2000): 296–308; J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin’s Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 264–265, 301–316.

³ En cuanto a que los teólogos de Saumur (por ejemplo, John Cameron) estaban en continuidad esencial con los reformados ortodoxos, ver Richard Muller, “Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology,” *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006): 11–56. En pp. 36–37 Muller escribe: “El patron [de pacto de Cameron] tiene implicaciones amplias para el entendimiento de la soteriología de Saumur. Éste indica una continuidad federal o de pacto con el predestinarianismo reformado que ha sido dejado sin examinar en las discusiones sobre el universalismo hipotético. Contra la evaluación de Moltmann, éste ofrece un elemento de la teología de Saumur que en lugar de acercarlo lo aleja del arminianismo; y contra la tesis de Brian Armstrong, éste demuestra el punto, reconocido incluso por los oponentes del amiraldianismo del siglo diecisiete como Francis Turretin, de que las opiniones de Cameron y de sus sucesores de Saumur no eran heréticas y que, guste o no, estaban enmarcadas conscientemente para mantenerse dentro del confesionalismo de los Cánones de Dort. En el caso específico del pensamiento de pacto de Cameron, éste debe ser entendido no como

una protesta en contra de los desarrollos diversos en la teología reformada sino más bien como una parte integral de la historia bastante fluida y variada del temprano pensamiento reformado del pacto”.

⁴ John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace...* (London: Simeon Ash, 1645), 95.

⁵ John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (London: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 23:60.

⁶ Samuel Petto, *The Difference between the Old and New Covenant Stated and Explained...* (London: for Eliz. Calvert, 1674), 102.

⁷ Ball también escribe: “Algunos divinos sostienen que el Antiguo Testamento, incluyendo la ley, como fue dada en el Monte Sinaí, es el pacto de gracia en sustancia, aunque propuesto de una manera apropiada al estado de aquel pueblo, y al tiempo y condición de la Iglesia. Fue entregada de esta manera a fin de que pudiera dar a conocer el pecado, y conducir a los judíos a negarse a sí mismos y a correr hacia la misericordia de Dios revelada en Jesús. Fue dada para ser una norma de vida para un pueblo en pacto, enseñándoles cómo caminar ante Dios en santidad y justicia, a fin de que heredaran la promesa de gracia y misericordia. Esta creo es la verdad, y puede ser confirmada por muchas razones de peso halladas en la palabra de Dios”. *A Treatise of the Covenant of Grace*, 102.

⁸ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 12.8.17.

⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:71.

¹⁰ Turretin, *Institutes*, 12.8.4.

¹¹ Turretin, *Institutes*, 12.12.9.

¹² Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened...* (Edinburgh, 1655), 60.

¹³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:71.

¹⁴ Rehnman, “Trichotomous or Dichotomous.” Ver también Turretin, *Institutes*, 12.12.5.

¹⁵ Peter van Mastricht (1630–1706), hablando sobre la presencia tanto de la ley como del evangelio en el pacto de gracia, escribe: “Rechazamos el cuestionamiento de los oponentes y enseñamos que tanto la ley como el evangelio fueron dados por Dios bajo la época patriarcal y bajo la época Mosaica de la misma manera, aunque en modos y grados diferentes” *Theoreticapractica Theologia* (Utrecht: Thomas Appels, 1699), 8.1.39.

¹⁶ Beach, *Christ and the Covenant*, 301.

- ¹⁷ Rehnman, "Trichotomous or Dichotomous," 298–299.
- ¹⁸ Muller, "Divine Covenants, Absolute and Conditional," 28.
- ¹⁹ John Cameron, *De triplici Dei cum homine foedere theses* (Heidelberg, 1608), 7. Samuel Bolton (1606–1654) proporciona una traducción en inglés de la obra de Cameron en *The True Bounds of Christian Freedom....* (London: for P. S., 1656), 351–401. Petto también adopta una estructura tricotómica. Petto escribe: "No es de ninguna manera incongruente hablar de tres pactos, ya que el hecho con Adán es reconocido generalmente como uno solo, y aquí [es decir, Gá. 4:24] la escritura habla expresamente de dos Pactos y el hecho con Adán no es uno de ellos". *Difference between the Old and New Covenant*, 94.
- ²⁰ Como es sugerido por Brian G. Armstrong, ver *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 56.
- ²¹ Muller, "Divine Covenants, Absolute and Conditional," 33.
- ²² Turretin, *Institutes*, 12.8.6.
- ²³ Beach, *Christ and the Covenant*, 264.
- ²⁴ Rehnman, "Trichotomous or Dichotomous," 302.
- ²⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:60–61.
- ²⁶ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:61.
- ²⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:61. Heinrich Heppe observa que Franciscus Burmannus (1628–1679) hace también la misma distinción de Owen entre un pacto y un Testamento. De ahí que, Burmannus, como Owen, no entiende el pacto de obras como un Testamento. Más bien, a diferencia de Owen, Burmannus entiende el pacto de gracia—y no solo el nuevo pacto—como un Testamento. Heinrich Heppe y Ernst Bizer, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978), 375.
- ²⁸ John Owen, *The Doctrine of Justification by Faith*, en *The Works of John Owen, D.D.* (London: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:243.
- ²⁹ Owen, *The Doctrine of Justification by Faith*, en *Works*, 5:244. Sin embargo, Amandus Polanus, argumenta que Dios repitió el mismo pacto de obras—el pacto de la ley, el cual también es llamado el "antiguo pacto"—a través de Moisés. Escribe: "*Idem foedus repetivit Deus populo Israelitico per Mosen...appellatur foedus Mosis, foedus legis, et*

communiter foedus vetus." *Syntagma Theologiae Christianae* (Hanau, 1615), lib. 6, cap. 33, col. 321.

³⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:63.

³¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:63.

³² Owen, *The Doctrine of Justification by Faith*, en *Works*, 5:192. Ver también Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:112.

³³ John Owen, *Theologoumena*, en *The Works of John Owen, D.D.* (London: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 17.4.12–14.

³⁴ Ver Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:70, 74.

³⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:64.

³⁶ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.

³⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.

³⁸ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.

³⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.

⁴⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:74.

⁴¹ No está claro si, para Owen, el pacto de gracia (como promesa) se vuelve obsoleto con el establecimiento del nuevo pacto o si el pacto de gracia es confirmado convirtiéndose en el nuevo pacto. La evidencia parece sugerir lo último, es decir, que el pacto de gracia fue "confirmado en la sangre y el sacrificio de Cristo, y así legalizado o establecido". Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:82. Petto escribe: "Jesucristo, cumpliendo la condición del Pacto de gracia...lo convirtió en un Testamento". *The Difference between the Old and New Covenant*, 69.

⁴² Petto, *The Difference between the Old and New Covenant*, 69.

⁴³ Ver Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:71.

⁴⁴ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:71–74.

⁴⁵ Petto, *The Difference between the Old and New Covenant*, 84–85.

⁴⁶ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:76.

⁴⁷ Turretin, *Institutes*, 12.12.18.

⁴⁸ Turretin, *Institutes*, 12.12.18.

⁴⁹ Turretin, *Institutes*, 12.12.19.

⁵⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:76. Petto sostiene: “También estoy lejos de pensar que hay dos pactos de gracia, si con ello se quiere decir dos caminos de vida y salvación específica y esencialmente diferentes el uno del otro. Concluyo que los escogidos fueron salvados de una sola y misma manera, de la misma sustancia y esencia en todas las épocas, es decir, fueron salvados por gracia, a través de un mediador, y por fe en Él”. *The Difference between the Old and New Covenant*, 85.

⁵¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:77.

⁵² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:77.

⁵³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:77.

⁵⁴ Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin D.D., Sometime President of Magdalen College in Oxford* (London, 1681–1704), 5:330.

⁵⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:113.

⁵⁶ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:77.

⁵⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:78.

⁵⁸ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:81.

⁵⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:79.

⁶⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:82.

⁶¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:85.

⁶² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:86.

⁶³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:86.

⁶⁴ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:84.

⁶⁵ Petto, *The Difference between the Old and New Covenant*, 190–191.

⁶⁶ Petto, *The Difference between the Old and New Covenant*, 192–194.

⁶⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:113.

⁶⁸ Estas diferencias son las siguientes: “Estos dos pactos difieren en la *circunstancia del tiempo* de su promulgación, declaración y establecimiento... Difieren en la *circunstancia del lugar* de su promulgación...Difieren en la *manera de su promulgación* y establecimiento... Difieren en sus *mediadores*... Difieren en su *material*, tanto preceptos como promesas... Difieren, y esto principalmente, en la *manera de su*

dedicación y sanción... Difieren en el *sacerdocio* que había de officiar delante de Dios a favor del pueblo...Difieren en los *sacrificios* sobre los que dependen la paz y la reconciliación con Dios que son ofrecidas en ellos...Difieren en la *forma y manera de su solemne escritura o inscripción*...Difieren en sus fines...Difieren en sus *efectos*... Difieren grandemente con respecto a *la dispensación y concesión del Espíritu Santo*... Difieren en la *declaración hecha en ellos del reino de Dios*...Difieren en su *sustancia*... Difieren en *la extensión de su administración, de acuerdo a la voluntad de Dios*... Difieren en su *eficacia*...Difieren en su duración". Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:87–97.

⁶⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:97–98.

⁷⁰ Rehnman, "Trichotomous or Dichotomous," 305.

⁷¹ Estoy agradecido especialmente a Ryan Kelly por sugerirme que Owen pudo haber cambiado su posición en este asunto. Sin embargo, las conclusiones son más y en la página siguiente argumento que Owen no cambió necesariamente su posición sobre los pactos.

⁷² Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 22:391.

⁷³ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis, or A Vindication of the Morall Law and the Covenants* (London, 1647), 229.

⁷⁴ Brenton C. Ferry, "Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy," en *The Law is Not of Faith*, ed. Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, y David VanDrunen (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 104.

Capítulo 19

Los puritanos sobre las condiciones del pacto

Muchas y grandes incoherencias, inconveniencias, paradojas e incongruencias resultarán inevitablemente de la negación de la Condicionalidad del Pacto de Fe.

— FRANCIS ROBERTS¹

John von Rohr ha argumentado convincentemente que “hablar de la naturaleza del pacto de gracia en el pensamiento Puritano es hablar realmente de sus dos naturalezas...En la terminología de los Puritanos el pacto de gracia es tanto condicional como absoluto”.² Los teólogos reformados insistieron normalmente en que el pacto es

tanto “unilateral” (*monopleuron*) como “bilateral” (*dipleuron*).³ De esta manera los escritos puritanos sobre el pacto presentaron una polémica poderosa contra otras tradiciones teológicas, en particular contra el catolicismo romano y los antinominianos del siglo diecisiete. John Flavel (1628–1691), en primer lugar, explica los asuntos involucrados observando que la pregunta sobre “si el pacto de gracia es condicional o absoluto, fue desplazada (como un Hombre ilustrado señala) en la época anterior por motivo de la Controversia sobre la Justificación entre los Protestantes y los Papistas”.⁴ Flavel también aborda las razones de por qué los protestantes no siempre estuvieron de acuerdo sobre si las condiciones eran requeridas para la salvación. Algunos protestantes negaron la condicionalidad “por temor a mezclar la Ley y el Evangelio, y la justicia de Cristo y la justicia del Hombre, como los Papistas lo habían hecho antes perversamente”.⁵ Sin embargo, aquellos que afirmaron la condicionalidad “lo hicieron también por temor; no fuese que relajada la necesidad de fe y santidad, el libertinaje se introdujera de esa manera”.⁶ En la mente de Flavel, si ciertas distinciones necesarias son acordadas, no hay razón para negar que el pacto de gracia sea condicional.

Este capítulo se enfocará menos en el pacto considerado como absoluto o incondicional, y más en las condiciones del pacto como fueron entendidas por los teólogos reformados en Gran Bretaña durante el siglo diecisiete. Estas condiciones, o requisitos, se dividen en tres categorías principales: (1) la necesidad de la fe, (2) la necesidad de la obediencia evangélica, y (3) la necesidad de las buenas obras para la salvación. Con estas tres condiciones en mente, surge la idea de un juicio según las obras. Lejos de ser errores católicos romanos, estas condiciones del pacto de gracia fueron discutidas frecuentemente en los escritos de los teólogos reformados desde el tiempo de la reforma en adelante. Este capítulo tiene como objetivo proporcionar un entendimiento de la naturaleza bilateral del pacto de gracia.

La naturaleza de un pacto

Peter Bulkeley (1538–1659) comienza su defensa de la condicionalidad del pacto de gracia con un argumento simple, que es este: las promesas del pacto de Dios no pertenecen a los pecadores incrédulos e impenitentes. Más bien, aquellos que se arrepienten, creen, y caminan en obediencia son los herederos de las promesas. Alguna distinción debe ser hecha entre los cristianos y los no cristianos, y negar las condiciones necesariamente elimina la distinción entre aquellos que creen y aquellos que no. Existen algunas promesas que parecen ser absolutas (incondicionales) y no mencionan la fe como una condición (por ejemplo, Is. 43:25; Ez. 36:22), pero su existencia no significa que las promesas no requieran fe. Dios solo perdona basado en los méritos de Cristo (He. 9:22), aunque Cristo no siempre es mencionado expresamente en cada promesa de perdón. Asimismo, Dios solo perdona basado en la fe, aunque la condición de la fe no siempre sea mencionada expresamente.⁷ Las promesas ofrecidas por Dios ocurren en el contexto del pacto, y, según Bulkeley, la naturaleza del pacto necesariamente es bilateral.

Un pacto es un acuerdo entre dos o más partes, requiriendo condiciones mutuas de cada una. Una promesa puede ser unilateral (“de una parte”), pero en cambio un pacto vincula partes. Francis Roberts (1609–1675) argumentó que es “absurdo, y contrario a la Naturaleza de un Pacto” hacerlo unilateral: “Los Pactos implican obligaciones reciprocas entre los Confederados”.⁸ Bulkeley reconoce que “pacto” puede usarse en una ocasión especial para designar una promesa sin condiciones (Gn. 9:9), pero dice que solo conoce un ejemplo de ello: el pacto noético. De otro modo, un pacto, por su propia naturaleza, requiere “estipulaciones o condiciones mutuas entre las partes...Elimina la condición, y debes eliminar también el pacto ordenado; y si hay un pacto ordenado, debe haber necesariamente una condición” (Jos. 7:11).⁹ La relación entre pacto y Testamento también recibió mucha atención ya que el nuevo pacto descrito en Hebreos 7–9 no es solo un pacto sino también un Testamento. Este concepto adicional no excluía las condiciones pero sí establecía la naturaleza absoluta o inviolable del nuevo pacto.

En lugar de la clásica palabra griega *suntheke* (“mutuo acuerdo”), tanto la versión griega del Antiguo Testamento (Septuaginta) como la versión griega del Nuevo Testamento, prefieren usar *diatheke* (“arreglo” o “testamento” en el sentido de

última voluntad y testamento, es decir, un documento “arreglando” la disposición de la herencia después de la muerte) como la equivalente de la palabra hebrea *berith* (“pacto”). Por lo tanto, *berith* parece denotar algo más que un simple mutuo acuerdo (*suntheke*). Por esta razón, algunos teólogos reformados enfatizaron la naturaleza incondicional del nuevo pacto. Por ejemplo, John Owen (1616–1683) argumentó que *berith* podía referirse a una sola promesa sin una condición, como en el pacto noético (Gn. 6:18; 9:9). Según Owen, esta idea está sin duda presente en el Nuevo Testamento cuando el escritor a los Hebreos llama el pacto un “testamento”, y una “*dispensación testamentaria* no tiene en su naturaleza ninguna estipulación mutua requerida, sino un simple y solo favor o concesión”.¹⁰ Por consiguiente, donde el pacto de Dios sea mencionado en la Escritura, un significado uniforme no debe ser impuesto sobre la palabra. Owen añade: “Y no hacen sino engañarse a sí mismos quienes, desde el nombre de un pacto entre Dios y el hombre, concluyen siempre la naturaleza y condiciones del mismo; porque la palabra es usada de diversas maneras, y lo que es intencionada por ella debe ser aprendido de la materia que trata, considerando que no hay precepto o promesa de Dios sino que puede llamarse así”.¹¹ Owen ciertamente no negó las condiciones en

el nuevo pacto, pero, como Bulkeley, enfatiza su naturaleza absoluta como Testamento para mostrar su inmutabilidad. Sin embargo, Bulkeley muestra que el lenguaje de Hebreos 9:15 (“los llamados”) indica que las condiciones aún están involucradas:

Estas palabras... implican clara y plenamente la condición requerida en el Pacto de vida, siendo nuestro llamado completado en el ejercicio de la fe, que es la condición del Pacto; ningún hombre es llamado efectivamente para tener parte en la herencia eterna hasta que crea; de manera que siendo los Legados del Testamento para aquellos que son llamados, es decir, para aquellos que creen, es más manifiesto que el intento del Apóstol al llamar el Pacto por el nombre de Testamento, no era excluir la condición, sino solo (como fue dicho) mostrar la estabilidad e inmutabilidad del Pacto.¹²

Esto muestra que hablar del pacto como unilateral o bilateral, o como condicional o absoluto, depende del contexto de cada pacto. El nuevo pacto, como la mayoría de los pactos, es bilateral. Sin duda, Richard Muller está en lo correcto al argumentar que “el

lenguaje de *monopleuron* y *dipleuron* describe el mismo pacto desde puntos de vista diferentes”.¹³

La condición de la fe

Los teólogos reformados no negaron la condicionalidad o bilateralidad del pacto de gracia. Todos acuerdan en que la fe en Cristo era la condición requerida a un pecador para ser trasladado de un estado de ira a un estado de gracia. Como Stephen Charnock (1628–1680) observa: “La fe es la condición que Dios requiere para la justificación; pero no una fe muerta, sino una activa”.¹⁴ También eran cuidadosos en distinguir entre ciertos tipos de condiciones, a saber, condiciones antecedentes y consecuentes. Esta distinción importante arroja más luz sobre los diversos debates teológicos que tuvieron lugar en la Inglaterra del siglo diecisiete, particularmente con referencia a los antinominianos, que enseñaron que la fe seguía a la justificación.¹⁵ Según las opiniones expresadas en los sermones de Tobias Crisp (1600–1643) sobre 1 Juan 2:1–2, los elegidos son justificados y reconciliados con Dios antes de creer, de manera que la fe no es la causa instrumental de la justificación.¹⁶

John Flavel, en su respuesta a Crisp y a los antinominianos, afirma que la controversia no es sobre las condiciones consecuentes (es decir, las cosas requeridas después que el creyente es puesto en pacto con Dios), sino más bien sobre si

podemos hablar de condiciones antecedentes (cosas requeridas de antemano, a fin de ser puesto en pacto con Dios) en el pacto de gracia. Hay que considerar esta discusión desde dos puntos de vista distintos: (1) el pacto hecho con Cristo y (2) la aplicación de los beneficios del pacto a los pecadores.¹⁷ Con respecto al primero, Flavel reconoce que ninguna condición es requerida de parte del hombre, “sino que depende pura y exclusivamente de la gracia de Dios, y del Mérito de Cristo”.¹⁸ Asimismo, Francis Roberts afirma que no hay condiciones antecedentes de parte del hombre, porque no hay nada que los pecadores puedan hacer para merecer algo de Dios o para mover a Dios a hacer algo como poner al hombre en pacto con Él: “Rechazamos totalmente todas esas Condiciones Antecedentes, como completamente inconsistentes con este Pacto Evangélico gratuito de Fe. Los Impulsos o Motivos Antecedentes en el hombre los dejamos a los remonstrantes y a los papistas”.¹⁹ Pero Flavel considera si la condición de la fe puede ser entendida como antecedente en la aplicación de la salvación. Por consiguiente, distingue entre actos meritorios e inmeritorios:

1. Las Condiciones Antecedentes que tienen la fuerza de una Causa meritoria e impulsiva, que siendo realizada por

la fuerza propia de la Naturaleza, o a lo sumo por la ayuda de la Gracia común, otorgan al Hombre un derecho a la recompensa o bendiciones del Pacto. Y en este sentido rechazamos totalmente las Condiciones antecedentes...

2. Una Condición Antecedente significando no más que un Acto nuestro, que aunque no sea perfecto en cada grado, ni en lo absoluto meritorio del beneficio conferido; ni realizado en nuestra propia fuerza natural; sin embargo, de acuerdo con la constitución del Pacto, es requerido de nosotros a fin de obtener las bendiciones consecuentes en virtud de la Promesa; y consecuentemente los beneficios y las misericordias concedidas en la Promesa en este orden son y deben ser otorgadas por el Dador y Donante de ellas, hasta que sean cumplidas. Esa Condición afirmamos que es la fe.²⁰

Flavel, basado en esta distinción, afirma que la fe es una condición antecedente en términos de un acto inmeritorio requerido de nosotros a fin de recibir la aplicación de los beneficios del pacto

de gracia. Pero dada la controversia que rodea este tema, hace una distinción importante entre la fe “esencialmente” considerada y la fe considerada “orgánica e instrumentalmente”. La fe considerada esencialmente (es decir, en términos de la esencia de la fe) se refiere a la obediencia, “y en ese respecto la excluimos como capaz de justificarnos, o de otorgarnos las misericordias salvíficas del Nuevo Pacto”.²¹ Sin embargo, la fe “orgánicamente” considerada se refiere a su instrumentalización, “ya que recibe a Cristo... y nos da poder para convertirnos en hijos de Dios; siendo imposible para cualquier hombre apartarse de los beneficios salvíficos del Pacto, en tanto está unido a Cristo”.²² La fe es la condición antecedente necesaria —la *causa sine qua non*— del pacto. Muchos antinominianos negaron que la fe fuese una condición antecedente del pacto, y por consiguiente, sostuvieron una justificación personal obtenida desde la eternidad o desde el tiempo de la muerte de Cristo.

Peter Bulkeley aborda este problema con cierto detalle, observando que la mayoría acuerda en que la fe es una condición del pacto, mientras que algunos argumentan que es solo una condición consecuente. Bulkeley, al abordar esta “nueva luz”, afirma que los creyentes no son justificados realmente hasta que creen; sin

embargo, considera la justificación en términos de una distinción común entre los actos inmanentes, transitorios y aplicativos de Dios. La distinción entre impetración y aplicación fue también importante para Bulkeley al abordar esta controversia. Para él, como para Flavel, los pecadores no son justificados realmente antes de la fe, y por lo tanto, la fe no es una condición consecuente sino una condición antecedente necesaria para que la justificación tome lugar realmente.²³

En la superficie, parece haber desacuerdo entre los teólogos reformados ortodoxos sobre si la fe puede ser entendida como una condición antecedente de la salvación. Por ejemplo, Patrick Gillespie (1617–1675) argumenta que las condiciones del pacto de gracia no son condiciones consecuentes, pero observa que estas condiciones, incluyendo la fe, “no denotan causalidad, ni eficiencia propia en la condición, con respecto a la cosa prometida, sino una instrumentalización y conexión, y por consiguiente la fe no tiene eficiencia propia en nuestra Justificación, sino que es solo instrumental”.²⁴ Cuando Gillespie y Roberts afirman que no hay condiciones antecedentes en nuestra salvación, tienen en mente el mismo concepto del que Flavel habla cuando se refiere a las condiciones que son causas meritorias o “impulsivas” (motivadoras)

de las bendiciones del pacto de Dios. También, Flavel, rechaza las condiciones antecedentes entendidas en esos términos. En otras palabras, la distinción entre la obra mediadora de Cristo (es decir, Sus obras transitorias) y la obra de aplicación del Espíritu permite a teólogos reformados como Bulkeley y Flavel hablar de condiciones antecedentes en referencia a la aplicación de los méritos de Cristo. John Owen, balanceando estas tensiones, proporciona un resumen conciso sobre cómo entender las condiciones en el pacto de gracia para que tanto la gracia de Dios como la condicionalidad del pacto sean sostenidas: “Si cuando hablamos de condiciones, nos referimos a los deberes de la obediencia que Dios requiere de nosotros en y por virtud de ese pacto, entonces no digo que el pacto de gracia sea absolutamente sin condiciones; más bien, digo que las promesas principales no son la remuneración por nuestra obediencia al pacto, sino porque se asumen eficazmente en nosotros, y ellas establecen y confirman el pacto”.²⁵ En otras palabras, no nos ganamos nuestro lugar en el pacto, lo obtuvimos simplemente por fe. Una vez en el pacto, nuestra obediencia a los mandamientos de Dios solo sirve para confirmar nuestro nuevo estatus. Esta posición parece hacer justicia a las preocupaciones de los teólogos reformados ya mencionados que rechazaron las

condiciones meritorias (en términos de ganar o merecer la salvación) mientras aún afirmaban las condiciones del pacto, como la fe, que capacita a los pecadores para recibir los beneficios del pacto.²⁶

Recibir los beneficios del pacto de gracia depende de cumplir la condición de fe en el mediador, Jesucristo. Esta afirmación es expresada en la Confesión de Fe de Westminster, que describe el pacto de gracia como la oferta de Dios a los pecadores de vida y salvación, pero “requiriéndoles fe en Él para que sean salvos” (7.3). De forma más expresa, el Catecismo Mayor, en su pregunta 32, dice: “¿Cómo se manifiesta la gracia de Dios en el segundo pacto?”. Asimismo la respuesta describe el pacto como el ofrecimiento de Dios a los pecadores de vida y salvación en Su Hijo, “y requiriendo la fe como condición para que ellos tengan parte en Él” (ver también p. 153). A pesar de cualquier reserva que pudieran haber tenido sobre referirse a las condiciones en el pacto, los teólogos reformados mencionados vieron claramente la necesidad de hablar de la condición o el requisito de la fe para un pecador recibir los beneficios de la obra mediadora de Cristo. Lo hicieron así sobre fundamentos exegéticos y en respuesta a la influencia creciente del antinomianismo durante la mitad del siglo diecisiete. Pero afirmaron

más que la necesidad de la fe; íntimamente ligada a la condición
antecedente de la fe estaba la condición consecuente de la
obediencia evangélica a la ley de Dios.

La necesidad de la obediencia evangélica

Pocos estudiantes de teología puritana están familiarizados con *A New Confession of Faith* (Una nueva confesión de fe), o *The First Principles of the Christian Religion Necessary to Bee Laid as a Foundation by All Such as Desire to Build on unto Perfection* (Los principios primordiales de la religión cristiana que todos aquellos que desean llegar a ser perfectos deben establecer como fundamento) (1654), que fue compuesta en la mitad del siglo diecisiete por congregacionalistas y presbiterianos. Thomas Goodwin (1600–1680), John Owen, Philip Nye (c. 1595–1672), Sydrach Simpson (c. 1600–1655), Richard Vines (1600–c. 1655), Francis Cheynell (1608–1665), Thomas Manton (1620–1677), Richard Baxter (1615–1691), y otros, redactaron esta confesión en la cámara Jerusalén de la abadía de Westminster, donde algunos se habían sentado años atrás como miembros de la Asamblea de Westminster. Fue escrita con la intención de unir a presbiterianos y congregacionalistas alrededor de una confesión de fe. Todos estos hombres, con la excepción de Baxter, fueron participantes del esquema arbitrario y expulsor de Oliver Cromwell, que había sido diseñado por Goodwin, Owen, y Nye. Los presbiterianos y congregacionalistas moderados

tenían experiencia trabajando juntos en la preparación de candidatos ministeriales para la iglesia nacional bajo el protectorado. La confesión de 1654 brinda más luz en cuanto a la doctrina reformada de la salvación, y su relativa brevedad en comparación con otras confesiones de fe permite declaraciones que hablen puntualmente de varias doctrinas importantes.

Parece que líderes congregacionalistas como Goodwin, Owen, y Nye, estaban tratando de crear un consenso reformado (calvinista) más amplio pero todavía excluyendo a socinianos, cuáqueros, arminianos, y antinominianos. Baxter también deseó una unidad reformada semejante, pero pensaba que el Credo Apostólico era una salvaguardia suficiente. Cromwell fue inclinado de forma similar hacia una unidad amplia y fundamental semejante (de allí su convocatoria a esta confesión), pero también temía un sectarismo perturbador. Así, mientras el documento brinda luz en cuanto a los debates teológicos de la época, es también un producto particular de ese año muy complejo (1654). Sin duda, revela un debate teológico interno, pero también un intento de afirmar a Cromwell y de despertar a la acción a un parlamento cada vez más inerte. El contenido de *A New Confession* [*Una nueva Confesión*] (1654) está

reproducido abajo para mostrar cómo los autores visionaron unir la nación y la iglesia alrededor de este documento particular.

1. Las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamentos son la Palabra de Dios, y la única Regla para conocerlo para salvación, y para vivir para Él en toda santidad y justicia, y en la que debemos reposar; quienes no las creen sino que las rechazan, buscando otro modo de conocer la mente de Dios, no pueden ser salvos.
2. Hay un solo Dios, quien es Espíritu todo-suficiente, eterno, infinito, inmutable, todopoderoso, omnisciente, justo, misericordioso, santísimo, benigno, verdadero, fiel, y sapientísimo; que hace todas las cosas según el Consejo de Su Propia Voluntad; Creador, Gobernador, y Juez del Mundo; cuyo conocimiento por fe es necesario para la salvación, siendo cualquier otra manera de conocimiento suyo insuficiente para la salvación.
3. Que este Dios es infinitamente distinto de todas las criaturas en Su ser y beatitud.
4. Que este Dios es uno en tres personas o Subsistencias; Padre, Hijo y Espíritu Santo.

5. Que Dios hizo al Hombre recto según Su propia imagen para que le rindiera obediencia, a fin de que el propósito principal del hombre sea vivir para Dios y gozar de Él para siempre.
6. Que el hombre así creado ha caído en un Estado de pecado y miseria, de manera que nuestra naturaleza está totalmente corrompida e inhabilitada para todo lo que es espiritualmente bueno; en esclavitud al pecado; en enemistad con Dios; inclinada a todo lo que es malo; y mientras continuamos en ese estado, la ira de Dios permanece sobre nosotros.
7. Que cada transgresión de la Ley de Dios es pecado, cuyo pago es la muerte eterna.
8. Que Dios por Su Amor envió a Jesucristo para ser el único Mediador entre Dios y el hombre, sin cuyo conocimiento, por la Revelación del Evangelio, no hay salvación.
9. Que este Jesucristo es Dios por Naturaleza, el unigénito y eternamente engendrado Hijo del Padre, y también verdadero hombre en una sola persona.
10. Que este Jesucristo es nuestro Redentor y Fiador, que muriendo en nuestro lugar, poniendo Su vida en rescate por nosotros, y llevando nuestros pecados, ha hecho satisfacción completa por ellos.

11. Que este Señor Jesucristo es aquel que fue crucificado en Jerusalén; que fue sepultado; que resucitó; y que ascendió al Cielo; donde se sienta a la Diestra de Dios, intercediendo por nosotros; permaneciendo siempre distinto a todos los santos y ángeles, no obstante Su unión y comunión con Él.
12. Todos los verdaderos creyentes son participantes de Jesucristo y de todos Sus beneficios gratuitamente por gracia, y son justificados por fe en Él, y no por obras, siendo hecho justicia de Dios para nosotros.
13. Que ningún hombre puede ser salvo a menos que nazca de nuevo del Espíritu Santo; se arrepienta, crea y camine en santa piedad.
14. Que quien no aprecie y ame a Jesucristo sobre sí mismo y sobre todas las cosas, no puede ser salvo.
15. Que quien se permite vivir en cualquier pecado a sabiendas, bajo cualquier pretexto o principio, está en un estado de condenación.
16. Que Dios debe ser adorado según Su propia voluntad, y solo en y por Jesucristo.
17. Que todos los muertos resucitarán.

18. Que en el día final Dios juzgará el Mundo en Justicia por Jesucristo y recompensará a cada uno según sus Obras.
19. Que todos los creyentes serán trasladados a un estado eterno de bienaventuranza, y a una herencia de gloria en el Reino de los Cielos.
20. Que todos los impíos e incrédulos serán enviados a tormentos eternos, con el Diablo y sus ángeles en el Infierno.

Michael Lawrence ha observado que esta confesión resaltaba la mayoría de los fundamentos de la religión cristiana; y que protegía “la libertad de conciencia para los ortodoxos, mientras que al mismo tiempo delimitaba la herejía, lo cual era el primer paso crucial para que pueda ser refrenarla por el magistrado civil”.²⁷ Los artículos 13–15 tienen referencia particular al alcance de este capítulo ya que muestran que la obediencia evangélica forma un aspecto necesario de la salvación para el pueblo de Dios que está en pacto con Él.

Baxter claramente no estaba contento con la confesión, probablemente debido al artículo 12 sobre la justificación. Al parecer dejó el grupo en ese punto, pero seguramente los artículos 13–15 lo habrían convencido de que el documento era suficientemente

antinominiano. Lawrence está en lo correcto al argumentar que este documentó mostró que los “límites de la ortodoxia se habían vuelto notablemente menos ambiguos y definitivamente, aunque ligeramente, más estrechos”.²⁸ Sin embargo, esto es precisamente lo que le causó tanta consternación a Baxter. Insistió en que esta confesión fue escrita por hombres que carecían del juicio y las habilidades necesarias, lo cual es una afirmación sorprendente dada la lista impresionante de teólogos que estaban presentes. Como Lawrence observa, Baxter sintió que esta confesión estaba “llena de ‘Pasajes incompletos y malsanos’ insertados por hombres ‘excesivamente ortodoxos’, y que era comparable a ese documento sectario posterior, ‘la Declaración de Saboya’”.²⁹

Sin importar lo que se piense del documento, este claramente tuvo como fin asegurar la unidad en la iglesia nacional. Para los ministros involucrados en la redacción de esta confesión, la doctrina reformada de la justificación por la fe sola (artículo 12) era innegociable, pero asimismo también lo era el parecer de que los cristianos deben “caminar en santa piedad” (artículo 13), y, quizá más sorprendente, que los cristianos no deben permitirse vivir en ningún pecado conocido, “basado en cualquier pretensión o principio” (artículo 15). En otras palabras, para estos ministros, la

obediencia evangélica no era opcional, sino una condición necesaria o un requisito para la salvación.³⁰ Como argumentaría Thomas Manton, uno de los autores de esta confesión, Dios concede dos beneficios a Su pueblo en el pacto de gracia: remisión de pecados y santificación por el Espíritu. De esto, dos deberes necesarios recaen sobre los hombres en pacto con Dios, a saber, “la aceptación agradecida de Su gracia por fe, y también la nueva obediencia, como el fruto del amor”.³¹ En conexión con este punto de vista de la salvación, los teólogos reformados insistieron normalmente en la necesidad de las buenas obras para la salvación, aunque no específicamente para la justificación. La salvación incluía la justificación, pero no era meramente coextensiva o sinónima con esta.

La necesidad de las buenas obras

No todos los protestantes estuvieron de acuerdo sobre si las buenas obras eran necesarias para la salvación. En el artículo 4 del Epítome, el Libro Luterano de la Concordia aborda este asunto en el comienzo de las Tesis Negativas: “1. En consecuencia, rechazamos y condenamos la siguiente manera de hablar: cuando es enseñado y escrito que las buenas obras son necesarias para la salvación; o que nadie nunca ha sido salvo sin buenas obras; o que es imposible ser salvo sin buenas obras”. Sin embargo, los escritos de los teólogos reformados pintaron un cuadro muy diferente. De hecho, afirmaron lo contrario, es decir, que las buenas obras son necesarias para la salvación. Pero defenderían esta verdad con mucho cuidado para incluir las distinciones necesarias que les impidieran negar la justificación por la fe sola, situando esta doctrina en el contexto de su doctrina del pacto.

En la Europa Continental durante el siglo diecisiete, Francis Turretin (1623–1687) abordó esta cuestión con su precisión característica, afirmando que las buenas obras son ciertamente necesarias para la salvación, pero no para la justificación. No contribuyen al mérito de la salvación, pero son necesarias en la

posesión de la salvación. Además, la comprensión de Turretin del pacto como bilateral, que encaja perfectamente con la comprensión británica del pacto de gracia, requiere que las promesas de Dios se cumplan con la obediencia de aquellos en pacto con Él. Los creyentes están “ligados a la nueva obediencia por un vínculo indisoluble e indispensable... no solo por la necesidad del precepto, sino también por la necesidad de los medios”.³² Turretin añade que el evangelio no solo demanda la profesión de la verdad, sino también (principalmente) la práctica de la piedad y defiende este punto de vista señalando que las obras pueden ser explicadas de tres maneras; con referencia a la justificación, a la santificación, y a la glorificación:

No están relacionados con la justificación antecedentemente, eficientemente, y meritoriamente, sino consecuente y declarativamente. Están relacionadas con la santificación constitutivamente porque la constituyen y promueven. Están relacionadas con la glorificación antecedente y ordenativamente porque están relacionados con esta como los medios para el fin.³³

Con estas distinciones hechas, Turretin puede proteger la doctrina de la justificación por la fe sola y aun así hacer justicia a muchos pasajes que hablan sobre la necesidad de la obediencia evangélica a los mandamientos de Dios. Por consiguiente, las buenas obras no ameritan vida sino que fluyen de la vida. Ciertamente Turretin no estaba solo en su afirmación de este punto.

John Davenant (1572–1641), un altamente respetado teólogo inglés y delegado del Sínodo de Dort, habla de este asunto observando que las buenas obras son requeridas de aquellos que están ya justificados; la condición de la justificación es la fe sola, pero las buenas obras manifiestan obediencia a los mandamientos de Dios. De hecho, las buenas obras son requeridas a aquellos tanto bajo contrato legal (es decir, el pacto de obras) como a aquellos que viven en pacto con Dios (es decir, el pacto de gracia): “La Ley, dado que comprende al hombre como creado por Dios en rectitud de naturaleza, requiere buenas obras que sean hechas en la fuerza de la naturaleza; pero el evangelio, dado que comprende al hombre como caído, requiere buenas obras de los justificados; pero para ser hechas, no por la fuerza de la voluntad libre, sino por la gracia infundida”.³⁴ El evangelio, no la ley, requiere buenas obras de aquellos que han sido justificados aparte de las obras de la ley.

Davenant defiende su posición señalando que el evangelio demanda la fe sola como la condición para la justificación; “sin embargo, en el tema y la doctrina de la santificación, [el evangelio] demanda los frutos de la fe”.³⁵ Es decir, como en el caso de Turretin, el evangelio no solo ordena la fe, sino también la obediencia.

Davenant hace su argumento en el contexto de su polémica contra el teólogo católico romano, Robert Bellarmine (1542–1621), y al hacerlo, entiende su posición como completamente protestante. Interesantemente, admite que las buenas obras pueden incluso ser necesarias para la justificación si son explicadas apropiadamente,³⁶ pero dado que los papistas entienden esto como que las obras son meritorias para la justificación, “no debemos ofrecer esta ocasión para el error de los Papistas, que están acostumbrados a distorsionar estas expresiones en un sentido herético”.³⁷ Así que, ciertas expresiones y distorsiones de frases como *Christotokos* (“Portadora [Madre] de Cristo”, una variante de *Theotokos*, “Madre de Dios”, un título dado a la virgen María en las tradiciones ortodoxas y católicas romanas) pueden ser sanas, pero no son necesariamente convenientes debido a la tradición asociada con ellas. No obstante, Davenant hace un conjunto de distinciones importantes a fin de afirmar su punto principal de que las buenas

obras son necesarias para la salvación. Las buenas obras necesarias no necesitan ser perfectamente buenas y no son meritorias; más bien, son necesarias para “retener y preservar un estado de justificación, no como causas que por sí mismas efectúan o ameritan esta preservación, sino como medios o condiciones, sin las que Dios no preservará en los hombres la gracia de la justificación”.³⁸ Davenant, con el fin de lograr mayor claridad, señala que para los justificados las buenas obras son necesarias para la salvación por “una necesidad de orden, no de causalidad; o en forma más clara, como el camino trazado para la vida, no como la causa meritoria de la vida eterna”.³⁹ Lejos de abandonar la idea de la necesidad de las buenas obras debido a los diversos errores o abusos católicos romanos, Davenant hace cualificaciones suficientes en su tratado sobre la justificación para mostrar cómo los protestantes pueden afirmar que las buenas obras son necesarias para la salvación. Al postular que las buenas obras son el camino para la salvación, Davenant habla de una manera adoptada por muchos escritores reformados. Por ejemplo, John Ball (1585–1640) sostiene que guardar los mandamientos de Dios no es el fundamento para obtener la salvación, sino que más bien es “el camino para caminar hacia la vida eterna”.⁴⁰ Anthony Burgess (d.

1664) muestra también que negar las obras como el camino al cielo era de hecho un error antinominiano.⁴¹

Samuel Rutherford (1600–1661) argumenta que las buenas obras son necesarias de acuerdo con los mandamientos y las promesas de Dios. Pero claramente declara que las obras de los creyentes no son la causa formal de su justificación, lo que equivaldría a una negación de la obra meritoria de Cristo en favor de Su pueblo. Las obras de los creyentes son lavadas en la sangre de Cristo, “y justificadas para que nos justifiquen”.⁴² El mandato de Dios unido con la ley de gratitud dada para justificar a los pecadores significa que realizar buenas obras en el contexto del pacto no es simplemente una opción para los creyentes.

Se podrían aportar muchos más ejemplos para mostrar que los teólogos reformados afirmaron que las buenas obras son necesarias para la salvación.⁴³ Sin embargo, todos estos teólogos rechazaron la idea de que las buenas obras tuviesen algún mérito o instrumentalización en la justificación o salvación, pero ese rechazo no significó que no pudiera hablarse apropiadamente de las buenas obras como el camino hacia la salvación.

Bellarmino y el Concilio de Trento no entendieron apropiadamente la posición protestante sobre las buenas obras. Las

buenas obras no son simplemente evidencia de santidad. De hecho, Davenant hace una declaración fuerte en respuesta a esta idea, afirmando que Bellarmine acusa a los protestantes con la opinión de que las buenas obras son solo una señal para mostrar la presencia de la fe. “Pero”, dice Davenant, “aborrecemos tales [nociones imbéciles] con toda nuestra alma, y afirmamos abiertamente que las buenas obras tienen, en referencia a la salvación, una necesidad propia, no solo significativa, sino activa; porque...por el medio de la práctica de las buenas obras avanzamos y progresamos hacia el reino de los cielos”.⁴⁴ Esta línea básica de razonamiento fue afirmada subsecuentemente en la Confesión de Fe de Westminster.

Como *A New Confession of Faith* (Una nueva confesión de fe), la Confesión de Fe de Westminster afirma “la práctica de la verdadera santidad, sin la cual ningún hombre verá al Señor” (13.1). El Catecismo Mayor proporciona el mejor resumen de lo que ha sido argumentado hasta ahora al responder la pregunta 32 mencionada previamente: “¿Cómo se manifiesta la gracia de Dios en el segundo pacto? R. La gracia de Dios se manifiesta en el segundo pacto, en que Dios libremente ha provisto y ofrecido a los pecadores un mediador, así como la vida y la salvación por Este, requiriendo la fe como condición para que ellos tengan parte en Él, prometiendo y

dando Su Espíritu Santo a todos Sus elegidos, obrando en ellos tanto la fe, como todas las otras misericordias salvadoras, capacitándolos para toda obediencia santa, como la evidencia de la verdad de su fe, y de su gratitud a Dios, y como el camino que Él les ha señalado para la salvación”. La fe es un requisito o condición para la salvación, pero también lo es la obediencia a Dios, que es “el camino de salvación” para todos Sus elegidos.

La pregunta que surge inevitablemente de una discusión de estos temas es qué papel jugarán las buenas obras en el juicio final. Dado el lugar prominente de la doctrina de la justificación por la fe sola en los escritos reformados, ¿es incluso apropiado hablar sobre un juicio según las obras? Los mayores representantes de la tradición reformada muestran que las Escrituras hacen que sea imposible negar un juicio futuro según las obras. No obstante, así como distinciones apropiadas son necesarias cuando se habla sobre la necesidad de las buenas obras para la salvación, así también son necesarias cuando se describe el juicio final.

Juicio según las obras

En su obra sobre el Credo apostólico, el teólogo holandés del pacto, Herman Witsius (1636–1798), hace una conexión explícita entre las buenas obras de los creyentes y el juicio final, afirmando que el derecho a la vida eterna para los creyentes “no está fundado en ningún mérito” de sus buenas obras, sino en la obra mediadora de Cristo.⁴⁵ Sin embargo, sostiene también que ningún creyente obtendrá salvación sin buenas obras, y esto significa que “Dios ‘pagará a cada hombre según sus obras’; y que declarará vida eterna solo ‘a los que, perseverando en hacer el bien, buscan gloria, honra e inmortalidad (Ro. 2:6–7)’”.⁴⁶ Wilhelmus à Brakel (1635–1711), un contemporáneo de Witsius, identifica los textos importantes concernientes a esta pregunta (por ejemplo, Mt. 16:27; Ro. 2:6; 2 Co. 5:10; Ap. 2:23; 20:12) y señala que estos textos hablan de las “cualidades y de las distinciones entre las personas que serán recompensadas con bien o mal”.⁴⁷ Y añade: “Aquellos que han hecho bien y que han vivido piadosamente serán salvos, pero cualquiera que haya vivido impíamente será condenado. Por lo tanto, no dice que cada hombre será recompensado *debido* a sus obras, sino *conforme* a sus obras, aunque las obras de los impíos

sean la causa de su destrucción”.⁴⁸ Asimismo, en Inglaterra durante el siglo diecisiete, los mejores teólogos reformados, como Thomas Goodwin y John Owen, dieron atención a la doctrina de un juicio final según las obras.

En el caso de Goodwin, es importante observar que, de hecho, afirmó una doble justificación: la primera autoritativa, y la segunda declarativa o demostrativa. Goodwin sugiere que “la primera es la justificación de las personas de los hombres *coram Deo* (ante Dios) como están ante Él desnudos, y tienen que vérselas a solas con Él por el derecho de salvación; y así son justificados por fe sin obras, como observados por Dios o por sí mismos”.⁴⁹ Los creyentes en este estado son contados justos a través de la fe en Cristo. Goodwin entonces aduce Romanos 4:2–5, el ejemplo de Abraham, en apoyo de esta justificación, una justificación que es una “transacción privada” entre Dios y Abraham. Sin embargo, Dios, en el Día del Juicio final, como rey de todo el mundo, juzgará a los hombres y “pondrá una diferencia entre hombre y hombre, y esto basado en esta cuenta, que los unos fueron verdaderos creyentes cuando los justificó; y los otros eran malos, incluso en sus mismos actos de fe”.⁵⁰ Por lo tanto, Dios hará evidente a todos la diferencia entre aquellos que ha justificado verdaderamente y aquellos que han sido

dejados bajo la ira, aunque hayan profesado fe en Cristo. Un grupo, los justificados, oirán: “Vengan, benditos”, mientras que el otro grupo oirá: “Apártense de Mí, malditos”.

En este tema, Goodwin quiere hacer justicia tanto a Jacobo como a Pablo. Por consiguiente, para Goodwin, Dios no “pondrá la posesión de la salvación sobre ese acto privado Suyo, sin tener algo más que mostrar”.⁵¹ La clave en todo esto es entender que Goodwin está haciendo un argumento para la justificación o vindicación propia de Dios en el juicio final. Dios justifica aparte de las obras, pero también “obrará demostrativamente” y distinguirá claramente entre el creyente Abraham y el incrédulo Ismael; Dios “justificará Sus propios actos de justificación”.⁵² El contraste aparente entre Pablo y Jacobo es entonces puesto en una visión más clara: “En una palabra, la persona de Abraham, considerada sola y aislada, como impía, es el objeto de la justificación sin obras de Pablo (Ro. 4:3–5). Pero Abraham, como profesante de tener una fe verdaderamente justificante, y de haber sido justificado por la misma, y reclamando tener derecho a la salvación por ella; Abraham, de esta manera, será justificado por las obras”.⁵³ Además, en el caso de Abraham en Génesis 22:12 (“ya conozco que temes a Dios”), Dios tiene una demostración visible de la justificación de

Abraham: “de modo que antes de justificarte por un acto propio Mío debo justificarte por creer, y puedo ahora darte a todo el mundo, y tener una evidencia para dar cierto conocimiento”.⁵⁴

Goodwin entonces trae estas ideas al contexto del juicio final y pregunta en qué sentido “puede decirse que un hombre será justificado por sus obras en el último día”.⁵⁵ Todos los juzgados serán justificados o condenados: “Por lo que no es más peligroso decir que un hombre será justificado en el último día por sus obras, como evidencia de su estado y fe, que decir que será juzgado según ellas” (deben ser tomados en el mismo sentido, según Goodwin).⁵⁶ Ser “juzgado según las obras” significa serlo demostrativamente. Cristo manifestará y declarará la justificación de Abraham mirando el ofrecimiento de su hijo. Por lo tanto, el juicio del último día por el que los creyentes son salvos es denominado una justificación pública (Mt. 12:136–37). Goodwin remarca que “no se dice en ningún lugar que Dios juzgará a los hombres solo de acuerdo con su fe”; más bien, “Dios dirá: Yo soy el que te juzgará para que cada uno sea capaz de juzgar mi justa sentencia junto conmigo (1 Co. 4:5)... el mundo entero podrá saber que Él justifica al que tiene la fe verdadera”.⁵⁷ Nuevamente, la fuerza del argumento de Goodwin descansa principalmente en la propia justificación de Dios como el

que justifica al impío. Para Goodwin, el resultado de esto es que “el juicio de Pablo según las obras, y la justificación por obras de Jacobo son una, y son igualmente consistentes con la justificación de Pablo por la fe sola. En la misma epístola donde argumenta fuertemente en favor de la justificación por fe sin obras (como en Romanos 3, 4), también declara (en el capítulo 2) que ‘juzgará a cada hombre según sus obras’”.⁵⁸ Además de tener como objetivo hacer justicia a la data exegética, Dios quiere mostrar cómo Él se vindicará a Sí mismo, a Su Hijo, y a los verdaderos creyentes en el juicio final, y esto constituye un aspecto crucial de la soteriología de Goodwin.

John Owen adopta un enfoque similar al de Goodwin. Carl Trueman admite que los comentarios de Owen sobre el juicio final y el papel de las obras pueden parecer “extraños”.⁵⁹ Sin embargo, Owen, después de argumentar que los creyentes son justificados gratuitamente, aparte de las obras, sobre lo cual serán declarados justos en el Día del Juicio, sostiene que “en cuanto a cómo un hombre que profesa la fe evangélica...será procesado, juzgado, y, como tal, justificado, admitimos que es y debe ser por su obediencia personal y sincera”.⁶⁰ Esto encaja muy bien con el énfasis de Goodwin sobre distinguir entre el verdaderamente piadoso y el

impío, lo que también incluye a aquellos en la iglesia que fueron solo miembros externos del pacto. De hecho, Owen designa el juicio final según las obras como una “justificación sentencial”, que involucra, como lo hizo para Goodwin, la vindicación pública de Dios, Cristo y la iglesia. A fin de respaldar su punto y evitar caer en el peligro de negar implícitamente la justificación *sola fide*, Owen muestra que la Escritura en ningún lugar dice

Que seremos juzgados el último día “*ex operibus*” [por obras]; sino solo que Dios pagará a los hombres “*secundum opera*” [según las obras]; siendo justificados gratuitamente por Su gracia, y no según las obras de justicia que hayamos hecho. En todo lugar de la Escritura se nos dice que somos justificados en esta vida “*ex fide*” [por fe], “*per fidem*” [a través de la fe], pero en ningún lugar que “*propter fidem*” [para fe]; o que Dios nos justifica “*secundum fidem*” [según la fe], por fe, pero no para nuestra fe, ni según la fe.⁶¹

Por lo tanto, argumenta que sería extraño para Dios justificar por obras en el último día cuando la Escritura constantemente

atribuye nuestra justificación ante Dios por la fe aparte de las obras. Sin embargo, como Goodwin, Owen argumenta que aunque no somos justificados según nuestras obras, que Dios juzgará a todos los hombres, “y pagará a todos los hombres, en el Día del Juicio, según sus obras, es verdadero, y es afirmado en la Escritura”.⁶² Además, el “fin de Dios en el Día del Juicio será *la gloria de Su justicia remunerativa* (2 Tim. 4:8)”.⁶³ Mateo 7 y 25 también tienen en mente un juicio final según las obras, y Owen afirma que estos pasajes tienen relación con la iglesia visible. Como Goodwin, argumenta que todos en la iglesia visible defenderán su fe y que esta fe será “puesta a juicio para probar si esta fue fe verdadera o no, o solo aquella que es muerta y estéril. Y este juicio será hecho solamente por los frutos y efectos de esta; y que de otra manera, en la declaración pública de todas las cosas no puede ser hecho. De otra manera, la fe por la que somos justificados no vendrá a juicio en el último día” (Jn. 5:24).⁶⁴

Nada de esto hace a Goodwin u Owen simpatizantes del catolicismo romano. Por ejemplo, la polémica principal de Owen contra Roma consiste primariamente en probar como falsa la distinción católica romana de una justificación doble. La primera justificación, según Roma, es la infusión de la gracia, a través del

bautismo, que efectúa gracia automáticamente (*ex opere operato*), por la cual el pecado original es eliminado y los hábitos del pecado son expulsados. La segunda justificación es la causa formal de sus buenas obras: “Pablo, dicen ellos, habla de la *primera justificación* solamente cuando excluye todas las buenas obras...pero que Jacobo habla de la *segunda justificación*; que es por buenas obras...La santificación es convertida en justificación...La naturaleza completa de la *justificación evangélica*, que consiste en el perdón gratuito del pecado y la imputación de la justicia...es totalmente exterminada por esto”.⁶⁵ En otro lugar, Owen argumenta que la distinción de dos justificaciones, como fue defendida y articulada por la Iglesia Católica, nos deja sin justificación alguna. Si la justificación no es completada de una vez, estamos en necesidad de una segunda justificación, y por lo tanto “ningún hombre puede ser justificado en este mundo”.⁶⁶

La Confesión de Fe de Westminster y los catecismos no hablan de una segunda justificación sino de un reconocimiento y una absolución pública en el Día del Juicio. “¿Qué se hará a los justos en el Día del Juicio? En el Día del Juicio, siendo llevados, a Cristo en las nubes, serán puestos a Su derecha y allí reconocidos y absueltos públicamente” (Catecismo Mayor, p. 90). Todo esto

implica que los verdaderos creyentes serán distinguidos públicamente de los falsos profesantes. Ambos grupos profesaron fe en Cristo, pero solo aquellos que poseyeron la verdadera fe salvadora serán absueltos, y sus buenas obras servirán como una demostración pública de que confiaron en Dios (ver Catecismo Mayor, p. 32). Dios y Cristo serán glorificados, y los creyentes recibirán recompensas por sus obras, las cuales, usando palabras de Rutherford, han sido lavadas en la sangre de Cristo; de allí lo que enseña el Catecismo de Heidelberg: “Esta remuneración no se da por merecimiento, sino por gracia” (p. 63). El juicio final, entonces, para los creyentes no es algo que temer sino un motivo para regocijarse de que su fe en Cristo les proporciona la certeza escatológica de saber que la vindicación, no la condenación, les espera en el regreso de Cristo.

Conclusión

Los teólogos reformados en Gran Bretaña durante el siglo diecisiete afirmaron el pacto de gracia bilateral (dipléurico). Debido a esto, afirmaron que es apropiado hablar del pacto de gracia como condicional. Las condiciones del pacto eran principalmente la fe en Cristo y su fruto de nueva obediencia. La primera condición fue entendida, contra los antinominianos, como una condición antecedente, de manera que ninguna bendición procurada por Cristo pudiera ser aplicada al creyente hasta que él o ella ejercieran fe en Cristo. Solo entonces tomaba lugar realmente la justificación.

Estando en pacto con Dios, al creyente se le requiere creer y cumplir los mandamientos de Dios. Por lo tanto, el propósito de la santidad y la práctica de la justicia son también condiciones, pero son consecuentes al ejercicio inicial de la fe. Por supuesto, estas condiciones no eran opcionales, y este capítulo ha mostrado que la necesidad de la obediencia evangélica y las buenas obras funcionan como la respuesta correcta y obligatoria a la gracia de Dios ofrecida en el pacto. Una fe viva y verdadera producirá inevitablemente buenas obras, que serán confirmadas públicamente (abiertamente) en el juicio final cuando una diferencia objetiva será hecha no solo

entre los cristianos y no-cristianos, sino también entre aquellos en la iglesia que fueron piadosos y aquellos que no lo fueron. Mantener que el pacto de gracia no es condicional, que las buenas obras no son necesarias para la salvación, y negar un juicio futuro según las obras no tiene respaldo bíblico, y por esa razón, los reformados ortodoxos hablaron de requisitos o condiciones demandados a aquellos que heredarían la promesa de salvación.

¹ Francis Roberts, *Mysterium & Medulla Bibliorum the Myserie and Marrow of the Bible...* (London, 1657), 123.

² John von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 53.

³ Ver Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004), 120–122.

⁴ John Flavel, *Planelogia...* (London, 1691), 242.

⁵ Flavel, *Planelogia*, 242.

⁶ Flavel, *Planelogia*, 242.

⁷ Peter Bulkeley, *The Gospel Covenant Opened*, 2nd ed. (London, 1674), 313.

⁸ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 124.

⁹ Bulkeley, *Gospel Covenant Opened*, 314–315.

¹⁰ John Owen, *The Saints' Perseverance*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1851–1855), 21:218.

¹¹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1851–1855), 19:81.

¹² Bulkeley, *Gospel Covenant Opened*, 317.

¹³ Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 120.

¹⁴ Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (London: Thomas Tegg, 1840), 486.

- ¹⁵ Ver Barry H. Howson, *Erroneous and Schismatic Opinions: The Question of Orthodoxy Regarding the Theology of Hanserd Knollys (c. 1599–1691)* (Leiden: Brill, 2001), 107, 114.
- ¹⁶ Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted in the Perfection and Encouragements of the Saints...* (London: M. S. for Henry Overton, 1646), 3:225–226.
- ¹⁷ Flavel, *Planelogia*, 247.
- ¹⁸ Flavel, *Planelogia*, 247.
- ¹⁹ Roberts, *Mysterium & Medulla*, 119.
- ²⁰ Flavel, *Planelogia*, 248–249.
- ²¹ Flavel, *Planelogia*, 249.
- ²² Flavel, *Planelogia*, 249–250.
- ²³ Bulkeley enumera un conjunto de razones y responde diversas objeciones a su opinión. Ver *Gospel Covenant Opened*, 358–371.
- ²⁴ Patrick Gillespie, *The Ark of the Testament Opened* (London, 1681), 261.
- ²⁵ Owen, *Exposition of Hebrews, in Works*, 23:68–69. Ver también el análisis de Carl Trueman en cuanto a la posición de Owen sobre las condiciones en *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 79.
- ²⁶ Ver también John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace...* (London, 1645), 133–134. A menudo Flavel cita a Turretin en este asunto, que es de la misma opinión: “En primer lugar, decimos, que si la condición es tomada antecedentemente y a priori como causa meritoria e impulsiva y como la condición natural, es negado justamente que el pacto de gracia sea condicional... Pero si es tomado consecuentemente y a posteriori como la causa instrumental, receptiva de las promesas del pacto...no puede ser negado que el pacto sea condicional”. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 12.3.3. Turretin añade que la aplicación del pacto depende de la fe, que hace el pacto de gracia condicional. En unidad con Flavel, Turretin reconoce cómo la condición de la fe puede ser una condición antecedente: “La condición es antecedente a la aceptación del pacto o subsecuente... En el primer sentido, la fe es la condición única del pacto porque ella sola abraza a Cristo con sus beneficios. Pero en el último sentido, la santidad y la obediencia pueden tener la relación de una condición porque son el medio y el camino por el que llegamos a la posesión completa de las bendiciones del

pacto". *Institutes*, 12.3.16. J. Mark Beach también proporciona una discusión provechosa de la posición de Turretin sobre las condiciones en *Cristo y el pacto: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 179–202.

²⁷ Michael Lawrence, "Transmission and Transformation: Thomas Goodwin and the Puritan Project 1600–1704" (PhD diss., Cambridge University, 2002), 169.

²⁸ Lawrence, "Transmission and Transformation," 170.

²⁹ Lawrence, "Transmission and Transformation," 170.

³⁰ Al otro lado del continente, Zacharias Ursinus también afirma que el evangelio promete vida "sobre la condición de la fe en Cristo y la iniciación de nueva obediencia". *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Williard (Columbus, Ohio: Scott, 1852), 3.

³¹ Thomas Manton, *Sermons upon 2 Corinthians 5*, en *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1870–1875), 13:77.

³² Turretin, *Institutes*, 17.3.5.

³³ Turretin, *Institutes*, 17.3.14.

³⁴ John Davenant, *A Treatise on Justification...*, trad. Josiah Allport (London: Hamilton, Adams & Co., 1844), 1:288.

³⁵ Davenant, *A Treatise on Justification*, 1:288.

³⁶ Considera la declaración de John Ball de que la fe "que es pronta para abrazar la misericordia siempre está acompañada de un propósito no fingido de andar en todo lo que es agradable y la realización sincera de toda obediencia santa, cuando existe la oportunidad, siempre acompaña esa fe, por medio de la cual nos aferramos continuamente a las promesas una vez que las hemos abrazado. Las verdaderas buenas obras de toda clase (aunque no son perfectas en grado) son necesarias para que continúe la verdadera justificación, pues la fe ya no puede reclamar verdaderamente las promesas de vida, más de lo que nos guía virtual o realmente en el camino al cielo" *A Treatise of the Covenant of Grace*, 21.

³⁷ Davenant, *A Treatise on Justification*, 1:295.

³⁸ Davenant, *A Treatise on Justification*, 1:300–301.

³⁹ Davenant, *A Treatise on Justification*, 1:302.

⁴⁰ John Ball, *A Treatise of Faith* (London, 1657), 112.

- ⁴¹ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis...* (London, 1646), 31–32.
- ⁴² Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened...* (Edinburgh, 1655), 178.
- ⁴³ Como John Owen argumenta: “Aunque no hay condiciones propiamente llamadas en toda la gracia del pacto; sin embargo, hay condiciones en el pacto, entendiendo ese término en un sentido amplio, por lo que según el designio de la constitución divina preceden otras cosas, y tienen influencia en su existencia; porque Dios exige muchas cosas de aquellos con quienes entra en un pacto, y los hace partícipes de las promesas y los beneficios del mismo. Esa es la naturaleza de aquella obediencia plena que se nos prescribe en el evangelio, en nuestro caminar ante Dios en rectitud; y habiendo un orden en las cosas que pertenecen a esta, algunos actos, deberes, y partes de nuestra obediencia en gracia, siendo designadas como medios de las provisiones adicionales de la gracia y misericordias del pacto, puede hablarse de ellas como condiciones requeridas de nosotros en el pacto, así como también de deberes prescritos a nosotros”. Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 23:137.
- ⁴⁴ Davenant, *A Treatise on Justification*, 1:314.
- ⁴⁵ Herman Witsius, *Sacred Dissertations: On What Is Commonly Called the Apostles’ Creed* (Escondido, Calif.: The den Dulk Christian Foundation, 1993), 2:479.
- ⁴⁶ Witsius, *Sacred Dissertations*, 2:479–480.
- ⁴⁷ Wilhelmus à Brakel, *The Christian’s Reasonable Service*, ed. Joel R. Beeke, trad. Bartel Elshout (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 2:367.
- ⁴⁸ À Brakel, *The Christian’s Reasonable Service*, 2:367.
- ⁴⁹ Thomas Goodwin, *Gospel Holiness*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 7:181.
- ⁵⁰ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:181.
- ⁵¹ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:181.
- ⁵² Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:181.
- ⁵³ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:181.
- ⁵⁴ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:182.
- ⁵⁵ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:182.
- ⁵⁶ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:182.
- ⁵⁷ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:182.
- ⁵⁸ Goodwin, *Gospel Holiness*, en *Works*, 7:182.

⁵⁹ Trueman, *John Owen*, 120.

⁶⁰ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:159–160.

⁶¹ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:161.

⁶² Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:161.

⁶³ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:161.

⁶⁴ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:161–162.

⁶⁵ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:138.

⁶⁶ Owen, *Justification by Faith*, en *Works*, 5:145. Ver también las conclusiones de Trueman, *John Owen*, 120.

Cristología

Capítulo 20

Los puritanos sobre la ley y el evangelio

Una investigación más profunda demostrará, consiguientemente, que las batallas en cuanto al gobierno de la iglesia enmascaraban una bifurcación fundamental intelectual y emocional dentro del puritanismo, una separación de las antinomias cristianas más básicas, la relación entre la Ley y el Evangelio

— DAVID COMO¹

Pero (ruego) por qué Saltmarsh no habla acertadamente, al establecer las diferencias entre la Ley y el Evangelio

(Pues son el meollo de la controversia entre los antinominianos y nosotros).

— SAMUEL RUTHERFORD²

Un asunto teológico común en las dogmáticas luteranas y reformadas de los tiempos de la Reforma y de después de la Reforma era la distinción entre la Ley y el Evangelio. Martín Lutero señaló ilustremente que “quien conozca bien este arte de distinguir entre la Ley y el Evangelio, pónganlo a la cabeza y llámenlo doctor de las Sagradas Escrituras”.³ Theodore Beza (1519–1605) afirmó que la ignorancia de la distinción entre la Ley y el Evangelio “es una de las fuentes principales de los abusos que corrompieron y siguen corrompiendo el cristianismo”.⁴ De esta manera, los teólogos representantes de la tradición luterana y reformada han enfatizado la importancia de la distinción entre la Ley y el Evangelio. Sin embargo, mientras que hubo obvios puntos de acuerdo, especialmente en cuanto a la justificación solo por fe, los teólogos reformados usualmente empleaban esta distinción de manera diferente a los teólogos luteranos, particularmente mientras que los teólogos reformados elaboraban esta distinción en el contexto de la teología del pacto.⁵ Se debe ser cuidadoso de no generalizar a partir

de afirmaciones aisladas hechas por teólogos reformados sin apreciar las diferentes maneras en las cuales entendían y usaban los términos “Ley” y “Evangelio”.⁶ Si el arrepentimiento pertenece a la Ley o al Evangelio da un ejemplo de cómo los luteranos y los reformados dividían el uso de esta distinción en lo que respecta a la doctrina de la salvación.

La pregunta más importante en la disputa, según el epítome de la Fórmula de Concordia (FC), es si la predicación del Evangelio es propiamente no solo una predicación de la gracia, lo cual anuncia perdón de pecados, sino, también una predicación de arrepentimiento y repreensión. La tesis afirmativa sostiene que “todo lo que reprueba el pecado [y por implicación exige arrepentimiento], es y pertenece a la predicación de la Ley”. Por otro lado, el Evangelio proclama la expiación y la satisfacción de Cristo por todos los pecados y los beneficios que ha comprado para nosotros, es decir, el perdón, la justicia y la vida eterna. La Fórmula no reconoce que las Escrituras usan la palabra “Evangelio” de maneras diferentes y así “Evangelio” también tiene una referencia a todo lo que es enseñado por Cristo y Sus apóstoles, lo cual incluye la ira de Dios hacia el pecado, la amenaza del juicio, el castigo eterno y el llamado al arrepentimiento (FC, 5.5). Sin embargo, la Fórmula

consiguientemente afirma que “si la Ley y el Evangelio, de la misma forma también Moisés [como] maestro de la Ley y Cristo como predicador del Evangelio se contrastan el uno con el otro, creemos, enseñamos y confesamos que el Evangelio no es una predicación de arrepentimiento ni de reprobación, sino propiamente nada más que predicación de consolación y un mensaje feliz que no reprueba ni aterroriza, sino que consuela las conciencias contra los terrores de la Ley, las apunta hacia el mérito de Cristo solamente y las resucita por la preciosa predicación de la gracia y el favor de Dios obtenida por el mérito de Cristo” (FC, 5.6). Esta declaración sobre el asunto parece suscitar confusión. Lo que se considera “correcto” en FC, 5.5. contradice lo que es inmediatamente afirmado luego en FC, 5.6. En efecto, la Fórmula dice explícitamente que es “incorrecto y perjudicial” sostener que “el Evangelio es propiamente una predicación de arrepentimiento o reprobación y no únicamente una predicación de gracia” (FC, 5.11). Sencillamente, aunque reconocían los diferentes sentidos en los cuales las Escrituras hablaban de la “Ley” y el “Evangelio”, los luteranos preferían entender la Ley solo como un mensaje de condenación por el pecado y el Evangelio solo como un mensaje de consolación en Cristo.

En su comentario del Catecismo de Heidelberg, Zacharias Ursinus (1534–1583) demuestra que es consciente en cuanto a esta posición cuando aborda las diferencias entre la Ley y el Evangelio. Señala la objeción Luterana: “No hay precepto o mandamiento perteneciente al Evangelio, sino, a la Ley”.⁷ En respuesta, niega la premisa mayor de su silogismo, insistiendo en que en efecto existe un precepto que pertenece al Evangelio, es decir, el mandamiento “a creer, abrazar los beneficios de Cristo e iniciar una nueva obediencia o aquella justicia que la Ley exige”.⁸ Añade que “si se objetara que la Ley también nos manda a creer en Dios, replicamos que lo hace solo en general, requiriendo de nosotros que demos crédito a todas las promesas, preceptos y denuncias divinas y esto con una amenaza de castigo, si no lo hiciéramos. Pero el Evangelio nos manda expresa y particularmente a abrazar, por fe, la promesa de gracia; y también nos exhorta, por el Espíritu Santo y por la Palabra, a caminar de una manera digna de nuestro llamado celestial”.⁹ En el mandato a creer está implícito el mandato a arrepentirse, puesto que el Evangelio es predicado a un mundo incrédulo e impenitente. Los Cánones de Dort resaltan la fuerza imperativa del Evangelio: “Como agradó a Dios comenzar en nosotros esta obra Suya de la gracia por la predicación del

Evangelio, así la guarda, prosigue y consume Él por el oír, leer y reflexionar de aquél, así como por amonestaciones, amenazas, promesas y el uso de los sacramentos” (FC, 5.14). Al igual que Ursinus, los Cánones de Dort hablan del Evangelio en el sentido “correcto”, es decir, entendido en toda su plenitud de promesas y poder para mandar.

En la Bretaña del siglo diecisiete, los ortodoxos reformados estaban involucrados en debates acalorados con los antinominianos sobre una cantidad de doctrinas importantes.¹⁰ Un área de contención era sobre si el Evangelio mandaba; para ponerlo de otra manera, podríamos hacer la pregunta: “¿Existen imperativos que pertenecen al Evangelio? Los antinominianos no iban tan lejos como para argumentar que el Evangelio contenía solo indicativos y no imperativos, como lo hizo la Fórmula de Concordia (FC, 5.6), sino que a sus “imperativos” les faltaba robustez por causa de su aversión a la Ley moral.¹¹ Sorprendentemente, los antinominianos citaban más los escritos de Lutero más que cualquier otro teólogo reformador principal. David Como señala que el antinominiano John Eaton (c. 1575–c. 1631) se veía a sí mismo como “nada más que un fiel discípulo de Martín Lutero”.¹² Los reformados ortodoxos ingleses, particularmente los que tomaban parte en la Asamblea de

Westminster, tales como Samuel Rutherford (1600–1661) y Anthony Burgess (d. 1664), abordaban los puntos de contención en algún detalle,¹³ dando percepción sobre como estos teólogos entendían el Evangelio en relación con el antinomianismo. El impresionante análisis histórico-teológico de David Como sobre los debates antinominianos de la era puritana definitivamente ha llegado a llenar el vacío que hay sobre este tema en la literatura secundaria, pero incluso su obra no cuenta la historia completa. Este capítulo procura dar una perspectiva de la distinción teológica entre la Ley y el Evangelio a partir de los escritos de Samuel Rutherford, Anthony Burgess y sus contemporáneos reformados del siglo diecisiete en relación con las perspectivas antinominianas sobre la Ley y el Evangelio.

El problema del antinomianismo

Definir “antinomianismo” en general es difícil. Definir “antinomianismo” en el contexto de la Bretaña del siglo diecisiete es aún más difícil, en parte porque a medida que el siglo transcurrió el término se convirtió en un calificativo hostil y la polémica teológica no siempre se prestó para una evaluación justa del oponente. Los que se oponían al antinomianismo a veces usaban el término sin cuidado y aquellos que eran acusados de ser antinominianos usualmente lo negaban, con la excepción de Richard Coore, que poseía el nombre. Una cantidad de peculiaridades separaban a los antinominianos ingleses de la ortodoxia reformada, pero la obvia línea divisoria se centraba en sobre si un individuo rechazaba la Ley moral como una regla de vida para los creyentes. Incluso en aquel entonces, la posición de algunos individuos desafiaba una clasificación tan meticulosa. La forma en la que un llamado antinominiano pudiera hablar sobre la libertad del pecado estaba relacionado a este asunto; los antinominianos a menudo estaban preparados para afirmar que los creyentes eran libres del pecado residente. Los teólogos antinominianos también negaban la condicionalidad del pacto de gracia y específicamente, el nuevo

pacto. Una cantidad de otros distintivos teológicos caracterizaron el movimiento, pero las diferentes posiciones idiosincrásicas dentro del movimiento no permitían mucha generalización.¹⁴

Habiendo dicho esto, la segunda mitad del siglo diecisiete se presta más fácilmente para un análisis teológico del antinomianismo porque los textos cambian. Los primeros escritos eran ultra-polémicos o más efímeros y parciales; a veces no son más que notas de sermones incompletas o versículos religiosos, no obras de teología sistemática.¹⁵

Las fuentes se vuelven más abundantes a medida que el siglo diecisiete llega a su fin, lo cual permite a los eruditos evaluar las diferentes escuelas de pensamiento en el movimiento antinominiano. Sin embargo, aparece una gran cantidad de fragmentación en las múltiples obras dedicadas a la imprenta; de esta manera, el antiniomianismo, al igual que la ortodoxia reformada, registra una cantidad de debates internos que sugieren que esto no era de ninguna manera un movimiento monolítico. Incluso las líneas de separación entre la ortodoxia reformada y el antinomianismo no siempre eran obvias. Se ha escrito muy poco sobre Edward Fisher (fl. 1627–1655) y su famosa obra *The Marrow of Modern Divinity* (La médula de la divinidad moderna) (1645). Él no

era antinominiano, aunque su libro fue condenado como antinominiano por la asamblea de la iglesia de Escocia en 1720. Tobias Crisp fue recomendado por algunos teólogos reformados ortodoxos y condenado por otros.¹⁶ Crisp tenía la habilidad de escribir sermones ortodoxos perfectamente—al menos, según los estándares reformados—pero también hizo comentarios que sugirieron un abandono de la ortodoxia reformada. Los eruditos titánicamente han afirmado que un punto de partida clave en la perspectiva heterodoxa de Crisp estaba en su compromiso con la justificación desde la eternidad, pero Crisp en efecto no sostenía esta doctrina. Sus escritos demuestran una preocupación por mantener a toda costa la prioridad de la gracia de Dios en la salvación de los pecadores.¹⁷ Argumentaba de una manera no muy distinta a la posición luterana, dividiendo la Ley y el Evangelio en imperativos e indicativos. Su determinación de excluir la fe y el arrepentimiento de cualquier participación en el Evangelio fue una de las razones contra la cual se levanto una gran oposición de parte de ciertos teólogos reformados.

Varias veces en sus sermones sobre 1 Juan 2:1-2, Crisp reconoció las diferentes controversias que rodeaban sus opiniones. En un punto, señaló una objeción a su posición de que la fe debía

de entenderse como una causa instrumental que permite que el creyente sea transferido de un estado de ira a un estado de gracia y así ser justificado.¹⁸ Su respuesta a esa objeción ayuda a explicar por qué su teología era considerada tan controversial: “Digo, que la fe, a medida que se aferra a la justicia de Cristo, no trae esta justicia de Cristo al alma, sino, solo declara la presencia de esta justicia en el alma que estaba allí, incluso antes de que la fe lo estuviera”.¹⁹ Añade que los elegidos que son justificados por Dios son justificados y reconciliados con Dios antes de que crean: “Y por lo tanto la fe no es el instrumento para unir a Cristo y al alma”.²⁰ La perspectiva de Crisp es una respuesta bastante fuerte a John Flavel (1628–1691). En su obra *Planetologia* (1691), Flavel argumentó que él —y Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646), John Owen (1616–1683), William Pemble (c. 1591–1623), William Perkins (1558–1602), John Davenant (1572–1641) y “muchos más”— ha “declarado que la fe es la condición del nuevo pacto que se requiere del hombre, como deber; y que el hombre debe creer antes de que pueda ser justificado”.²¹ Como se muestra en el último capítulo, la afirmación de que el nuevo pacto es condicional, requiriendo tanto fe como obediencia, tuvo ramificaciones importantes para la manera en la

que los reformados ortodoxos Británicos entendieron la distinción entre la Ley y el Evangelio.

“El anticristo espiritual”

Una cantidad de obras polémicas del siglo-dieciséis atacaron la teología antinominiana desde una perspectiva ampliamente reformada.²² La obra de Samuel Rutherford, *The Spirituall Antichrist* (El anticristo espiritual), se destaca entre ellas por su prestigio como quizá la mente teológica más excelente de Escocia en aquel tiempo. Además, sus denuncias mordaces contra los diferentes errores teológicos asociados con la teología antinominiana no dejaban duda sobre la seriedad con la cual veía las doctrinas que salían de los bolígrafos de sus adversarios.²³ Pudiera haber muchas razones para cuestionar si Rutherford siempre entendió correctamente a sus oponentes, pero sus argumentos (noventa y tres capítulos) definitivamente dieron una idea de sus propias perspectivas sobre la relación entre la Ley y el Evangelio. Rutherford pone una cantidad de cargos contra muchos antinominianos conocidos tales como John Eaton, John Saltmarsh (d. 1647), Robert Towne (c. 1592–1664) y Tobias Crisp. En algunos casos estaba respondiendo a acusaciones hechas por teólogos antinominianos en cuanto a la teología de Rutherford y el llamado esfuerzo “precisionista” del puritanismo.²⁴ David Como demostró que desde la perspectiva de

los antinominianos, los “puritanos convencionales eran, en pocas palabras, el producto de un mestizaje entre la Ley y el Evangelio”.²⁵ Rutherford abordó una objeción traída por los antinominianos, los cuales decían que el mismo Rutherford y sus hermanos “confundían la Ley y el Evangelio y caían en ese error común, de que el Evangelio es condicional; la remisión de pecados no depende de las obras”.²⁶ Rutherford se refiere a los comentarios hechos por Crisp en un sermón sobre la abogacía de Cristo en el cual Crisp hace la sorprendente declaración de que no veía ninguna “diferencia considerable entre la súplica de Cristo por las personas convertidas y los Elegidos no convertidos”.²⁷ Quedaba solo una diferencia circunstancial: que Cristo en Su oficio sacerdotal ruega por la manifestación de la salvación a Su pueblo en diferentes momentos, pero ya sea que crean o no, mientras sean elegidos, no importan los términos en los que estén delante de Dios.²⁸ Para Crisp, el Evangelio no puede tener ningunas condiciones y hablar de condiciones, como lo hicieron Rutherford y sus reformados contemporáneos, era confundir la Ley y el Evangelio. En respuesta a esto, Rutherford habla de la “nueva herejía de los antinominianos” que “negaban un Evangelio condicional”.²⁹ De esta manera, para Rutherford, el Evangelio es condicional y en su juicio, negar esa

condicionalidad es herejía. Consiguientemente, los desafíos en este debate eran altos.

Como se señaló anteriormente, un tema de discordia entre los teólogos reformados y antinominianos era la pregunta de el momento de la justificación.³⁰ Incluso Thomas Goodwin (1600–1680), que sostuvo que los elegidos fueron justificados en la eternidad pero que aún debían experimentar una transferencia existencial de la ira a la gracia a través de la justificación, critica a los antinominianos en este punto. Goodwin dice claramente que antes de creer el pecador no está “justificado (...) y es hijo de ira hasta que cree”.³¹ Rutherford entra en una protesta aún más fuerte contra la idea de la justificación eterna, declarando que el decreto de Dios de justificar en la eternidad “no es más justificación que la Creación, la santificación, la glorificación, la crucifixión de Cristo y todas las cosas que suceden en el tiempo”.³² Desde la perspectiva de Rutherford, Crisp no puede sostener esta perspectiva y hacer que tenga sentido la frase de Pablo de que los creyentes eran en un momento hijos de ira y muertos en sus pecados (Ef. 2).³³ Este argumento ayuda a explicar por qué veía el sistema teológico entero de los antinominianos como básicamente errado. Igualmente, la posición de Rutherford sobre la obediencia evangélica tenía muy

poco en común con la de sus adversarios. Rutherford sostiene que “un andar preciso y estricto” es un deber evangélico.³⁴ Admite que un andar estricto no puede ganarse a Cristo y que si todo lo que Crisp y Towne quisieron decir era eso, no habría desacuerdo en esto.

Rutherford tenía en perspectiva la vida cristiana y proporciona una letanía de versículos que enfatizan el deber cristiano de obediencia precisa y estricta a Dios.³⁵ No es de extrañar, consiguientemente, que Rutherford diga, en acuerdo con la mayoría de los teólogos reformados, que las buenas obras son necesarias para la salvación.³⁶ Afirma que estas buenas obras no son “exigidas por los terrores de la Ley” sino, realizadas según principios evangélicos. Dios, como legislador, requiere buenas obras en principios evangélicos, es decir, como resultado de la fe que purifica el corazón y de los hábitos sobrenaturales de la gracia que son derramados sobre los creyentes. Para Rutherford, “el andar santo es un camino al cielo (...) y Cristo hace la promesa de la vida eterna a aquellos que guardan Sus mandamientos”.³⁷ Mientras Rutherford aclara su posición, revela aspectos importantes sobre como entendía el Evangelio.

Para Rutherford, el Evangelio contiene la doctrina entera de la gracia y a medida que es predicada por los profetas y apóstoles, requiere que los creyentes hagan buenas obras por las siguientes razones: (1) Dios manda las buenas obras a través de todo el Nuevo Testamento; (2) las buenas obras son necesarias, pues sin ellas la fe está muerta y por lo tanto no puede justificar; (3) las buenas obras son el fin para el cual Cristo murió; (4) sin buenas obras nadie puede ser salvo; (5) las buenas obras son mandadas a los que son nuevas criaturas y por lo tanto, expresiones del agradecimiento por la obra redentora de Cristo.³⁸ Sin embargo, si bien hace fuertes declaraciones sobre la necesidad de las buenas obras, Rutherford nuevamente aclara que estas buenas obras no pueden ganarse la salvación, ni pueden comprar la vida eterna; solo la sangre de Cristo tiene tal valor y poder. Además, no son causas o condiciones de la justificación.³⁹

De manera similar, John Davenant, un delegado británico del Sínodo de Dort, afirma que “la Ley, puesto que considera al hombre como creado por Dios en una naturaleza justa, requiere buenas obras hechas en la fuerza de la naturaleza; *pero el Evangelio, puesto que considera al hombre como caído, requiere buenas obras de los justificados*; pero para que sean hechas, no en las fuerzas de

la naturaleza del libre albedrío sino, de gracia infundida”.⁴⁰ Los teólogos ortodoxos reformados estaban claros en lo que respecta a la distinción entre la Ley y el Evangelio en materia de la justificación: la justificación solo por fe (Evangelio) es establecida en contraste con la justificación por obras (Ley), pero el Evangelio era más que la doctrina de la justificación por fe. Por lo tanto, Rutherford y Davenant, entre otros, pudieron hablar sobre que el Evangelio requería buenas obras. Además, así como Rutherford veía la Ley positivamente en relación con el Evangelio, también afirmó que el “Evangelio se puede demostrar a partir de la Ley” puesto que el primer mandamiento habla del carácter de Dios, lo cual incluye Su misericordia.⁴¹ Eso no quiere decir que la Ley es el Evangelio sino, que la Ley, en un sentido único, señala al Evangelio.

Volviendo a su crítica de los teólogos antinominianos, Rutherford encuentra problemática su perspectiva de que el Evangelio es incondicional. Rutherford tiene en mente a John Saltmarsh, que sostenía que el Evangelio “ofrece y da vida libremente, sin la condición de obra alguna y no exige nada más sino, la recepción de lo que se ha ofrecido (...) el Evangelio no tiene condición moral de nada hecho por nosotros”.⁴² Las condiciones de las que habla Rutherford son evangélicas, es decir, son traídas a los

creyentes por la gracia de Cristo y sin ellas las personas no pueden ser salvas. Por lo tanto, “negar que el Evangelio sea un pacto condicional, es contradecir el Evangelio (...) el arrepentimiento y hacer la voluntad de Dios y la nueva obediencia, son condiciones, es evidente por las Escrituras”.⁴³ Refiriéndose a Romanos 2:7, Rutherford sostiene que las obras no son condiciones de la justificación, como lo es la fe, sino que son requisitos para los que son salvos.⁴⁴ La diferencia entre la Ley y el Evangelio estaba el corazón del debate entre los reformados ortodoxos y los antinominianos. Saltmarsh muestra una falta de claridad en los imperativos del Evangelio y más bien, prefiere sostener que “persuade en lugar de mandar (...) El Evangelio nos manda más a través de un modelo que de un precepto, y por imitación que por mandato”.⁴⁵ En la mente de Rutherford, la manera en la que Saltmarsh habla de ellos, son reducidos a sugerencias amigables y no a mandamientos del legislador. Además, en respuesta directa a la idea de que el Evangelio solo persuade, Rutherford dice algo contundente sobre la fuerza autoritaria del Evangelio: “Pero decimos, ambos mandan, (al igual que la Ley) y con la obligación más fuerte del amor constrictor de Cristo (...) y también persuade”.⁴⁶ Lo que Rutherford sostiene encaja bien con la enseñanza de la

Confesión de Fe de Westminster sobre la Ley moral: “La Ley moral obliga por siempre a todos, tanto a los justificados, como a los que no lo están, a la obediencia de ella; y esto no sólo en consideración a la naturaleza de ella sino también con respecto a la autoridad de Dios, el Creador, quien la dio. Cristo, en el Evangelio, en ninguna manera abroga esta Ley, sino que refuerza nuestra obligación de cumplirla” (19.5).⁴⁷

Rutherford dice en otra parte que la Ley y el Evangelio requieren la misma obediencia. En efecto, “positivamente”, no son contrarios: “La obediencia perfecta, que requiere la Ley y la obediencia imperfecta que el Evangelio acepta no son sino, diferencias graduales”, es decir, una diferencia en grados, no en tipo.⁴⁸ Además, “el Evangelio no mengua nada de la altura de la perfección, al mandar lo que manda la Ley en la misma perfección (...) la aceptación de la gracia, el Evangelio acepta menos que la Ley, pero no manda a menos”.⁴⁹ John Owen, partiendo de Ursinus, habla de los mandamientos de Dios en el nuevo pacto como la “parte preceptiva del Evangelio” (Ef. 4:22–24; Tit. 2:11–12).⁵⁰ Al discutir las similitudes y las diferencias entre la Ley y el Evangelio, Owen señala que los mandamientos del Evangelio, que requieren obediencia de parte del pueblo de Dios, no tiene referencia a la

justificación.⁵¹ Owen y Rutherford pueden mantener esta posición porque, al igual que sus contemporáneos ortodoxos reformados, entendían el contraste entre la Ley y el Evangelio no solo como un mandamiento contra una promesa sino, más bien, como una distinción redentora e histórica. En el capítulo 7, “Del Pacto De Dios Con El Hombre”, la Confesión de Fe de Westminster divide el pacto de gracia en el “tiempo de la Ley” (Antiguo Testamento) y en “el del Evangelio” (Nuevo Testamento). Entendido de esta manera, la insistencia de Rutherford sobre la fuerza autoritaria del Evangelio en el contexto del pacto de gracia muestra que no se retiró al catolicismo romano, como algunos de sus oponentes antinominianos decían. Más bien, creía que el Evangelio presentaba tanto indicativos como imperativos y en ese orden. Rutherford, desde luego, no era la única voz clamando en el desierto sobre una cruzada “precisionista”. John Coffey señaló que el mismo Rutherford fue acusado tanto de antinomianismo como de entusiasmo.⁵² Esto era por supuesto, absurdo y Coffey señala correctamente que Rutherford se “rehusó a crear una dicotomía entre lo externo y lo interno, el espíritu y la Ley”.⁵³ Al hacerlo, Rutherford dedicó su carrera teológica a “combatir las amenazas gemelas del arminianismo y el antinomianismo”.⁵⁴ Pero no estaba solo. La obra

de su contemporáneo Anthony Burgess muestra que la amenaza del antinomianismo era real y exigía una respuesta de los bolígrafos de los teólogos reformados ortodoxos.

Vindicación de la Ley moral

En su profunda obra *Vindiciae Legis* (“Claims of the Law,” [Declaraciones de la Ley] 1646), Anthony Burgess responde a las influencias antinominianas en la Bretaña del siglo diecisiete. Sus énfasis son un poco distintos a los de Rutherford y serán expuestos en esta sección, aunque los dos escritores tienen mucho en común. La perspectiva de Burgess pudiera añadir claridad a los argumentos de Rutherford.

El pacto mosaico representa un punto de partida importante en lo que respecta a la relación entre la Ley y el Evangelio. Al igual que muchos teólogos reformados y en consistencia con la Confesión de Fe de Westminster, Burgess habla del “tiempo de la Ley” (antiguo pacto) y “el tiempo del Evangelio” (nuevo pacto). Dentro del contexto del tiempo de la Ley, Burgess distingue entre la Ley considerada generalmente “como la doctrina entera dada en el monte Sinaí, junto con el prefacio y las promesas”, o estrictamente, “como una regla abstraída de justicia, presentando la vida en términos de obediencia perfecta”.⁵⁵ En el sentido anterior, la Ley funciona como una administración en el pacto de gracia; en el último sentido, funciona de manera similar al pacto prelapsariano de obras. Burgess sugiere

que muchos de los escritos de Pablo sobre la Ley pueden considerarse en abstracción de las promesas del pacto de Dios. De esta manera, Burgess afirma que el pacto de la “Ley” era un pacto de gracia, “sin embargo, la justicia de las obras y la fe difieren tanto como el cielo y la tierra”.⁵⁶

Este es un punto sobre el cual Burgess no podía permitirse ser tentativo, especialmente en el contexto de polémicas católico-romanas y la doctrina de la justificación por fe. Por lo tanto, deja claro que en el asunto de la justificación todas las obras son excluidas. Así que, aunque la Ley (el antiguo pacto) era un pacto de gracia, no obstante, Burgess insiste en contrastar la Ley y el Evangelio, pues “en algún sentido la Ley y el Evangelio se oponen y se impiden el uno al otro”.⁵⁷ “En algún sentido” sugiere ambigüedad, pero Burgess explica que la frase quiere decir que la Ley y el Evangelio difieren en términos de un contraste de la redención e histórico entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Cuando se contrastan de esta manera, la Ley (antiguo pacto) y el Evangelio (nuevo pacto) difieren “solo gradualmente”.⁵⁸ Burgess afina el contraste entre la Ley y el Evangelio señalando los elementos preceptivos en cada uno. Al igual que la Ley, el Evangelio y sus preceptos—separados de la gracia de Dios—matan. Por lo tanto,

cuando la Ley y el Evangelio son considerados generalmente, la diferencia es solo de grado, no de antítesis absoluta.

Sin embargo, como se señaló anteriormente, Burgess dice que la Ley y el Evangelio también pueden entenderse estrictamente. Cuando se toma la Ley estrictamente y se identifica con el pacto de gracia, se confunde “la justicia de las obras y la de la fe, como lo hacen los Papistas: pero si se considera generalmente, entonces puede haber una feliz reconciliación”.⁵⁹ La palabra “Evangelio” también puede verse general o estrictamente. Entendida generalmente, Evangelio primero significa la doctrina entera enseñada por Cristo y los apóstoles (Marcos 16:15). Seguidamente, el Evangelio puede considerarse a veces estrictamente como el anuncio de un Salvador, como en Lucas 2:10 (“he aquí os doy nuevas de gran gozo”). Por consiguiente, para teólogos reformados como Burgess, tanto la Ley como el Evangelio podían verse general y estrictamente.

Como se señaló anteriormente en conexión con la Fórmula Luterana de Concordia y Ursinus, estas distinciones plantean la pregunta sobre si el mandamiento a arrepentirse pertenece al Evangelio o a la Ley. Burgess señala que los “luteranos, antinomianos y calvinistas (...) hablan de manera diferente” al

responder esta pregunta.⁶⁰ Este punto no debe pasarse por alto. Simplemente afirmar una distinción entre la Ley y el Evangelio quiere decir muy poco a menos que los términos sean definidos y las diferencias sean explicadas. Burgess señala la diferencia de opinión entre varias tradiciones teológicas sobre el asunto de la Ley y el Evangelio. Por ejemplo, los anabaptistas y los socinianos no veían el Evangelio en el tiempo de la Ley (Antiguo Pacto) y los antinominianos típicamente sostenían que el Evangelio comenzó solo cuando apareció Cristo. En la mente de Burgess, los Papistas: “hacen la Ley y el Evangelio incapaces de ser considerados de forma opuesta, ni siquiera en algún sentido estricto”, lo cual quiere decir que los santos en el Antiguo y el Nuevo Testamento eran “justificados cumpliendo la Ley de Dios”.⁶¹

Volviendo al debate sobre si el arrepentimiento pertenece a la Ley o al Evangelio, Burgess dice que el arrepentimiento también puede ser entendido tanto generalmente como estrictamente. Considerado generalmente, el arrepentimiento incluye la fe. Entendido estrictamente, el arrepentimiento simplemente se refiere a la tristeza por el pecado y puede distinguirse de la fe. Sin dar nombres, Burgess se refiere a “los eruditos” que sacan dos mandamientos a partir del Evangelio: la fe y el arrepentimiento.

Otros, según Burgess, hacen de estos mandamientos “apéndices del Evangelio”. Rechaza estas posiciones a favor “considerando que la fe y el arrepentimiento tienen algo inicial y algo confirmatorio, por lo tanto, ambos son igualmente traídos por la Ley y el Evangelio”.⁶² Pero, cuando son entendidos estrictamente, el Evangelio no es una doctrina de arrepentimiento u obediencia, sino solo una promesa de gracia de Cristo. Sin embargo, Burgess admite que “los eruditos a veces hablan de otro modo, llamando la fe y el arrepentimiento los dos mandamientos Evangélicos, pero luego usan la palabra más generalmente, la doctrina de Cristo y los Apóstoles”.⁶³ Obviamente, incluso una lectura superficial de la obra de Burgess sobre la Ley y el Evangelio mostrará que “los eruditos” difieren en detalles precisos de la Ley y el Evangelio. Los Luteranos no son reformados y los reformados no son antinominianos—pero todos hablan de la Ley y el Evangelio—. Burgess desde luego se aferra a una distinción entre la Ley y el Evangelio, pero lo que esa distinción quiere decir depende enteramente del contexto en el cual es planteada. En el asunto de la justificación, la Ley y el Evangelio son antitéticos. Entendidos en el contexto de la historia de la redención, las diferencias entre la Ley y el Evangelio son solo relativas y no absolutas. Para los reformados, el arrepentimiento pertenece al Evangelio; los antinominianos

también afirmaron esto, pero con bases distintas, es decir, su rechazo a la fuerza autoritaria de la Ley moral. Los luteranos prefirieron interpretar la Ley y el Evangelio estrictamente—para usar la distinción de Burgess—lo cual quería decir que el mandamiento a arrepentirse pertenecía a la Ley y no al Evangelio.

Una consideración final trata las promesas del Evangelio.⁶⁴
¿Fue el Evangelio solamente la promesa del perdón de pecados (es decir, justificación)? ¿O algo más?

La gloria del Evangelio

Los puritanos escribieron específicamente sobre el Evangelio. Uno de los tratamientos más profundos sobre el Evangelio viene de Thomas Goodwin, *A Discourse of the Glory of the Gospel* (Un discurso sobre la gloria del Evangelio). Para él, el Evangelio es realmente sobre Cristología en primer lugar y principal. La cristología reformada, desde Calvino, ha puesto un gran énfasis en la relación orgánica entre la persona de Cristo y Su obra mediadora. Él es el profeta, sacerdote y rey y todos estos oficios se relacionan al Evangelio de Jesucristo, tanto en Su humillación como en Su exaltación. Es decir, el Evangelio es Cristo plenamente, Su persona y Su obra y nuestra recepción del Cristo plenamente a través de la fe. Además, la cristología reformada ha puesto históricamente bastante énfasis en el papel del Espíritu en relación con Cristo. Por lo tanto, la cristología orienta en la pneumatología y viceversa. La cristología de Pablo es esencial en su pneumatología, y ambas son integrales en el Evangelio (ver 1 Co. 15; 2 Co. 3:17–18). La obra del Espíritu en nosotros es en realidad la obra de Cristo en y por nosotros (Ro. 8:9). Goodwin desarrolla esta idea; y el concepto de

“es Cristo en vosotros, la esperanza de gloria” (Col. 1:27) ocupa un lugar central en su comprensión del Evangelio.

Basando su exposición del Evangelio en Colosenses 1:3-23, Goodwin muestra que “el Evangelio no solo transmite de esta manera al Espíritu Santo a ustedes, para morar en ustedes para siempre, vestirlos de esta justicia, capacitarlos para contemplar a Dios con la cara descubierta (...) Digo que el Evangelio no solo hace todo esto, sino que los transforma en la misma imagen, de gloria en gloria”.⁶⁵ En otras palabras, el Evangelio no es simplemente Cristo para Su pueblo—aunque considerado estrictamente el Evangelio tiene en perspectiva la obra redentora de Cristo y no su aplicación—pero también Cristo en Su pueblo. Como lo sostendría Goodwin, “Cualquier gloria y cualquier riquezas de Jesucristo que descubra el Evangelio, es de ustedes, todo está en ustedes y para ustedes”.⁶⁶ Por lo tanto, el Evangelio no está limitado a la justificación sino también incluye la santificación: “Si hago algo, no soy yo, sino la gracia de Jesús en mi (...) Si soy santificado no es gracia, puesto que Cristo es hecho santificación. La verdad es, que mientras un hombre crece en el Evangelio en su espíritu, también lo hace Cristo y obra las demás cosas, hasta que no hay nada sino, Cristo en él”.⁶⁷ Goodwin claramente entiende el Evangelio generalmente cuando

escribe en este sentido, pero existen algunas distinciones importantes que pudieran ayudar a clarificar por qué lo hace. Identifica varias obras de Dios que tienen referencia a la salvación de Su pueblo. Son las siguientes:

1. *Inmanentes* en Dios hacia nosotros, mientras Su *amor eterno* se posa y es otorgado a nosotros, a partir del cual nos elige, y designa esto y todas las bendiciones para nosotros;
2. *Transitorias*, en Cristo hechas por nosotros; en todo lo que Él hizo o sufrió representándonos y a nuestro favor;
3. *Aplicatorias*, traídas a y sobre nosotros, dotándonos de todas la bendiciones por el Espíritu; como el llamamiento, la justificación, la santificación, la glorificación.⁶⁸

Estas obras de Dios son todas las obras “del Evangelio”, lo cual quiere decir que el llamado, la justificación, la santificación y la adopción pueden incluirse en el Evangelio (considerado generalmente). Por lo tanto, Goodwin muestra en su tratado sobre el Evangelio que lo que Cristo hizo por Su pueblo necesariamente debe ser aplicado a Su pueblo. La redención sin aplicación no es redención. En otras palabras, “la mayor parte y la suma de nuestra

religión práctica (...) se resuelve en la revelación de Dios y la revelación de Cristo de Sí mismo dentro de nosotros, desde el principio hasta el final a través de nuestras vidas enteras”.⁶⁹ Para hacer abundantemente clara la naturaleza comprensiva del Evangelio en términos de su aplicación, Goodwin afirma que...

... la suma y la substancia principales del cristianismo es, consiguientemente, que Cristo sea revelado en nosotros y no solo a nosotros; para que lleguen a tener a Cristo por aplicación en y a sus almas; Cristo traído a sus corazones.⁷⁰

y,

Consiguientemente, todo lo que Dios obra en ustedes para salvación, desde el principio hasta el final, es un descubrimiento de Cristo, de una manera u otra. Es o el conocimiento de Su persona o ser conformados a Él o son disposiciones que encajan con lo que sabes de Él; obras y operaciones de Dios en nosotros adecuadas a lo

que está en Él; y a esto llamo la suma y substancia de nuestra religión.⁷¹

Pero es mucho más que eso. También es Cristo en Su pueblo y la conformidad de los pecadores a la imagen de Cristo, que mora en sus corazones por fe (Rom. 8:29; Ef. 3:17).

Conclusión

Teólogos de varias tradiciones no entendieron de la misma manera la distinción entre la Ley y el Evangelio—que era muy importante para las dogmáticas protestantes—. En efecto, ni siquiera los teólogos reformados estuvieron de acuerdo en todos los detalles. En el asunto de la justificación hubo acuerdos unánimes, incluso entre reformados y luteranos, pues ambos entendieron que la Ley debía ser considerada estrictamente en este asunto. La justificación delante de Dios es por obras o solo por fe en Cristo. Sin lugar a duda, no todas las doctrinas particulares de la justificación fueron expresadas de la misma manera entre los teólogos reformados, pero estuvieron de acuerdo con los teólogos luteranos en la antítesis básica entre la Ley y el Evangelio en esta conexión. Sin embargo, como lo ha demostrado este capítulo, la distinción entre la Ley y el Evangelio no puede simplemente reducirse a su aplicación a la doctrina de la justificación por fe. Para muchos puritanos la Ley y el Evangelio eran periodos de redención que se correlacionan al Antiguo y Nuevo Testamento. Por lo tanto, la Ley contenía el Evangelio y el Evangelio contenía la Ley. Además, como lo sostuvo Thomas Goodwin, el Evangelio no era simplemente la obra de Cristo

por Su pueblo. Más bien, el Evangelio era la salvación entera, la cual incluye la adopción, la santificación y la glorificación además de la justificación. Consiguientemente, J.I. Packer está en lo correcto al señalar la amplitud del Evangelio en la literatura puritana: “para ellos denotaba la doctrina entera del pacto de gracia. A veces también incluían en el, el mensaje preparatorio del pecado y el juicio. De esta manera, predicar el Evangelio significaba nada menos que declarar la economía entera de la redención, la obra salvadora de las tres personas de la Trinidad”.⁷²

Al final, en efecto, es apropiado hablar del entendimiento de la Ley y el Evangelio luterano contra el reformado contra el antinominiano, si los términos del debate han sido definidos cuidadosamente. Desde luego, insistir que la distinción entre la Ley y el Evangelio es idiosincrásica al luteranismo es excesivamente impreciso, pero eso no quiere decir que los luteranos y los reformados siempre emplearon esta distinción de la misma manera. La teología del pacto tiene mucho que decir sobre esta distinción al igual que las diferentes controversias doctrinales que ayudaron a formar la teología reformada desde el tiempo de la reforma en adelante.

- ¹ David Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004), 451.
- ² Samuel Rutherford, *A Survey of the Spirituall Antichrist (...)* (Londres, 1648), 120.
- ³ Martin Luther, *The Proper Distinction between Law and Gospel: Thirty-Nine Evening Lectures*, ed. F. W. Walther, trad. W. H. T. Dau (St. Louis, Mo.: Concordia, 1986).
- ⁴ Theodore Beza, "The Christian Faith (1558)," en *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation: Volume 2: 1552–1556*, comp. James T. Dennison Jr. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010), 273–74. Beza también señala el punto en el que están de acuerdo: "Tienen esto en común: ambos son el único y verdadero Dios, que continuamente es Él mismo (Heb. 1:1-2), de manera que no podemos pensar que el uno abole al otro en cuanto a la substancia; sino al contrario el uno establece la substancia del otro también (Ro. 10:2-4)".
- ⁵ De esta manera, Richard Muller argumenta que los luteranos y los reformados aplicaron el uso de la Ley (*usu legis*) de diferentes maneras: "Los reformados se apoyan bastante en el *tertius usus legis* sobre la suposición de que la fe debe brotar y llevar fruto de buenas obras, como lo define la Ley en sus funciones normativas. Sin embargo, los luteranos ven aquí el peligro de las obras de justicia e insisten que en última instancia el *usus normativus* regresa al creyente, que continua *simul iustus et peccator, to the usus paedagogicus* y de allí nuevamente a Cristo y Su gracia como la única fuente de salvación. Para el luteranismo, la Ley nunca puede convertirse en la norma para la vida cristiana sino, más bien, debe llevar a Cristo, pues solo Él es justo. La diferencia entre los luteranos y los reformados surge de una relación dialéctica entre la Ley y el Evangelio en el luteranismo a diferencia de la simple distinción de la Ley y el Evangelio dentro del *foedus gratiae* sostenido entre los reformados". *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), 321.
- ⁶ Por ejemplo, ¿estaban hablando en un sentido histórico y de la redención de tal manera que la Ley es sinónimo del Antiguo Testamento y el Evangelio es sinónimo del Nuevo Testamento? ¿Estaban abordando la pregunta de la justificación? O ¿usaron también esta distinción en el contexto de la santificación? Estas son preguntas importantes que ayudan a entender el centro del asunto y muestran cómo a veces los reformados diferían de los luteranos (y ellos de los reformados) en la aplicación de este principio.

- ⁷ Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Williard (Cincinnati, Ohio: Elm Street Printing Company, 1888), 105.
- ⁸ Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, 105.
- ⁹ Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, 105. Thomas Manton de manera similar habla del arrepentimiento como precepto evangélico: “Luego teniendo a Dios como nuestro Padre, podemos tener a Cristo como nuestro abogado y al Espíritu como nuestro consolador y santificador, para que nos capacite para observar los preceptos del Evangelio de arrepentimiento para con Dios y fe en nuestro Señor Jesucristo”. *Sermons upon Romans 8*, en *The Complete Works of Thomas Manton, D.D.* (Londres: James Nisbet, 1870–1875), 12:104.
- ¹⁰ Ver Gert van den Brink, “Calvin, Witsius and the English Antinomians,” en *The Reception of Calvin in Reformed Orthodoxy*, ed. Andreas Beck and William den Boer (Leiden: Brill, 2010).
- ¹¹ J. Wayne Baker intenta acercar una cantidad de paralelos entre los antinominianos británicos del siglo diecisiete y Martín Lutero. Por ejemplo, el dice: “A veces los antinominianos fueron más allá de Lutero, es decir, con la doctrina de la justificación eterna y a veces su lenguaje era menos preciso que el de Lutero, pero en un alto grado eran fieles a la teología de la gracia de Lutero”. *Sola Fide, Sola Gratia: The Battle for Luther in Seventeenth-Century England*, *The Sixteenth Century Journal* 16, no. 1 (Spring, 1985): 133. El artículo de Baker tiene varios elementos problemáticos, pero su tesis básica justifica una investigación más profunda en lo que respecta al papel de la teología de Lutero y del luteranismo en general, en los debates entre los antinominianos y los ortodoxos reformados, tales como Rutherford y Burgess, en el siglo diecisiete”.
- ¹² Como, *Blown by the Spirit*, 185. Como añade: “En el tiempo, esta reclamación del legado de Lutero parece haberse convertido en algo casi axiomático dentro de los círculos antinominianos. Por ejemplo, Towne puso a Lutero en una categoría bastante alta de evangelistas que incluía a los santos Pablo y Esteban. Sin embargo, su uso de sus obras era ciertamente selectivo. Por ejemplo, Eaton demostró una fuerte parcialidad por los escritos más anti-legales de Lutero((...)) [Eaton] logró ignorar silenciosamente las fuertes denuncias verbales de Lutero contra Agricola y sus seguidores ‘antinominanos’”. *Blown by the Spirit*, 185–186.

- ¹³ Por ejemplo, una parte importante de la obra de Rutherford, *A Survey of the Spirituall Antichrist*, se enfoca en la lectura antinominiana incorrecta de la teología de Martín Lutero.
- ¹⁴ Sobre algunos de los principios básicos del antinomianismo británico en el siglo diecisiete, ver Barry H. Howson, *Erroneous and Schismatical Opinions: The Questions of Orthodoxy Regarding the Theology of Hanserd Knollys* (c. 1599–1691) (Leiden: Brill, 2001), 96–114.
- ¹⁵ Estoy agradecido por una conversación privada con David Como, que compartió sus pensamientos en cuanto a este asunto.
- ¹⁶ Ver Curt Daniel, “John Gill and Calvinistic Antinomianism,” en *The Life and Thought of John Gill (1697–1771): A Tercentennial Appreciation*, ed. Michael A. G. Haykin (Leiden: Brill, 1997), 174–175.
- ¹⁷ Para una evaluación de la posición de Crisp sobre esta pregunta ver Gert van den Brink, *Herman Witsius en het Antinomianisme* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008), 66–86.
- ¹⁸ Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted in the Perfection and Encouragements of the Saints, Notwithstanding Sins and Trials (...)* (Londres: M. S. for Henry Overton, 1646), 3:225.
- ¹⁹ Crisp, *Christ Alone Exalted*, 3:225.
- ²⁰ Crisp, *Christ Alone Exalted*, 3:225–226.
- ²¹ *John Flavel, Planelogia (...)* (Londres: R. Roberts, 1691), 261
- ²² Ver, por ejemplo, Thomas Bakewell, *The Antinomians’ Christ Confounded, and the Lord’s Christ Exalted* (Londres: for Thomas Bankes, 1644); Thomas Bedford, *An Examination of the Chief Points of Antinomianism* (Londres: John Field for Philemon Stephens, 1647); Thomas Edwards, *The First and Second Part of Gangraena (...)* 3rd ed. (Londres: T. R. and E. M. for Ralph Smith, 1646).
- ²³ Comentando sobre el estilo polémico de Rutherford contra el estilo antinominiano, William Lorimer señala: “Existen muchas verdades preciosas mal expresadas por algunos de los mismos divinos ortodoxos y en tal caso, podemos decir que no nos gusta la manera de expresión; aunque amamos sinceramente la verdad allí expresada. Encontramos que el piadoso y reverente Sr. Rutherford en un sermón de ayuno, cuando predicó delante de la Cámara de los Comunes en el año 1643 sobre Daniel 6:26 dijo que el antinominiano es el demonio blanco dorado, un espíritu del infierno

vestido del cielo y de las intenciones de la gracia libre”. *An Apology for the Ministers Who Subscribed Only unto the Stating of the Truths and Errours in Mr. William’s book* (...) (Londres: for John Lawrence, 1694), 12–13.

²⁴ Sobre el énfasis “precisionista” entre los primeros puritanos, ver Theodore Dwight Bozeman, *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004).

²⁵ Como, *Blown by the Spirit*, 195.

²⁶ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:63.

²⁷ Crisp, *Christ Alone Exalted*, 3:176.

²⁸ Crisp, *Christ Alone Exalted*, 3:176.

²⁹ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:63.

³⁰ Ver el capítulo 8, “Thomas Goodwin y Johannes Maccovius sobre la justificación desde la eternidad”, para un tratamiento más detallado del momento de la justificación.

³¹ Thomas Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 4:277.

³² Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:19.

³³ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:19. Sobre la perspectiva de Crisp, *Christ Alone Exalted*, 2:155–160.

³⁴ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:30.

³⁵ 1 Pedro 1:15–16; 2:11; Lucas 13:24; 14:26; 18:25; Mateo 13:46; 1 Corintios 9:24–25; Hebreos 12:4.

³⁶ Al abordar la necesidad de condiciones en el pacto de gracia, Thomas Blake sostiene lo siguiente: “Dios ha ordenado las buenas obras como el camino y el caminar cristiano. Son puestos sobre el hombre como lo es claro en el contexto, para salvación la cual Dios concede de gracia; y nosotros somos hechura de Dios creados en Cristo Jesús para estos fines (...) la fe y el arrepentimiento son nuestras condiciones y no las de Dios”. *Vindiciae Foederis; Or A Treatise of the Covenant of God Entered with Man-Kinde* (...) (Londres: Able Roper, 1658), 145. Francis Turretin aborda la controversia en algún detalle y afirma la necesidad de las buenas obras, pero es cuidadoso al disminuir cómo estas se relacionan a la justificación, la santificación y la glorificación: “Ratione prioris non se habent antecedentur, efficienter, et meritorie, sed consequenter, et declarative. Ratione Sanctificationis, se habent constitutive, quia eam constituunt et

promovent. Ratione Glorificationis vero antecedenter et ordinative, quia ad eam referuntur ut medium ad finem, Imo ut initium ad complementum, quia gratia est gloriae inchoatio, ut Gloria est gratiae consummatio.” *Institutio Theologicae Elencticae* (Edimburgo: Lowe, 1847), 17.3.14. Ver también, John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace* (...) (Londres, 1645), 136–37; Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, 484–485

³⁷ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:37–38.

³⁸ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:38.

³⁹ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:39.

⁴⁰ John Davenant, *A Treatise on Justification, or the Disputatio De Justitia Habituali Et Actuali*, trad. Josiah Allport (Londres, 1844), 1:288.

⁴¹ Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened* (...) (Edimburgo, 1655), 7.

⁴² John Saltmarsh, *Free Grace, or, The Flowings of Christs Blood Free to Sinners* (...) (Londres, 1646), 206–207.

⁴³ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:40.

⁴⁴ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:40.

⁴⁵ Saltmarsh, *Free Grace*, 148.

⁴⁶ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:122. Thomas Manton sugiere que el pacto de gracia es una ley: “Es una ley, pues tiene todos los requisitos de una ley, un precepto y una sanción. Ciertamente erran, los que nos dicen que el Evangelio no es una ley; pues si no fuera una ley, no hubiera un gobernador, un gobierno, un deber, pecado, juicio, castigo o recompensa”. *Sermons upon the Sixth and Eighth Chapters of Romans*, en *The Complete Works of Thomas Manton, D.D.* (Londres: James Nisbet, 1870–1875), 11:395.

⁴⁷ Ver también Confesión de Fe de Westminster 3.8 y 33.2, que habla de “obedecer al Evangelio”.

⁴⁸ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:8.

⁴⁹ Rutherford, *The Spirituall Antichrist*, 2:8.

⁵⁰ Owen, *Discourse on the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 3:605.

⁵¹ Owen, *Discourse on the Holy Spirit*, en *Works*, 3:609.

- ⁵² John Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 135.
- ⁵³ Coffey, *The Mind of Samuel Rutherford*, 135.
- ⁵⁴ Coffey, *The Mind of Samuel Rutherford*, 138.
- ⁵⁵ Anthony Burgess, *Vindiciae Legis: or, A Vindication of the Morall Law and the Covenants* (...) (Londres, 1647), 223.
- ⁵⁶ Burgess, *Vindiciae Legis*, 223.
- ⁵⁷ Burgess, *Vindiciae Legis*, 229.
- ⁵⁸ Burgess, *Vindiciae Legis*, 230.
- ⁵⁹ Burgess, *Vindiciae Legis*, 230.
- ⁶⁰ Burgess, *Vindiciae Legis*, 231.
- ⁶¹ Burgess, *Vindiciae Legis*, 233.
- ⁶² Burgess, *Vindiciae Legis*, 251.
- ⁶³ Burgess, *Vindiciae Legis*, 252.
- ⁶⁴ Existe todo un ejercito de problemas relacionados con la distinción Ley-Evangelio que requiere una discusión más profunda, como por ejemplo, la manera en la que están de acuerdo y en desacuerdo. Relacionado a su acuerdo, Francis Roberts: “Cuán dulcemente concuerdan la Ley y el Evangelio como uno. Ambos son comprendidos e incorporados en el pacto sinaítico. Ambos conducen al pecador fuera de sí mismo a Jesucristo para que pueda ser justificado por fe, no por obras. Juntos requieren fe en Jesucristo para justificación. Juntos ofrecen la vida eterna y felicidad al creer. Ambos dirigen a los creyentes a cómo caminar delante de Dios y el hombre después de la justificación, para la felicidad prometida. ¡Cuán admirable es este consenso y armonía! En este pacto sinaítico, la Ley no fue administrada sin el Evangelio, ni el Evangelio sin la Ley: estuvieron unidos invisiblemente e inseparablemente casados: convirtiéndose en un Evangelio legal y en una Ley evangélica; Un Evangelio lleno de obras y una Ley llena de creer”. *The Myserie and Marrow of the Bible: viz. God’s Covenants with Man* (...) (Londres, 1657), 778.
- ⁶⁵ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:329.
- ⁶⁶ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:337.
- ⁶⁷ Goodwin, *Glory of the Gospel*, in *Works*, 4:339.

⁶⁸ Thomas Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 6:405.

⁶⁹ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:343.

⁷⁰ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:345

⁷¹ Goodwin, *Glory of the Gospel*, en *Works*, 4:346. Ver también Thomas Manton, *Sermons upon Acts 2:37, 38*, en *The Works of Thomas Manton* (Londres: James Nisbet, 1870–1875), 21:284.

⁷² J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 167.

Capítulo 21

Cristología puritana

Si hubiera mundos infinitos hechos de criaturas que aman, no tendrían tanto amor en ellos como el que estaba en el corazón de ese hombre Jesucristo.

— THOMAS GOODWIN¹

Los teólogos puritanos produjeron destacados estudios en el área de la cristología, es decir, la persona y obra de Cristo. Estos hombres combinaron su aprendizaje con aplicaciones que movían el alma para traer a Cristo a la mente y al alma. John Arrowsmith (1602–1659), en su exposición formidable *Theanthropos* (“El Dios-Hombre”), demuestra sin lugar a duda que Jesús de Nazaret era

tanto Dios como hombre en una persona.² Desde un nivel más pastoral, *Looking unto Jesus* (Puestos los ojos en Jesús), la obra de Isaac Ambrose (1604-1664), presenta a Cristo al creyente tanto en Su persona y obra de una manera que subraya la naturaleza distintiva de la cristología reformada.³ Muchas otras obras pudieran nombrarse y es un gran misterio por qué se ha escrito tan poca literatura secundaria sobre la cristología puritana. Este capítulo, sin embargo, considerará las contribuciones únicas de dos teólogos puritanos eminentes, Thomas Goodwin (1600–1680) y John Owen (1616–1683).

La cristología puritana se distinguía incuestionablemente de otras tradiciones teológicas en lo que respecta a la obra de Cristo.⁴ Sin embargo, la mayoría de los eruditos asumen que los teólogos mencionados simplemente afirmaban la ortodoxia nicena y calcedonia en cuanto a Su persona y sin ningún otro distintivo. Sin embargo, un estudio más cercano demuestra que si bien la teología puritana afirmaba la enseñanza básica de Calcedonia, una cristología puritana distinta en relación a la persona de Cristo surgió en el siglo diecisiete, especialmente en los escritos de Goodwin y Owen.⁵ La fija división entre los reformados y los luteranos en cuanto a la cristología jugó un papel importante en su pensamiento,

al igual que la creciente influencia del socinianismo, pero ninguno de los autores fue simplemente polémico; en efecto, ambos, procuraron hacer una contribución positiva a la ortodoxia reformada. Una de esas contribuciones fue la apreciación de la verdadera humanidad de Jesucristo y el desarrollo de un modelo para una mejor comprensión de la relación entre las dos naturalezas en Su persona tanto en Su ministerio celestial como terrenal. En este capítulo, las contribuciones teológicas tanto de Owen como de Goodwin serán examinadas a la luz de una cristología reformada distintiva que considera la persona de Cristo en Sus dos estados de humillación y de exaltación y cómo el Espíritu Santo se relaciona con Él en cada estado. Un resumen breve de la situación polémica establecerá las bases para una apreciación de la genialidad de la cristología reformada.

El contexto histórico

Los conflictos cristológicos entre las escuelas de Alejandría y de Antioquía que llevaron al Concilio de Calcedonia (451) no fueron resueltos por completo por la promulgación de la Definición de Calcedonia. Incluso en la literatura secundaria, no existe ningún acuerdo sobre cuál de los lados salió victorioso.⁶ Dicho esto, muchos eruditos reconocen que el énfasis alejandrino en la unidad de la persona de Cristo con Su deidad (*logos-sarx*, “el Verbo divino en carne humana”) y el énfasis antioqueno en la distinción entre las dos naturalezas (*logos-anthropos*, “el Verbo divino y un ser humano”).⁷ Independientemente de cuál lado estaría más contento con los resultados del concilio, Richard Muller sostuvo que estas dos posiciones no están exentas del peligro: “la posición antioquena, tomada al extremo por Nestorio, amenaza la unidad de la persona de Cristo; la doctrina alejandrina, tomada al extremo por Eutiquio, amenaza la integridad de las naturalezas”.⁸ Quedan algunos problemas, especialmente en cuanto a los escritos de Cirilo, el padre de la cristología alejandrina. Oliver Crisp sostuvo que existen ciertas afirmaciones en Cirilo que parecieran “tener mucho más en común con la tradición antioquena (...) que con la alejandrina”.⁹ En

efecto, Cirilo a menudo hace declaraciones que parecen adecuarse más al modelo antioqueno.¹⁰ El análisis de Crisp, incluso si no satisface a todos los interpretes, resalta la complejidad de los asuntos.¹¹ Por lo menos, existen ambigüedades en la Definición de Calcedonia que produjo abundantes desacuerdos entre los eruditos y permitió a los teólogos de varias tradiciones afirmar sus propias lecturas de lo que enseñaba el Credo. Todos estuvieron de acuerdo en que ambas naturalezas existen en una persona. Sin embargo, el punto de desacuerdo principal del debate era la identidad de la persona. En otras palabras, ¿identificamos la persona con el Logos divino (la posición de Cirilo) o con el Cristo entero (la posición de Calvino)? Esa pregunta, que será respondida más adelante, es importante para realizar el desarrollo de una cristología reformada distinta.

La iglesia occidental siempre distinguió entre las dos naturalezas de Cristo, que es tanto consubstancial (*homoousios*, “la misma substancia”) con la humanidad como consubstancial con Dios. Sin embargo, los teólogos católicos romanos, luteranos y reformados entendieron esta consubstancialidad doble de manera diferente. La teología católica romana formula la unión hipostática de una manera que quiere decir que los atributos divinos llenaron la

naturaleza humana de Cristo por completo y de esta manera capacitaron a Cristo, en Su naturaleza humana, para poseer desde su nacimiento la visión beatífica de Dios. Como lo señaló Herman Bavinck, en este modelo, “incluso en la tierra Cristo ya había nacido como un peregrino y uno que entendió plenamente (*comprehensor ac viator*), no caminando por fe sino, por vista (...) todos los dones de los cuales era capaz la naturaleza de Cristo dados a Él, no gradualmente sino, de una vez, en Su encarnación”.¹² Los teólogos luteranos afirmaban esta idea, pero fueron más lejos enseñando no solo una “comunicación de gracias” (*communicatio gratiarum*), sino también “una comunicación de propiedades” (*communicatio idiomatum*) a la naturaleza humana.¹³ Una versión del modelo luterano sostiene que la comunicación de propiedades es “unidireccional, de la naturaleza divina a la naturaleza humana y no viceversa”.¹⁴ Sin embargo, entendemos que la versión luterana de la “comunicación de propiedades” —que es, sin duda, un problema complejo—. El hecho es que Bavinck no dice la verdad al argumentar que la tendencia tanto de la posición católicorromana como de la luterana es “elevar la naturaleza humana por encima de las limitaciones establecidas en ella y su disolución en meras

apariencias tanto del desarrollo humano de Jesús como del estado de Su humillación”.¹⁵

En respuesta, los teólogos reformados insistieron en una máxima importante, es decir, que “lo finito no puede contener lo infinito” (*finitum non capax infiniti*). La naturaleza humana tiene ciertas limitaciones; había lugar para el desarrollo en la naturaleza de Cristo (cf. Lc. 2:52). También pasó de un estado de humillación a un estado de exaltación.¹⁶ Pero incluso en Su estado de exaltación, la naturaleza humana glorificada seguía siendo distinta a Su naturaleza divina. Mantener la integridad de la naturaleza humana tanto durante el ministerio de Cristo en la tierra como luego en el cielo era esencial para la teología reformada ortodoxa.¹⁷ El enfoque principal de este capítulo será evaluar cómo la cristología reformada en la tradición puritana, con referencia particular a John Owen y Thomas Goodwin, entendió la humanidad de Cristo de una manera tal que constituye una contribución importante y distintiva al tema de la cristología.

Cristología reformada

La perspectiva de John Arrowsmith sobre la encarnación refleja la de sus contemporáneos puritanos. Afirma que el Logos asumió la naturaleza humana, tanto en cuerpo como en alma. Si Cristo no hubiera asumido la naturaleza humana, en cuerpo y alma, no hubiera podido salvar el cuerpo y el alma.¹⁸ Pero, el Hijo—y esto fue dicho más adelante con bastante contundencia por todos los ortodoxos reformados—no adoptó a una persona, pues si lo hubiera hecho, hubiera salvado solo a esa persona, asumiendo que tal encarnación personal fuera posible. Como lo señala Arrowsmith: “En nosotros, el cuerpo y el alma unidos, hacen una persona. Pero en Cristo, el alma y el cuerpo estaban de la misma forma unidos, no teniendo su subsistencia en sí mismos (como en nosotros) sino en la Divinidad”.¹⁹ La toma del Logos de una naturaleza humana ha sido clasificada en una unión hipostática, con el resultado de que la naturaleza subsiste en y depende de la naturaleza divina del Logos. Por lo tanto, se dice que la humanidad de Cristo es “anhipostática”, es decir, subsistiendo en (*en*) Su deidad.

Otro problema es si Cristo asumió una naturaleza humana en su perfección, como antes de la caída o si la asumió vestida de

debilidades, como después de la caída. Arrowsmith concluye que Cristo tomó una naturaleza humana “vestida de debilidades, como después de la caída; lo cual es implicado en la palabra *Carne*”.²⁰ Consciente del peligro potencial de afirmar que Cristo asumió una “carne debilitada”, Arrowsmith califica su posición señalando que Cristo no tomó todas las debilidades del hombre, distinguiendo entre “debilidades dolorosas” y “debilidades culpables y pecaminosas”, de las cuales Cristo no tomó la segunda y tomó solo una parte de la primera.²¹ Las “debilidades dolorosas” se categorizan en una doble consideración: las que son personales y propias de algunos hombres y mujeres, tales como diferentes enfermedades (es decir, gota o lepra) y las que son “naturales”, tales como el dolor, tristeza, pena, hambre y sed. De lo primero Cristo no tomó, pero ciertamente experimentó lo segundo.²² Al igual que sus contemporáneos, el objetivo de Arrowsmith es hacerles justicia a las dos naturalezas de Cristo, pero de una manera libre de la acusación de herejía cristológica.

Como se señaló anteriormente, los reformados sostuvieron vigorosamente una distinción entre las dos naturalezas de Cristo. Goodwin señala que las dos naturalezas “no podían transformarse en la otra, pues Dios es inmutable; y, por lo tanto, es imposible que

la naturaleza del hombre se convirtiera en la naturaleza de Dios, puesto que la esencia de la Divinidad es incomunicable”.²³ De esta manera, las perfecciones de la naturaleza humana de Cristo se vuelven infinitamente “carentes de los atributos que son esenciales para la Divinidad”.²⁴

Volviendo a la pregunta sobre la identidad de la persona, vale la pena señalar una cantidad de consideraciones. La posición de Cirilo, a pesar de las ambigüedades que mencionó Crisp, sostiene que la persona es el Verbo o Logos divino. De esta manera, para Cirilo, los actos del Logos como agente de todo lo hecho en la naturaleza humana, una posición que produce una multitud de problemas, incluyendo cómo la integridad de la naturaleza humana podía ser preservada. En otras palabras, ¿cómo podemos hablar de verdaderas experiencias humanas?²⁵ Además, se ha demostrado que atribuir sufrimientos al Logos y afirmar al mismo tiempo impasibilidad divina, es en el mejor de los casos, incoherente. Por consiguiente, partiendo de León I el Magno (c. 391–461), los teólogos reformados usaron la idea de “persona” para referirse a Cristo en Sus dos naturalezas y no solo el Logos (*simpliciter*).²⁶ La encarnación resultó en una “persona compleja”, una que refleja las dos naturalezas del Dios-hombre, Jesucristo.

Partiendo desde esta perspectiva de la persona de Cristo, los teólogos reformados hablaron de la “comunicación de propiedades” (*communicatio idiomatum*), lo cual también incluye la “comunicación de operaciones” (*communicatio operationum*), puesto que los términos considerados en conjunto reflejan a la persona haciendo la obra.²⁷ La Confesión de Fe de Westminster describe estos conceptos de la siguiente manera: “Cristo en la obra de mediación, actúa conforme a ambas naturalezas, haciendo por medio de cada naturaleza lo que es propio de ella; aunque por razón de la unidad de la persona, lo que es propio de una naturaleza, algunas veces se atribuye en la Escritura a la persona dominada por la otra naturaleza” (CFW 8.7).²⁸ En otras palabras, el Logos divino no actúa a través de la naturaleza humana como Su instrumento; más bien, el Dios-hombre actúa conforme a las dos naturalezas. El teólogo del pacto del siglo diecisiete Francis Roberts (1609–1675) explica este punto señalando que “Cristo hizo Su *opera authoritatis or magisterii*, Sus obras de autoridad desde Su Divinidad: pero Sus *opera ministerii*, Sus obras de ministerio, desde Su humanidad: pero así como Sus naturalezas están unidas en una persona: de la misma forma Sus actos y obras de Sus dos principios están unidos en una mediación”.²⁹ Este punto de doctrina fue una fuente de desacuerdo

entre los ortodoxos reformados y varios escritores católicos romanos, que sostenían que Cristo realizó todos Sus actos de mediación solo como hombre. Al limitar la mediación de Cristo a Su humanidad, los católicos romanos encontraron una base para la idea del sacerdocio sacerdotal. La implicación era que puesto que Cristo mediaba solo como ser humano, entonces otro ser humano también podía mediar, tanto antes como después de la encarnación.³⁰ Roberts resume los asuntos en juego entre los teólogos católicos romanos y reformados, particularmente el jesuita italiano, Cardenal Bellarmine (1542–1621): “Bellarmine habla de manera simple, distinguiendo así; el *principium quod*, el principio o comienzo que hizo las obras de mediación, no era solo Dios, ni solo el hombre, sino los dos juntos, a saber, el Dios-hombre; pero el *principium quo*, el principio o comienzo por el cual se hicieron estas obras por el mediador, fue en Su naturaleza humana, no Su naturaleza divina”.³¹ Al anclar las naturalezas de Cristo en la unidad de la persona, los teólogos reformados se rehusaron a hablar de la obra mediadora de Cristo simplemente como la obra de un humano.

Por lo tanto, con base en la unidad de la persona y la comunicación de propiedades y operaciones, se puede decir que la iglesia fue comprada por la sangre de Dios (Hch. 20:28), o, como

señala Goodwin: “Decimos que Dios y el Hombre murieron, aunque la Humanidad solo murió, se lo atribuye a todo, es llamada la *sangre de Dios* y decimos que el Dios-hombre resucitó, aunque solo Su cuerpo se levantó, se lo atribuye a todo, *Totus Christus* [Cristo como la persona entera], aunque no todo *Totum Christi* [el ser entero de Cristo]”.³² Turretin desarrolla el argumento de Goodwin de que el Cristo entero es Dios y hombre, pero no el todo de Cristo: “El todo en masculino (*totus*) denota una persona en concreto, pero el todo en neutro (*totum*) una naturaleza en lo abstracto. Por lo tanto, es correcto decir que todo Cristo es Dios u hombre porque esto marca a la persona, pero no el todo de Cristo porque esto marca cada naturaleza que está en Él”.³³ Esta enseñanza refleja el entendimiento reformado de la comunicación de operaciones y parte naturalmente de su insistencia en una persona compleja.

De la misma manera, la cristología reformada tiene su propio énfasis distintivo al ser comparado a la explicación luterana y la católica de la persona de Cristo. Pero en términos de la tradición interpretativa reformada más amplia, nada de lo que se describió anteriormente parece justificar la afirmación de que una cristología distinta emergió en la tradición puritana reformada. Todo lo que se ha sugerido hasta ahora es el principio de distinción entre las dos

naturalezas, que está basado en la máxima de que lo infinito no puede contener lo finito y la unidad de la persona basada en el modelo “anhipostático” (es decir, el Logos asumió una naturaleza humana impersonal).³⁴

Lo que pudiera sorprender acerca de la cristología de Owen, que lo distingue de muchos teólogos reformados en el siglo diecisiete, es su posición en cuanto a la relación de las dos naturalezas en la persona de Cristo.

La contribución de Owen a la cristología

Si sostenemos que la naturaleza divina de Cristo actúa a través de la naturaleza humana, capacitándolo para realizar milagros, por ejemplo, surge un problema serio en cuanto a la plétora de textos que hablan del papel del Espíritu Santo en la vida de Cristo. Este era el problema que la posición de Cirilo no podía solucionar. Al afirmar que el Logos era el único agente efectivo obrando en la naturaleza humana, la relación asimétrica de Cirilo entre las dos naturalezas hace superficial la obra del Espíritu Santo en la vida de Jesús. En efecto, el sociniano John Biddle, retoma esta tensión haciendo una serie de preguntas:

¿Qué necesidad había de que se le diera a Cristo el Espíritu Santo, para capacitarlo para hacer milagros; y que un ángel del cielo apareciera para fortalecerlo?; o, ¿por qué reconvino con Dios tan seriamente por abandonarlo, si Cristo era Él, por medio del cual fue hecha la primera creación, tenía una naturaleza divina y era Dios? (...) ¿Se hubiera dicho del que tenía la naturaleza divina, que hizo milagros porque Dios estaba con Él y más bien, no porque era Dios? ¿No sería inútil la naturaleza divina en Cristo a este punto?³⁵

Estás preguntas son meritorias y merecen una respuesta.³⁶ Ni los teólogos católicos romanos, ni los luteranos pueden explicar adecuadamente ningún rol del Espíritu en la vida de Cristo; en efecto, sus cristologías respectivas pudieran encontrar las preguntas de Biddle bastante difíciles de responder. Bavinck hace la fuerte aseveración de que “si bien la cristología luterana aún habla de dones, realmente no sabe qué hacer con ellos y ya no tienen espacio para la unción de Cristo con el Espíritu Santo”.³⁷ Esto es precisamente donde Owen hace su valiosa contribución al entender la persona y obra de Cristo. En efecto, la comprensión de Owen de la

obra del Espíritu en Cristo es el resultado consistente de la insistencia reformada en tanto la integridad o perfección de las dos naturalezas como en la unidad de la persona. Sostiene que “el único acto singular inmediato de la persona del Hijo en la naturaleza humana fue la toma de ella en subsistencia consigo mismo”.³⁸ De esta manera, el Espíritu Santo es el “operador inmediato de todos los actos divinos del Hijo, incluso en Su propia naturaleza humana. Cualquier cosa que el Hijo trajera, a través o sobre la naturaleza humana, lo hizo por el Espíritu Santo, que es Su Espíritu”.³⁹ Oliver Crisp admite que “pudiera argumentarse que es el Espíritu Santo el que capacita la naturaleza humana de Cristo para realizar milagros, en lugar de la naturaleza divina de Cristo”.⁴⁰ Sin embargo, es cuidadoso al señalar que “no es una perspectiva convencional de los medios por los cuales Cristo podía realizar milagros. Una perspectiva convencional afirmarí­a que Cristo podía realizar milagros en virtud de la acción de Su naturaleza divina en y a través de Su naturaleza humana en unión hipostática”.⁴¹ La implicación de la observación de Crisp es, desde luego, que la cristología de Owen no es convencional.

Perspectivas puritanas no convencionales de la cristología

Pero Owen no estaba solo. Otros puritanos argumentaron de manera similar. Por ejemplo, Goodwin plantea que el Espíritu santificó la naturaleza humana y lo constituyó el Cristo. El Espíritu era el “Autor inmediato” de las misericordias de Cristo, para estar seguros; “pues aunque el Hijo de Dios moró personalmente, en la Naturaleza humana y así puso esa naturaleza por encima del rango ordinario de Criaturas (...) todas Sus misericordias habituales, de las cuales incluso Su alma estaba llena, eran del Espíritu Santo”.⁴² Esta manera de entender la relación del Espíritu con la naturaleza humana preserva la humanidad de Jesucristo y responde a una cantidad de preguntas exegéticas.⁴³ En esta conexión, Stephen Holmes señaló que para Owen, la naturaleza humana de Cristo fue santificada por el Espíritu”; el mandamiento ‘sed santos como Yo soy santo’ (...) puede tener una nueva fuerza: el hombre judío Jesucristo puede ser imitado porque era ‘como nosotros en todo, pero sin pecado’ y de esta manera, esta cristología lleva directamente a una explicación robusta de la santificación, un tema de interés particular para los reformados y otra faceta de su disputa con los luteranos”.⁴⁴

Owen reconoció que los primeros teólogos cristianos imaginaban que la naturaleza divina de Cristo tomó el lugar de Su alma o que era responsable de operar inmediatamente en la

naturaleza humana. Sin embargo, Owen insiste que “al ser un hombre perfecto, su alma racional era en Él, el principio para todas Sus operaciones morales, así como los nuestros en nosotros”.⁴⁵ El punto de Owen de que la naturaleza humana de Cristo era “auto-actuada” (*autokineton*) nunca podría enfatizarse lo suficiente puesto que algunos pudieran entender la perspectiva reformada de la naturaleza humana anhipostática (impersonal) de Cristo como si esto quisiera decir que no tenía conciencia humana propia. Nada pudiera estar más lejos de la verdad. Turretin dice: “La personalidad no es un acto, sino el modo de algo”.⁴⁶ Por causa de la encarnación, la naturaleza humana se personalizó en la persona del Logos. Pero hacer la conciencia o personalidad de la naturaleza humana coextensiva con la del Dios-hombre es dejar de entender cómo los teólogos reformados entendían típicamente la palabra “persona”. Por consiguiente, a diferencia de la cristología luterana, la versión de Owen de *communicatio idiomatum* quiere decir que la humanidad de Cristo no se pierde en Su divinidad.

No se puede evitar pensar que los énfasis de Owen son muy necesarios en la iglesia de hoy donde muchos parecen ver a Cristo como una especie de “súper hombre”, al estilo del arrianismo, es decir, como alguien que no es verdaderamente divino ni

verdaderamente humano. Tal perspectiva de Cristo puede llevar a consecuencias desastrosas para la iglesia. Lo que queda de este capítulo intentará demostrar por qué la cristología reformada es la mejor cristología, particularmente porque es fiel a los datos exegéticos y proporciona la clase de consuelo pastoral que la buena teología debe producir. Existe mucho valor en entender la deidad plena de Cristo, pero también hay mucho valor en entender la humanidad plena y verdadera de Cristo. Bavinck sostuvo: “Su humanidad plena y verdadera es tan importante como Su deidad”.⁴⁷ De la misma manera, Berkouwer dice: “En efecto, *ecce homo*, en el lenguaje de la iglesia, es inseparable de la confesión de la verdadera deidad de Cristo. En la unidad de ambas está el secreto de las alabanzas gozosas de la iglesia”.⁴⁸

La compañía inseparable de Cristo

Aunque lo expresaron de diferentes maneras, los puritanos estaban profundamente conscientes de la importancia de la relación del Espíritu Santo con Cristo en conexión con Su ministerio tanto terrenal como celestial. Como dice Isaac Ambrose, en Cristo hay “una mezcla de todas las misericordias del Espíritu (...) recibió el Espíritu sin medida; en Él había tanto como podía haber en una criatura y más que en cualquier otra criatura”.⁴⁹ Estos comentarios proporcionan un punto de partida ideal para discutir la manera en la cual el Espíritu Santo se relaciona con Cristo.

En todos los demás eventos importantes en la vida de Cristo, el Espíritu Santo jugó un papel prominente. El Padre decretó que el Hijo asumiría la carne. El Hijo asumió la carne voluntariamente en obediencia a la voluntad del Padre, pero es el Espíritu Santo la “eficiencia divina inmediata” de la encarnación (Lc. 1:35; Mt. 1:18, 20).⁵⁰ Esto era un “comienzo” adecuado para Cristo puesto que Isaías habló del Mesías como aquel investido del Espíritu (Is. 42:1; 61:1). El Nuevo Testamento confirmó el testimonio de Isaías en diferentes lugares, por ejemplo, señalando que recibió el Espíritu Santo sin medida (Jn. 3:34). En el bautismo de Cristo, el Espíritu

descendió sobre Él (Mt 3:16) y en Lucas 4 el Espíritu jugó un papel importante en la tentación de Cristo (v. 1). En ese mismo capítulo, Cristo leyó de Isaías 61:1-2 (“El Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí”) y anunció que Él es el cumplimiento de esa profecía (Lucas 4:18). Además, la realización de milagros por parte de Cristo es atribuida al Espíritu Santo (Mt. 12:28; Hch. 10:38), pues, “en la atribución de Sus obras poderosas a Belcebú (...) hace saber a los judíos que con eso habían blasfemado al Espíritu Santo, del cual, en efecto, eran las obras” (Mt 12:31-32).⁵¹ Hebreos 9:14 dice que Cristo se ofreció a Sí mismo “a través del Espíritu eterno”. Como señala Sinclair Ferguson: “Puede haber un argumento sólido para entender el *pneuma* a través del cual Cristo se ofreció a Sí mismo como una referencia a el Espíritu divino”.⁵² La resurrección de Cristo es atribuida al Espíritu (Ro. 8:11) y por Su resurrección Cristo fue declarado “el Hijo De Dios con poder, según el Espíritu de santidad” (Ro. 1:4; ver también 1 Ti. 3:16; 1 Pe. 3:18). Puesto que el Espíritu era la compañía inseparable de Cristo durante Su ministerio terrenal, existe poca duda de que Cristo clamó (es decir, oró) a Su Padre por la ayuda habilitante del Espíritu, el cual impartiría un énfasis cristológico implícito en las palabras de Romanos 8:26-27.

Para hacer este punto más desafiante, la obediencia de Cristo en nuestro lugar tenía que ser obediencia real. No hizo trampa valiéndose de Su propia naturaleza divina mientras actuaba como el segundo Adán. Más bien, al recibir y depender del Espíritu, Cristo estaba dependiendo completamente de Su Padre (Jn. 6:38). La transición de *ouch harpagmon hegesato to einai isa eo* (Flp. 2:6)⁵³ mientras “no consideró Su igualdad con Dios como algo para explotar” o “algo de lo cual tomar ventaja” encaja perfectamente con este modelo. Como resultado, Cristo verdaderamente creció en sabiduría y estatura (Lc. 2:52).⁵⁴ Si Cristo parecía ignorante (por ejemplo, Mt. 24:36; Lc. 8:45), era porque lo era; si parecía que tenía conocimiento sobrenatural (Lc. 9:47); era porque el Padre revelaba tal conocimiento por el Espíritu.⁵⁵ Pero en un sentido real, Cristo aprendió sobre Su llamado mesiánico a través de la lectura de las Escrituras “mañana tras mañana” (Is. 50:4-5). Bien dice Ferguson que “la íntima familiaridad de Jesús con las Escrituras no vinieron *de caelo* (es decir, ‘del cielo’) durante el periodo de Su ministerio público; sin duda estaba basado en Su educación temprana, pero nutrida por largos años de meditación personal”.⁵⁶ Este entendimiento de la vida de Cristo sirve para elevar nuestra apreciación por lo que hizo como el segundo Adán.

Bavinck resume los asuntos teológicos básicos presentados hasta ahora en cuanto a la relación íntima entre el Espíritu y Cristo:

En este punto es importante señalar que la actividad del Espíritu Santo con respecto a la naturaleza humana de Cristo no se sostiene por sí misma de ninguna manera. Aunque comenzó con la concepción, no se detuvo allí. Continuó a través de Su vida entera, incluso al estado de Su exaltación. Hablando generalmente, la necesidad de esta actividad puede inferirse del hecho de que el Espíritu Santo es el autor de toda la vida de la criatura y específicamente de la vida ética-religiosa en los humanos. El verdadero humano que lleva la imagen de Dios es inconcebible aun por un momento sin la morada del Espíritu Santo (...) Si los seres humanos en general no pueden tener comunión con Dios excepto por medio del Espíritu Santo, entonces esto se aplica mucho más poderosamente a la naturaleza humana de Cristo.⁵⁷

El hecho de que Cristo haya recibido el Espíritu es una necesidad ontológica de Su verdadera humanidad; en efecto, Cristo

no hubiera sido Cristo, si no fuera por la unción del Espíritu Santo. Lejos de ser superfluo para Cristo, que según Su naturaleza divina es “Dios en Sí mismo” (*autotheos*), el Espíritu Santo debe ocupar un lugar central en cualquier discusión de cristología por causa de Su relación con la naturaleza humana de Cristo.⁵⁸

Independientemente de cómo se interprete, la evidencia exegética habla de la importancia de la relación orgánica entre el Espíritu Santo y el Dios-hombre durante Su ministerio en la tierra, comenzando en Su concepción y continuando a través de, no solo Su resurrección, sino también Su ministerio celestial. La cristología reformada surge precisamente en este punto como la explicación más satisfactoria de la persona y la obra de Cristo. Si John Owen fue el puritano que explicó más cuidadosamente la relación del Espíritu con Cristo, no hay duda de que Thomas Goodwin fue el puritano que mejor explicó el ministerio de Cristo en el cielo hacia los pecadores en la tierra. Como sostuvo J.I. Packer: “John Owen miró dentro de la mente de Pablo tan claramente como Goodwin—a veces, en algunos detalles, más claramente—pero ni siquiera Owen miró con tanta profundidad el corazón de Pablo”.⁵⁹ Packer dice una gran verdad aquí, pero, para ser más específicos, el genio de la cristología de Goodwin no es solo que miró dentro del corazón de

Pablo sino, que podía mirar tan penetrantemente dentro de la actitud del corazón de Cristo en el cielo hacia los pecadores en la tierra.⁶⁰ La obra de Goodwin sobre este tema pudiera ser la obra práctica más excelente sobre cristología en la tradición puritana y por lo tanto justifica atención si se quiere entender por qué la mejor teología es la más útil. Exploraremos este tema plenamente en el capítulo 25.

Conclusión

El argumento precedente sobre Cristo y el Espíritu inevitablemente plantea preguntas acerca de la distinción hecha a menudo entre la persona y obra de Cristo. A través de los siglos, muchos teólogos han sostenido que lo importante acerca de Cristo no es lo que Él es, sino lo que Él hizo.⁶¹ Sin embargo, G.G. Berkouwer señaló que en las Escrituras “encontramos continuamente la unidad irrefragable de la persona y obra de Cristo (...) No saber quién es Él significa: no entender cual es Su obra; y no ver Su obra desde la perspectiva correcta es no entender Su persona”.⁶² La unidad orgánica de la persona y la obra de Cristo es innegable, particularmente en luz del argumento que relaciona el ministerio terrenal y celestial de Cristo con la obra del Espíritu. Hemos visto la obediencia de Cristo (es decir, Su obra) era la obediencia de un verdadero ser humano, pero, más que eso, fue la obediencia de un ser humano que resistió al diablo, hizo milagros y se ofreció a Sí mismo como sacrificio, todo en el poder del Espíritu Santo, que, como sostuvo Owen, fue el operador inmediato de todos los actos del Dios-hombre. Adicionalmente, la unidad orgánica de la persona y la obra de Cristo se vuelve aparente cuando consideramos que la persona da valor a

la obra. Para ponerlo de otro modo, lo que hace meritorias la vida, muerte y resurrección de Cristo en favor de los pecadores es el hecho de que el Dios hombre realiza la obra.

En su fascinante estudio sobre Cirilo, John A. McGuckin señaló que la premisa de este padre de la iglesia fue que “en la cristología las implicaciones son cruciales para el argumento”.⁶³ En efecto. El argumento de este capítulo señala a un principio característico importante de lo mejor de los teólogos ortodoxos reformados, es decir, que la doctrina cristiana debe relacionarse a la vida cristiana. Las doctrinas no son ideas filosóficas abstractas para ser debatidas entre el clero como pasatiempo; más bien, las doctrinas, si son entendidas correctamente, proporcionan un camino para la piedad cristiana que resulta de un entendimiento correcto de la revelación de Dios. La cristología desarrollada por Owen, Goodwin y sus contemporáneos y apropiada por los demás teólogos reformados en los próximos siglos, sigue siendo la mejor cristología porque la cristología reformada no solo proporciona la exégesis más coherente de las Escrituras, sino también permite el mejor consuelo pastoral para el pueblo de Dios. La cristología reformada permite crecimiento real y avance en la naturaleza humana y, además, proporciona un contexto cristológico importante para discutir la obra

del Espíritu Santo. Este capítulo muestra que nuestra cristología debería informar nuestra pneumatología y vice versa. Negar este concepto realmente es negar aspectos cruciales de la persona y la obra de Jesucristo. Para ese fin, las percepciones teológicas de John Owen y Thomas Goodwin, entre otros, deben ser bienvenidas como percepciones profundas en nuestro entendimiento de quien es el “Señalado entre diez mil” (Cant. 5:10).

¹ Thomas Goodwin, *Exposition of Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 2:162.

² John Arrowsmith, *Theanthropos, or, God-Man Being an Exposition upon the First Eighteen Verses of the First Chapter of the Gospel according to St John* (Londres, 1660).

³ Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus; A View of the Everlasting Gospel* (Londres, 1674). Otra mina de oro de cristología abundante puede encontrarse en la obra de William Gouge, *A Learned and Very Useful Commentary upon the Whole Epistle to the Hebrews (...)* (Londres, 1655).

⁴ Por ejemplo, los teólogos reformados y arminianos han estado en desacuerdo históricamente en cuanto a la doctrina de la justificación por fe. El comentarista bíblico arminiano, Adam Clarke, dice: “Decir que la justicia personal de Cristo es imputada a cada verdadero creyente no es bíblico: Decir que ha cumplido toda justicia por nosotros, en nuestro lugar, si por esto se refiere a su cumplimiento de todo deber moral, no es verdadero ni bíblico. En ninguna parte del libro de Dios se encuentra que la justicia de Cristo es imputada a nosotros para nuestra justificación”. *Christian Theology* (Londres: Thomas & Son, 1835), 156. Ver también la excelente obra de Aza Goudriaan: “Justification by Faith and the Early Arminian Controversy,” en *Scholasticism Reformed: Essays in Honour of Willem J. van Asselt*, ed. Maarten Wisse, Marcel Sarot y Willemien Otten (Leiden: Brill, 2010), 155–178.

- ⁵ Estamos agradecidos por la obra de Alan Spence, que ha discutido este asunto en algún detalle en su obra *Incarnation and Inspiration: John Owen and the Coherence of Christology* (Londres: T&T Clark, 2007). Stephen Holmes también hizo una discusión similar en lo que respecta a la singularidad de la cristología de Owen. Ver “Reformed Varieties of the Communicatio Idiomatum,” en *The Person of Christ*, ed. Stephen Holmes y Murray Rae (Londres: T & T Clark, 2005), 70–86.
- ⁶ Entre los estudios que argumentan por una victoria de Cyrilline, ver H. Diepen, *Les trois chapitres au Concile de Chalcedoine* (Oosterhout: Éditions de Saint-Michel, 1953); y John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington: Corpus Books, 1969). Por el contrario, Robert Jenson ha argumentado que Calcedonia se inclina en una dirección antioquena en *Systematic Theology: The Triune God* (New York: Oxford University Press, 1997). vol. 1, chap. 8. Antes Jenson, Jaroslav Pelikan también argumentó a favor de la victoria antioquena: “Incluso puede ser estadísticamente preciso decir que ‘la mayoría de las citas vienen de las cartas de San Cirilo’, las contribuciones de Tome de Leo fueron las decisivas”. *The Emergence of the Catholic Tradition* (100–600) (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 264. Por mi parte, pienso que Calcedonia favorece ligeramente la posición de Cirilo.
- ⁷ David Wells sugiere que en lugar de poner a Alejandría contra Antioquia, “Es mejor (...) hablar de estas escuelas en cuanto a su cristología típica—‘Verbo-carne’ y ‘Verbo-hombre’—en vez de las ciudades en las cuales llegaron a ser prominentes por primera vez”. *The Person of Christ: A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation* (Westchester, Ill: Crossway, 1984), 100.
- ⁸ Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (1985; Grand Rapids: Baker, 2006), 72–73. John A. McGuckin proporciona una explicación más empática de Nestorio en su fascinante obra *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 2004). McGuckin claramente favorece a Ciryil en el debate entre los dos primeros padres de la iglesia, pero aclara muchas malas interpretaciones sobre la posición de Nestorio. Ver también, el breve tratamiento de McGuckin en *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 237–238.
- ⁹ Oliver Crisp, *Divinity and Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 39–40.

¹⁰ Ver Crisp, *Divinity and Humanity*, 39

¹¹ John A. McGuckin puede ser un ejemplo de un erudito que disiente del Análisis de Crisp. McGuckin proporciona una corrección a una cantidad de lo que él cree son malas interpretaciones de la cristología de Ciryl. Vale la pena citar parte de su sección en el tema: “Por lo tanto, la naturaleza humana no es entendida como un actuar dinámico e independiente (...) sino como una forma de acción de un poder omnipotente e independiente—el del Logos—solo al Logos puede atribuirse la autoría y la responsabilidad de todas Sus acciones. Este último principio es la insignia del argumento entero de Ciryl (...) Ciryl recuerda constantemente a sus lectores que en la cristología no se debe hablar del Logos como ‘gymnos’ (es decir, desnudo, en Sus características divinas), sino como ‘sesarkomene’ (encarnado). El sujeto es el mismo, el Logos divino, pero ese sujeto ahora expresa las características de Su dignidad y de Su condición divinamente poderosa en y a través del medio de una condición pasible y frágil”. *Saint Ciryl of Alexandria*, 186.

¹² Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2006), 3:256.

¹³ Louis Berkhof señala que Lutero y otros teólogos luteranos también hablaron de atributos desde lo humano a lo divino; sin embargo, esta perspectiva fue de corta duración y el énfasis estuvo bastante en la comunicación de lo divino a lo humano. *Systematic Theology* (Edimburgo : Banner of Truth, 2003), 324.

¹⁴ Crisp, *Divinity and Humanity*, 14. Para una crítica de las variaciones luteranas de la comunicación de atributos, ver la discusión de Crisp en las páginas 13-15. Ver también Michael Horton, *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2005), 162–165.

¹⁵ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:257.

¹⁶ El argumento en este capítulo procede de la suposición de que la naturaleza de Cristo es un particular concreto—o lo que podría denominarse como una perspectiva “hilemórfica” de la relación entre el cuerpo y el alma—. Así es como los ortodoxos reformados han visto la naturaleza humana de Cristo.

¹⁷ Ver el Catecismo de Heidelberg, P. 47-48, con su clara referencia al *extra Calvinisticum*, la aseveración reformada de que la “Divinidad” o deidad de Cristo está “más allá (*extra*) de los límites de la naturaleza humana que asumió”.

¹⁸ Arrowsmith, *Theanthropos*, 207.

¹⁹ Arrowsmith, *Theanthropos*, 207.

²⁰ Arrowsmith, *Theanthropos*, 208.

²¹ Arrowsmith, *Theanthropos*, 209.

²² Arrowsmith, *Theanthropos*, 209. Más adelante Arrowsmith clarifica más su posición diciendo que en efecto, Cristo tomó las debilidades pecaminosas del hombre por medio de la imputación, pues en Su naturaleza divina estaba protegido de cualquier pecado inherente. *Theanthropos*, 217.

²³ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 3:51. Ver también Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 13.8.9.

²⁴ Thomas Goodwin, *Of the Knowledge of God the Father*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 2:104.

²⁵ McGuckin reconoce que Círyl ha atraído a una cantidad de críticos solo en este punto, pero al escribir como teólogo ortodoxo oriental, insiste que tal crítica “presume... que la ‘humanidad’ debe definirse con base en nuestra experiencia común de la raza humana—un modelo reduccionista y estático al que se llega a través de bajar por una nivelación descendente—. El punto de Círyl fue que Cristo era completamente humano porque ofreció la posibilidad de trascendencia humana”. *Saint Cyril of Alexandria*, 225.

²⁶ G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, trad. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 286; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2006), 2.14.1, 5.

²⁷ Muchos teólogos reformados han hablado del concepto de la “comunicación de operaciones” bajo el encabezado de *communicatio idiomatum* sin realmente distinguir entre ambos. Berkouwer dice que la “comunión de acciones no es algo adicional a la comunión de naturaleza, sino parte de ella: Esta comunión, lejos de ser estática, es permanentemente realidad dinámica en la vida y la obra de Cristo”. *The Person of Christ*, 293.

²⁸ Calvino describe *communicatio idiomatum* de la siguiente manera: “[Las Escrituras] a veces atribuyen a [Cristo] a lo que debe llamarse únicamente Su humanidad, a veces lo que pertenece únicamente a Su divinidad; y a veces lo que abraza ambas naturalezas, pero no encaja en ninguna por separado. Con seriedad expresan la unión de las dos naturalezas que están en Cristo y a veces las intercambian. Esta forma de

hablar es llamada por los escritores antiguos ‘la comunicación de propiedades’”. *Institutes*, 2.14.1. Ver también Arrowsmith, *Theanthropos*, 221.

²⁹ Francis Roberts, *Mysterium & Medulla Bibliorum: The Mysterie and Marrow of the Bible* (...) (Londres, 1657), 1594.

³⁰ Refiriéndose a la posición de Owen, Carl Trueman dice: “La unión de las naturalezas en la encarnación es lo que califica a Cristo como capaz de actuar como mediador”. *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 110.

³¹ Roberts, *Mysterium & Medulla Bibliorum*, 1594.

³² Thomas Goodwin, *Ephesians*, parte 1, en *Works*, 1:415.

³³ Turretin, *Institutes*, 13.7.17. La distinción *totus/totum* en la teología tiene que ver con la distinción entre la persona entera y la cosa entera. Como señala Richard Muller: “El *Totus Christus*, es decir, la persona entera de Cristo, es omnipresente, siempre y cuando la persona divina es, por virtud de Su divinidad, omnipresente; per el *totum Christi*, todo de Cristo, es decir, ambas naturalezas, no pueden ser omnipresentes, puesto que la naturaleza humana debe estar en un lugar”. *Dictionary of Terms*, 305.

³⁴ Berkhof advierte contra hablar de la naturaleza humana de Cristo como impersonal: “Esto es solo verdad en el sentido de que esta naturaleza no tiene una subsistencia independiente propia. Sin embargo, estrictamente hablando la naturaleza humana de Cristo no era impersonal ni un momento. El Logos asumió esa naturaleza en una subsistencia personal consigo mismo. La naturaleza humana tiene su existencia personal en la persona del Logos. Es in-personal, en vez de impersonal”. *Systematic Theology*, 322.

³⁵ Citado en Spence, *Incarnation and Inspiration*, 16. Incidentalmente, McGuckin demuestra que Círyl explicó la vida de oración de Cristo “como un ejercicio económico realizado mayormente para nuestra instrucción y edificación”. *Saint Cyril of Alexandria*, 133. Contrario a esta posición, los teólogos reformados creyeron que Cristo, como verdadero hombre, necesitaba orar, lo cual naturalmente quiere decir, que Él no solo oraba para instrucción.

³⁶ Owen parece estar completamente consciente de esta crítica, pero sostiene que “con la clara y evidente analogía de la fe” puede fácilmente vencer la dificultada que presionaban los socinianos. *Pneumatologia*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 3:160.

- ³⁷ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:309.
- ³⁸ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:160.
- ³⁹ Owen, *Pneumatologia*, 3:162. Ver también Donald Macleod, *The Person of Christ* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 195.
- ⁴⁰ Crisp, *Divinity and Humanity*, 25.
- ⁴¹ Crisp, *Divinity and Humanity*, 25. Por ejemplo, Calvino refleja la cristología “convencional”: “¡Cuán simple y claramente es su deidad mostrada en milagros! Incluso si confieso que tanto los profetas y apóstoles realizaron milagros iguales o similares a los Suyos, aún así en este aspecto está la más grande de las diferencias: distribuyeron los dones de Dios por Su ministerio, pero Él demostró Su propio poder”. *Institutes*, 1.13.13.
- ⁴² Thomas Goodwin, *Of the Holy Ghost*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), 5:43.
- ⁴³ Michael Horton también hace la conexión entre la humanidad de Cristo y el Espíritu Santo: “Este énfasis en la humildad salvífica de Cristo también abre un espacio más amplio para la pneumatología, señalando al Espíritu en lugar de solo Su naturaleza divina como el enfoque en la ‘dependencia’ de Jesús”. *Lord and Servant*, 176.
- ⁴⁴ Holmes, “Reformed Varieties of the *Communicatio Idiomatum*”, 81–82.
- ⁴⁵ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:169.
- ⁴⁶ Turretin, *Institutes*, 13.8.9.
- ⁴⁷ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:298.
- ⁴⁸ Berkouwer, *The Person of Christ*, 234.
- ⁴⁹ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 201. Ver también, *Commentary on Hebrews*, 83.
- ⁵⁰ Ver Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:163.
- ⁵¹ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:174.
- ⁵² Sinclair Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), 53. El capítulo en la obra de Ferguson representa un tratamiento moderno de la posición básica de Owen. Ver también George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Londres: Banner of Truth, 1958), 139.
- ⁵³ RV60: “no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse”.

- ⁵⁴ Susan Wessel comentó que Lucas 2:52 “presentó a Círyl un reto, pues claramente decía que Jesús crecía en sabiduría y en estatura y en gracia (...) Círyl solo podía decir que el crecimiento de Cristo solo era aparente”. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 133. McGuckin toma un enfoque muy diferente al entender a Círyl en este punto. Ver *Saint Cyril of Alexandria*, 216–218.
- ⁵⁵ Ver Turretin, *Institutes*, 13.13.2–5.
- ⁵⁶ Ferguson, *The Holy Spirit*, 44.
- ⁵⁷ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:292.
- ⁵⁸ Yo llamaría este aspecto particular de la cristología como “christo-neumatología”, lo cual es un término que escuché por primera vez de mi amigo James F. Wright.
- ⁵⁹ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 179.
- ⁶⁰ Ver Thomas Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (Londres, 1681–1704), vol. 4.
- ⁶¹ Ver la excelente discusión de Berkouwer sobre esto en *The Person of Christ*, 101–110.
- ⁶² Berkouwer, *The Person of Christ*, 105.
- ⁶³ McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria*, 129.

Capítulo 22

Los puritanos sobre los oficios y estados de Cristo

P. ¿En qué condición ejerce Jesucristo estos oficios [es decir, profeta, sacerdote y rey]?

R: Lo hizo en un estado bajo de humillación en la tierra, pero ahora en un estado glorioso de exaltación en el Cielo.

—JOHN OWEN¹

Un resumen conciso de las enseñanzas de los puritanos sobre los estados y oficios de Cristo puede encontrarse en el Catecismo Menor de Westminster. La pregunta 23 dice: “¿Qué oficios ejecuta

Cristo como Redentor nuestro?” La respuesta es: “Cristo, como Redentor nuestro, ejecuta los oficios de Profeta, de Sacerdote y de Rey, tanto en Su estado de humillación como en el de exaltación”. Esta respuesta en particular parece ser relativamente simple, pero la teología involucrada en ella es profunda. El Catecismo Menor continúa describiendo la obra de Cristo como profeta, sacerdote y rey (P. 24-26) antes de definir los estados de la vida y la obra de Cristo como el Mediador encarnado (P. 27-28), es decir, Su humillación desde el vientre de Su madre hasta Su sepultura en la tumba y Su exaltación, comenzando con Su resurrección, ascensión, entronización a la diestra de Dios y continuando hasta que venga otra vez a jugar el mundo.

Este capítulo intentará dar un breve vistazo a los oficios y estados de Cristo en el pensamiento puritano. Como será demostrado, la persona y obra de Cristo están casadas como componentes esenciales de la cristología puritana. En efecto, esta forma de ver la cristología puritana muestra que existe una conexión orgánica entre la persona y la obra de Cristo; no puedes tener una cosa sin la otra. Lo que le sigue, será un breve tratado de la persona de Cristo desde una perspectiva reformada, lo que fue aceptado en líneas generales, formulado confesionalmente y elaborado por los

puritanos, al igual que un vistazo introductorio a los oficios de Cristo y Sus estados de humillación y exaltación.

La persona de Cristo

El Concilio de Nicea (325) y Constantinopla (381) afirmaron que Cristo es “Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho” Este mismo señor Jesucristo “que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, Y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre”.² El Concilio de Calcedonia (451) afirmó además, que Cristo es una persona con dos naturalezas: “Uno y el mismo, Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, para ser reconocido en dos naturalezas, inconfundibles, incambiables, indivisibles, inseparables; por ningún medio la distinción de naturalezas desaparece por la unión, más bien es preservada la propiedad [*idomata*] de cada naturaleza y concurrentes en una Persona y una Sustancia, no partida ni dividida en dos personas, sino uno y el mismo Hijo, y Unigénito, Dios, la Palabra, el Señor Jesucristo”. La definición de Calcedonia proporciona una comprensión básica de lo que los cristianos deben afirmar en lo que respecta a la persona de Jesucristo.

Los eruditos siguen debatiendo si la definición es más “antioquena” o más “alejandrina”. Los teólogos e historiadores de la iglesia han sostenido típicamente que la llamada escuela antioquena enfatizaba la distinción entre las dos naturalezas, mientras que los alejandrinos ponían bastante peso en la unidad de la persona (es decir, la Palabra divina o Logos). Típicamente, los eruditos han sostenido que el énfasis antioqueno puede llevar al error del nestorianismo (que sostiene que al Cristo tener dos naturalezas distintas, existía como dos personas distintas), mientras que el énfasis alejandrino puede llevar al error del eutiquianismo (que niega la consubstancialidad de Cristo con nosotros como hombre, para afirmar Su consubstancialidad con Dios).

Este análisis pudiera ser un poco simplista, puesto que, particularmente, muy pocos han dedicado el tiempo para entender los diferentes matices de Nestorio.³ En efecto, puesto que vivió sus últimos años en exilio, Nestorio creyó que el Concilio de Calcedonia lo había vindicado. Como ha demostrado hábilmente Anthony McGuckin, muchos entendieron que Nestorio estaba sosteniendo “dos sujetos personales en Cristo, un hombre y un dios y por lo tanto, lo denunciaron como si estuviera reviviendo la antigua herejía de Pablo de Samósata (un hombre Jesús que había sido ‘poseído’

por la divinidad)".⁴ Pero, como señala McGuckin—y McGuckin claramente está a favor de la cristología de Cirilo—Nestorio no quiso decir eso, “pero fue como se oyó por parte de una gran sección y se convirtió, después de todo, en el significado popular (sino es poco acertado) de la herejía de nestorianismo: la doctrina de que un hombre, Jesús, moró simultáneamente junto con la Palabra divina en la persona de Cristo”.⁵

La acusación de “nestorianismo”, sea lo que sea que eso signifique, está dirigida a los que insisten en una distinción radical entre las dos naturalezas. De esta manera, los reformados tuvieron que lidiar con asaltos frecuentes en contra de su cristología “nestoriana” y los luteranos tuvieron que lidiar con acusaciones de eutiquianismo. Cuando nos volvemos a los puritanos, especialmente a los escritos de John Owen (1616–1683), hay una sensación “nestoriana” en su perspectiva sobre la persona de Cristo. Ahora, claramente Owen no sostuvo el error comúnmente asociado con Nestorio. Pero Owen y sus contemporáneos puritanos eran ávidos al enfatizar la distinción de las dos naturalezas en Cristo, lo cual quería decir que Cristo tenía dos voluntades, no una. De la misma manera, en conexión con las dos voluntades, Owen planteó dos tipos de conocimiento. El Hijo eterno es omnisciente, pero el Cristo

encarnado, al menos en Su naturaleza humana, no lo es. La famosa máxima “lo finito no puede contener lo infinito” (*finitum non capax infiniti*) era un principio fundamental en la ortodoxia reformada y fue designado, entre otras cosas, para proteger la integridad de las dos naturalezas de Cristo. De esta manera, el Hijo eterno, que es *autotheos* (“Dios de Sí mismo”), es omnisciente, pero en Su naturaleza humana, ignoraba ciertos hechos. La unión hipostática no quiere decir que el Hijo tiene un solo centro psicológico. Para aquellos que hacen sinónimos de lo personal y lo psicológico, la cristología de Owen no sería bien entendida y pudiera no ser bien recibida. Sin embargo, lo que significa la unión hipostática, es que mientras que existen dos naturalezas hay solo una persona (*hypostasis*).

Este concepto tiene implicaciones profundas en cómo entendemos la cristología puritana, particularmente la insistencia dogmática de que la transición de Cristo desde Su estado de humillación al estado de exaltación no era aparente, sino real. Por ejemplo, no solo el cuerpo de Cristo sino, también Su conocimiento y poder, eran cualitativa y cuantitativamente diferentes después de la resurrección que antes—eso es, hablando solo en términos de Su naturaleza humana—. Eso es lo que destaca a la cristología

reformada y puritana de otras tradiciones, tales como la del catolicismo romano y el luteranismo.

Los escritos puritanos sobre cristología contienen referencias constantes, casi siempre negativas, al concepto luterano de la *communicatio idiomatum* (la comunicación de propiedades).⁶ En pocas palabras, la comprensión luterana de la relación de las dos naturalezas en Cristo era una comunicación de atributos divinos unidireccional (de lo divino a lo humano) a la naturaleza humana. Esto tenía implicaciones obvias para su doctrina de la Cena del Señor, que sostenía que el cuerpo de Cristo estaba presente “en, con y bajo el pan” por causa de la “ubicuidad” de la naturaleza humana (es decir, la perspectiva de que la naturaleza de Cristo, al estar unida con Su naturaleza divina, ahora era omnipresente). En primer lugar, los teólogos puritanos señalaron que según la perspectiva luterana no había una distinción correcta de los atributos de Dios. Si un atributo es comunicado a la naturaleza humana, entonces todos lo son. Dios es un ser simple, no compuesto o complejo (hecho de partes). La distinción en los atributos que Stephen Charnock (1628–1680) presenta en *The Existence and Attributes of God* (La existencia y los atributos de Dios), es una acomodación a la debilidad humana y no un reflejo de distinciones

reales en Dios. La sabiduría de Dios es Su poder, Su conocimiento, Su infinidad, etc.—o mejor aún, Dios es todas estas cosas al mismo tiempo—. Comunicar la ubicuidad a la naturaleza humana de Cristo necesariamente incluiría la comunicación de la infinidad y la eternidad, lo cual hubiera tenido consecuencias desastrosas para la verdadera humanidad de Cristo y la realidad de Su encarnación. En segundo lugar, la versión luterana de la *communicatio* quiere decir que la transición de Cristo del sufrimiento a la gloria es solo aparente o percibido, no real. Cristo no creció existencialmente en sabiduría y en conocimiento, como lo sugiere Lucas 2:52; eso era solo como lo percibían los que lo observaban.⁷

Los teólogos católicos romanos no sostuvieron la misma posición de los luteranos, pero el resultado de su cristología llevaba a lo mismo. En lugar de una comunicación de los atributos, teólogos católicos romanos tales como Robert Bellarmine (1542-1621) afirmaron “una comunicación de dones” a la naturaleza humana de tal manera que Cristo recibió al momento de Su encarnación la suma de todo el conocimiento espiritual conocido como “la visión beatífica”, lo cual significa que Su vida no fue vivida por fe (o en esperanza), sino por vista. Era considerado tanto como peregrino en el camino, como bendito que ya tenía o poseía el objeto de Su

misión. Todos los dones que la naturaleza humana podía tener fueron inmediatamente dados a Él en el momento de Su encarnación. De esta manera, no hubo un desarrollo real desde Su infancia hasta Su edad adulta o desde Su vida terrenal hasta Su vida celestial. El movimiento de Cristo desde el estado de Su humillación hasta el estado de exaltación no tuvo exactamente la misma importancia para los teólogos católicos romanos que para los reformados en la era de la Reforma y la pos-Reforma.

La perspectiva reformada de la persona de Cristo es esencial para entender Su oficio triple ejercido en Sus estados de humillación y exaltación. Puesto que los reformados insistían en la integridad absoluta de cada una de las naturalezas en la persona del Dios-hombre, que media según ambas naturalezas, “haciendo por medio de cada naturaleza lo que es propio de ella” (Confesión de Fe de Westminster, 8.7), hay lugar para un desarrollo real en la naturaleza humana de Cristo. Cristo es profeta, sacerdote y rey de las iglesias, y los dones otorgados a Su naturaleza humana se incrementan en diferentes etapas de Su vida (por ejemplo, en Su bautismo, resurrección, entronización, etc.).

Cristo como profeta

El Catecismo Menor explica que Cristo ejecuta el oficio de profeta “revelándonos por Su Palabra y Espíritu, la voluntad de Dios para nuestra salvación” (P. 24). Manteniendo en la mente la perspectiva reformada de la persona de Cristo, el oficio de Cristo de profeta no cesa en Su muerte, sino que en efecto continua “para siempre”. El catecismo parece limitar el oficio profético de Cristo a asuntos relacionados con la salvación de los elegidos, pero muchos puritanos sostuvieron que el medio inmediato por el cual Dios comunica la revelación a Sus santos en el cielo es a través del Dios-hombre glorificado, Jesucristo. Pudiéramos pensar del oficio profético de Cristo principalmente en lo que respecta a Su ministerio en la tierra por tres años aproximadamente, pero esto representa solo una pequeña fracción del contenido del papel de Cristo como profeta, considerando que Él continúa mostrando a Su novia la revelación de Dios por toda la eternidad. Así que mientras Su oficio mediador de profeta termina en la consumación en un sentido, existe otro sentido en el cual Su función como revelador de la voluntad y mente de Dios continuará en el cielo.

Cristo, en Su oficio de profeta, imparte y capacita todo verdadero conocimiento de Dios. Es decir, como señaló John Flavel (1628-1691), Cristo es la “fuente y origen de toda luz que nos guía a

salvación (2 Co. 4:6)".⁸ Trabajando con la distinción entre la revelación natural y sobrenatural, Flavel añade que "el conocimiento común puede obtenerse de manera natural", pero el conocimiento salvador no. Con tal afirmación, surgieron una cantidad de preguntas teológicas importantes. No pueden ser mejor respondidas que por John Owen en su comentario del libro que nos da la cristología más abundante en la Biblia, la epístola a los Hebreos.

Owen hace una distinción importante en cuanto a la revelación de Cristo dada a la iglesia. En el Antiguo Testamento, el Hijo reveló la voluntad de Dios a los profetas en Su persona divina, a veces mediado a través de los ángeles, "pero ahora, en la revelación del evangelio, tomando Su propia humanidad (...) la enseñó Él mismo, inmediatamente".⁹ Owen señala que algunos han argumentado que la habilidad de Cristo para revelar la voluntad de Dios como profeta viene de Su privilegio único de ser una persona con dos naturalezas y así siendo el Logos eterno capacita a Cristo para revelar la voluntad de Dios a la iglesia. Sin embargo, Owen rechaza esta posición. En Su naturaleza divina, Cristo es omnisciente. Sabe todo lo que puede saberse, pues en Él no hay pasado o futuro, sino solo el presente donde conoce todo lo que se sabe o puede conocerse en todos los mundos posibles. Pero en Su oficio mediador, reveló la

voluntad del Padre en y según Su naturaleza humana. Owen dice: “Aunque la persona de Cristo, Dios y hombre, era nuestro mediador (...) Su naturaleza humana fue aquella por la cual cumplió con los deberes de Su oficio”.¹⁰ Como veremos más adelante, el punto de Owen tendrá las mismas implicaciones para los otros dos oficios de Cristo, los de sacerdote y de rey.

Al conservar la distinción reformada de las dos naturalezas, Cristo recibió los dones necesarios y las misericordias para poder realizar Su deber como profeta. Además de Sus propias habilidades naturales—es decir, Su naturaleza humana tenía dones naturales y estaba libre de pecado—Cristo también tenía una “investidura peculiar del Espíritu, sin y más allá de los límites de toda medida comprensible, que recibiría como el gran profeta de la iglesia, en quien el Padre hablaría y daría la última revelación de Sí mismo”.¹¹ Aunque recibió el Espíritu en el momento de Su encarnación, la comunicación plena del Espíritu Santo vino sobre Cristo en Su bautismo en el Jordán. Al traer nuevas revelaciones, Cristo las recibió del Padre por el Espíritu. De esta manera, Owen escribe: “Todos los misterios del consejo entre el Padre y la Palabra interna de salvación para los elegidos, con todas las maneras en las que sería lograda, a través de Su propia sangre, le fueron enseñados; al

igual que todos los límites, la extensión entera de aquella adoración que Su iglesia debía dar a Dios”.¹² A diferencia de Moisés, que obtuvo revelaciones en momentos particulares, Cristo poseyó todos los tesoros de la sabiduría, el conocimiento y la verdad. Más que cualquier otro profeta antes de Él, podía hablar infaliblemente con la autoridad sobre la mente de Dios. Jesús tenía una “comprensión perfecta de todos los misterios revelados a Él y a través de Él, por medio de esa sabiduría divina que siempre moró en Él”.¹³ En la perspectiva de Owen, antes de que Cristo pudiera revelar la voluntad de Dios a la iglesia, Dios primero tenía que revelar estas verdades a Cristo. En ese sentido Cristo es un verdadero mediador de conocimiento. Esto también significa que, puesto que Cristo reveló la voluntad de Dios según Su naturaleza humana, si Dios no hubiera revelado a Cristo ciertas verdades, entonces Cristo, como hombre verdadero, hubiera quedado ignorante de esas verdades. Esto explica la forma de hablar de Cristo en Mateo 24:36: “Pero del día y la hora nadie sabe, ni aun los ángeles de los cielos, sino sólo mi Padre”. No lo sabía porque el Padre no le había revelado en ese momento cuándo sería el día final.

El axioma reformado de que lo finito no puede contener lo infinito sigue siendo verdad de Cristo en el estado de exaltación en

términos de Su oficio profético. Sin embargo, existe un cambio en el rango de Su conocimiento. Thomas Goodwin (1600-1680) explica que aunque el Espíritu reposó en Cristo sin medida (Jn. 3:34) mientras estaba en la tierra y con más abundancia que antes después de Su bautismo, no obstante, es verdad que en el cielo Cristo “recibió de una vez el Espíritu en la medida más plena en la que alguna vez lo recibiría (...) Cristo tiene el Espíritu en la medida más grande que el humano es capaz de tener”.¹⁴ Esto tiene implicaciones importantes para todos Sus oficios, pero en términos de Su oficio profético el conocimiento de Cristo se ensancha—“pues antes no sabía cuando sería el Día del Juicio, pero ahora cuando escribió este libro de revelaciones lo sabía”—.¹⁵ Con Su ascensión y exaltación, Cristo llega a poseer completamente el Espíritu de tal manera que Sus misericordias humanas son ensanchadas a la máxima medida posible. Lo que antes ignoraba (el día de juicio final) ahora lo sabía—de ahí Su revelación al apóstol Juan en la isla de Patmos.

Aún queda un aspecto más del oficio profético de Cristo que justifica una discusión más profunda: Su papel como profeta al comunicar la revelación de Dios en gloria. Los cristianos en la tierra ahora disfrutan unión y comunión con el Dios trino y el conocimiento

de Dios que poseen, al igual que su salvación, viene a través del Mediador Jesucristo. Esta no es una dispensación temporal. Más bien, como lo es ahora, así lo será en la eternidad. El Hijo encarnado de Dios en Su humanidad glorificada será el mediador del conocimiento y amor de los santos del Dios trino. Owen escribe:

*Todas las comunicaciones del Ser Divino y la plenitud infinita en el cielo para con los santos glorificados, son en y a través de Jesucristo, que por siempre será el medio de comunicación entre Dios y la iglesia, incluso en la gloria. Todas las cosas serán reunidas en una sola cabeza en Él, incluso las cosas en el cielo y las cosas en la tierra (...) Y de estas comunicaciones de Dios a través de Cristo dependen plenamente nuestra continuidad en un estado de bendición y gloria.*¹⁶

La revelación de Dios no ha cesado con los sesenta y seis libros. Ha terminado en esta vida. Pero en la vida que viene (es decir, el cielo), Dios continuará hablando a Sus santos y lo hará a través de Jesucristo quien, como el Dios-hombre, por siempre revelará la voluntad de Dios a la iglesia. Owen y los puritanos

estaban de acuerdo en que los oficios de Cristo finalizarán con la consumación de un nuevo pacto cuando Cristo vuelva a juzgar al mundo, pero existe un sentido en el cual el oficio de Cristo como profeta continúa en el cielo puesto que Él tiene la prerrogativa única de revelar la mente de Dios a los redimidos.

Cristo como sacerdote

Volviendo al Catecismo Menor, los divinos responden a la pregunta referente a la ejecución de Cristo del oficio de sacerdote de la siguiente manera: “Cristo ejecuta el oficio de sacerdote en haberse ofrecido a Sí mismo, una sola vez en sacrificio, para satisfacer las demandas de la justicia divina, reconciliarnos con Dios e interceder continuamente por nosotros” (P. 25). Stephen Charnock señala que existen dos funciones del sacerdocio de Cristo: oblación e intercesión; “ambas están unidas y la intercesión no pudiera hacerse sin la oblación”.¹⁷ De manera similar, Owen sostiene que estos dos actos no deben estar separados, pues “pertenecen al mismo mediador por el pecado, sacrificar y orar”.¹⁸ En el cielo, la obra intercesora de Cristo es una oblación continua de Sí mismo, “cualquier cosa que Cristo impetró, se ganó u obtuvo por Su muerte y pasión, debe ser infaliblemente aplicada y derramada sobre ellos

por quienes quiso obtenerlo; de otro modo Su intercesión es en vano, no es oído en las oraciones de Su mediación”.¹⁹ Esto dice Owen sobre la particularidad de la muerte de Cristo en la cruz en relación con Su obra intercesora en el cielo. Esta es una breve sinopsis de cómo los puritanos veían el oficio sacerdotal de Cristo, pero se necesitan más detalles.

En primer lugar, no todos los mediadores son sacerdotes, pero todos los sacerdotes son mediadores. Según Edward Reynolds (1599–1676), algunos por medio de “ruego, oración y peticiones” y otros por medio de satisfacción (...) y ese mediador era Cristo”.²⁰ De manera similar, Thomas Manton (1620–1677) señala que Cristo es un intercesor “no por ruego, sino por mérito”.²¹ Su satisfacción era meritoria delante de Dios por causa del valor de Su persona. Él es el Dios-hombre y ambas naturalezas eran necesarias para que Cristo tanto representara a Su pueblo como hiciera el pago suficiente en su favor. Reynolds observa:

Puesto que la virtud de la Deidad debía atribuirse verdaderamente al sacrificio (de otro modo no hubiera tenido valor o virtud) y ese sacrificio debía ser la vida, el alma y el cuerpo del Sacerdote que lo ofrecía, puesto que

no era solo un Sacerdote, sino un Fiador y de esta manera Su persona estuvo en nuestro lugar, para pagar nuestra deuda, la cual era una deuda de sangre y por lo tanto debía ofrecerse a Sí mismo (Heb. 9:26; 1 Pe. 2:24). Y puesto que Su persona debe ser equivalente en dignidad y representación a las personas por los que medió y quienes solo por Su amor son librados de sufrimiento: por estas causas era necesario que Dios y el hombre fueran un Cristo, en la unidad de la misma Persona infinita, quién tenía ambas naturalezas.²²

La perspectiva ortodoxa de la persona de Cristo le da una importancia tal para los teólogos reformados que pueden hablar de Su muerte en cuanto a satisfacción y sustitución. El valor de la persona de Cristo es tal que puede ser un sustituto competente y producir una satisfacción suficiente por todos los elegidos de Dios. Esto está conectado con la distinción entre la suficiencia y la eficiencia que se encuentra en los escritos de tantos teólogos reformados. Cristo satisfizo al Padre y podía actuar como fiador (es decir, sustituto) por causa del pacto entre el Padre y el Hijo. La muerte de Cristo en la cruz, en abstracto, no salva a nadie, pero en

términos del acuerdo de pacto entre el Padre y el Hijo, el acto del Dios-hombre de auto-oblación salva a aquellos por quienes murió.

Lo que es verdad sobre la oblación de Cristo es necesariamente verdad sobre Su intercesión por causa de la relación orgánica entre ambas. Como lo señala Manton: en el Antiguo Pacto el sumo sacerdote “entraba [al lugar santísimo] no por él mismo, sino por el pueblo, con los nombres de las doce tribus en su pecho y hombros; así entró Cristo en favor nuestro, llevando la memoria de cada santo grabado en Su corazón”.²³ Antes de discutir la naturaleza intercesora de Cristo en el cielo, Owen dice algo interesante en cuanto a la obra de oblación de Cristo. En la perspectiva de Owen, la oblación de Cristo no es solo Su muerte en la cruz o incluso el tiempo de Su llamada “obediencia pasiva”, sino más bien la oblación de Cristo es “Su humillación entera o el estado de vaciarse a Sí mismo, ya sea poniendo Su obediencia voluntaria a la ley (...) o por sujeción a la maldición de la ley, en la miseria y sufrimiento antecedentes en Su vida, al igual que por sometimiento a la muerte, la muerte de cruz”.²⁴ Owen razona esto porque desde su punto de vista ninguna de las acciones mediadoras de Cristo deben “ser excluidas de una concurrencia para hacer el medio entero de Su obra. Por Su *intercesión* no solo entiendo Su aparición

celestial en el lugar santísimo para la aplicación de todas las buenas cosas que compró y buscó con Su oblación; sino también que cada acto de su exaltación que conduce a ella, desde Su resurrección hasta que se sentó ‘a la diestra de Dios; y a Él están sujetos ángeles, autoridades y potestades’”.²⁵ Aquí Owen discierne una unidad en la obra de Cristo que lo capacita en otros lugares para defender la doctrina de la imputación de la obediencia tanto activa como pasiva de Cristo a los creyentes. Pues para Owen y sus contemporáneos, el sufrimiento, la muerte, la resurrección, la ascensión, la entronización y la intercesión de Cristo son todos parte de una obra unida de redención.

El oficio de Cristo como sacerdote también necesita entenderse en Su estado doble como Mediador. Después de la humillación en la cruz y en efecto Su ministerio terrenal entero, el Cristo aplica el beneficio de Su vida y muerte a la Iglesia. Goodwin plantea esto extraordinariamente. Señala que la justificación completa de los elegidos tiene una “dependencia especial” en la intersección de Cristo.²⁶ Goodwin añade: “De todos los lados todos los divinos lo atribuyen a esto, mientras que ponen esta diferencia entre la influencia de Su muerte y la de Su intercesión para nuestra salvación: llamando Su muerte *medium impetratonis* (es decir, el

medio de adquisición de obtenerlo para nosotros); pero a Su intercesión *medium applicationis* (es decir, el medio de aplicarlo a nosotros)".²⁷ En otras palabras, la aplicación de la justificación es el resultado directo no de la muerte de Cristo, ni de Su resurrección, sino de Su intercesión (Heb. 5:8–10). Thomas Watson (c. 1620–1686) hace eco del argumento de Goodwin: “¿Por medio de qué somos justificados? Es por la intercesión de Cristo”.²⁸ La intercesión de Cristo es la causa continua de la justificación de los creyentes; en efecto, según Goodwin: “le debemos nuestra posición en la gracia en cada momento a Su trono en el cielo y su intercesión”.²⁹

La naturaleza del sacerdocio de Cristo está arraigada en el hecho de que Él es un sacerdote según la orden de Melquisedec, no de Aarón (Heb. 7:17, 21); por lo tanto, continúa para siempre. Cristo como profeta será el medio inmediato por el cual Dios se revela a los santos en los nuevos cielos y la nueva tierra, pero ¿qué de Cristo como sacerdote? Las palabras de Hebreos 7:7 “Pues se da testimonio de Él: (‘Tú eres sacerdote para siempre, Según el orden de Melquisedec’) indica que el sacerdocio de Cristo no termina”. Sin embargo, Owen sugiere que “para siempre” no es una palabra que debe tomarse absolutamente. Cristo es un sacerdote “para siempre” según la “ejecución de Su oficio hasta su final” con la meta de traer

la salvación a los elegidos.³⁰ Este “para siempre” tiene en perspectiva el nuevo pacto, así como el Aarónico tenía en perspectiva el antiguo pacto. El nuevo pacto continua hasta la consumación. Por lo tanto, cuando el mundo presente termine, incluyendo el nuevo pacto de la dispensación, “se pondrá fin a los oficios mediadores de Cristo y todo Su ejercicio”.³¹ Hasta entonces, Cristo continuará intercediendo por la iglesia para que en esta obra Cristo “preserve la verdura de Su gloria siempre fresca y verde”.³² Como el sacerdocio sacrificial, Cristo es glorificado en Su muerte, pero puesto que la aplicación de la redención depende de Su intercesión, Su exaltación es incuestionable una exaltación real, hasta el punto de que todo lo que hizo por Su pueblo en la tierra como Su fiador pueda ser aplicado a los elegidos por Su intercesión como Su gran sumo sacerdote en el cielo.³³

Cristo como rey

El ejercicio de Cristo en Su oficio como rey es descrito en el Catecismo Menor como “sujetándonos a Sí mismo, rigiendo y defendiéndonos, y restringiendo y venciendo a todos Sus enemigos y los nuestros” (P. 26). El versículo del Antiguo Testamento más citado en el Nuevo Testamento, el Salmo 110:1, habla de Dios

subyugando a los enemigos de Cristo (“Hasta que ponga a Tus enemigos por estrado de Tus pies”). La exposición de Edward Reynold del Salmo 110 nos guiará a entender el reinado de Cristo.

En Su naturaleza divina, el Hijo posee dominio y majestad como un atributo esencial de Su Divinidad. Considerando esto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales en sabiduría, poder y gloria. Su autoridad pudiera ser manifestada más o menos claramente, pero no puede incrementarse o disminuirse. En referencia a Cristo, los puritanos hablaron de Su oficio como real principalmente en términos de Su papel mediador. Eso quiere decir, desde luego, que como Su oficio de profeta y de sacerdote cesaran con la consumación de todas las cosas en los nuevos cielos y la nueva tierra, también lo hace Su oficio como rey mediador cuando le entregue el reino a Su Padre (1 Co. 15:24). El reinado mediador de Cristo es algo que le fue dado; lo recibió “no por usurpación, intrusión o violencia, sino por orden, decreto e investidura de Su Padre” (Jn. 5:22; Hch. 2:36; 10:42; Heb. 3:2–8).³⁴ Reynolds distingue entre el reino natural de Cristo, antes descrito en términos tanto de Su prerrogativa divina como de Su reino dispensacional. El último reino que fue dado a Cristo, que muestra que no era de Él por

naturaleza, sino “por donación y unción de Su Padre, para que fuera la cabeza de la iglesia”.³⁵

Para poseer tal reino Dios tuvo que (1) preparar un cuerpo para que el Hijo estuviera hipostáticamente unido (Heb. 10:5); (2) ungirlo con el Espíritu Santo sin medida (Jn. 3:34) para equiparlo con los dotes para ser un rey piadoso (Is. 11:2); (3) declarar públicamente que Cristo es rey (Mt. 3:17; 17:5); (4) darle un cetro de justicia, poner una espada en Su boca y capacitarlo (como Profeta-Rey) para revelar la voluntad de Dios a la raza humana; (5) honrar a Cristo con embajadores y sirvientes (Ef. 4:11–12; 2 Co. 5:20); (6) dar a Cristo las almas de los hombres, no solo de los judíos, sino también de los gentiles (Sal. 2:8; John 17:6); (7) darle poder para regular la iglesia según Su ley divina (Mt. 5; Col. 2:14); (8) darle poder para juzgar y condenar a Sus enemigos (Jn. 5:27); y (9) darle poder a Cristo para perdonar los pecados (Mt. 9:6). Estos privilegios dados al Hijo son dados a Él como el Dios hombre.³⁶

El reino de Cristo es un reino espiritual; no es de este mundo (Jn. 18:36), lo cual es lo que hace a Cristo tan poderoso como rey. Sin embargo, si bien es un reino espiritual, Cristo entra por medio de una conquista: “pues, aunque las almas de los elegidos son Suyas, Sus enemigos tienen la primera posesión”.³⁷ Así la muerte de Cristo

es entendida no solo en cuanto a la expiación sustitutiva, sino también en cuanto a la victoria representativa sobre las fuerzas del mal y de la muerte. Él es un gran sumo sacerdote, lo que quiere decir que Su triunfo y gobierno como rey nunca se considera aparte de Su oficio como sacerdote (o Su oficio como profeta).³⁸ Sin embargo, Cristo no se convirtió en rey solo por virtud de Su muerte y resurrección. Él es el Señor de la creación por la dignidad de Su persona (es decir, el Dios-hombre) y por la “gracia de Su unción celestial”.³⁹ Por esto, Reynolds hace una distinción escolástica típica entre el poder y la autoridad de Cristo (*Aliud est potentia, aliud potestas in Christo*). Así que Cristo es Señor en dos aspectos: Señor en poder y en autoridad. En cuanto a lo primero, tiene poder para perdonar los pecados, hacer milagros y subyugar a Sus enemigos; en cuanto a lo segundo, tiene autoridad para juzgar, ungir y mandar.⁴⁰

Los puritanos, especialmente Reynolds, abordaron el tema de la exaltación de Cristo en relación a Su reinado. La exaltación de Cristo como rey se logra plenamente en Su entronización. Pero en Su ascensión, según Goodwin, se le concedió un triunfo militar (“llevando cautiva la cautividad” [Sal. 61:18; Ef. 4:8]), que demuestra que en efecto subyugó a Sus enemigos en la cruz.⁴¹ Sin embargo, la

entronización de Cristo, es el logro pleno de Su triunfo sobre Sus enemigos y tiene poder para bendecir a la iglesia con el Espíritu Santo prometido. Cristo recibe el Espíritu Santo en Su entronización en la medida más completa posible que un ser humano es capaz de tener. Al recibir el Espíritu, necesariamente, como cabeza de Su pueblo, lo recibió por ellos y de esta manera el Espíritu gotea desde Su cabeza (Sal 133:2) a la iglesia, lo cual explica la gran multitud de conversiones en el día de pentecostés.

No existe duda de que estar sentado a la diestra del Padre en gloria completa la exaltación de Cristo que comenzó en la resurrección. Reynolds observa que sentarse a la diestra de Dios es una “expresión metonímica de fuerza, poder, majestad y gloria que pertenecen a Él”.⁴² La entronización de Cristo incluye Su exaltación como mediador, que necesariamente incluye ambas naturalezas. Desde luego, Reynolds y los puritanos afirmaron firmemente que la naturaleza divina no puede “recibir mejora intrínseca o gloria alguna (...) sin embargo, en la medida en la que fue humillado, por la economía y la administración de Su oficio, en esa medida fue repuesto nuevamente”.⁴³ El “vacío” de Cristo no consistía en quitar gloria, sino en esconderla y cubrirla. En Su estado de humillación la gloria divina que era innata en Su persona fue “oscurecida con la

similitud de carne pecaminosa”; de esta manera, la naturaleza divina solo fue exaltada en este sentido: “por medio de una manifestación evidente de sí misma en ese Hombre que primero fue rechazado y acusado como blasfemo”.⁴⁴ La naturaleza humana de Cristo también fue exaltada. Por causa de la unión hipostática, la naturaleza humana de Cristo tenía un “derecho inmediato a toda esa gloria que puede ser conferida a Él en Su naturaleza humana (...) [por lo tanto] había una comunicación de toda la gloria de la Deidad, en virtud de esa asociación íntima de las naturalezas en una persona, de lo cual la otra naturaleza era capaz”.⁴⁵

La gloria de Cristo era un tema al cual Thomas Goodwin, más que cualquiera de sus contemporáneos (incluso Owen), dio mucha atención.⁴⁶ Sus pensamientos sobre la gloria de Cristo tienen una aplicación particular al papel de Cristo como mediador, incluyendo Su oficio como rey. Para Goodwin, Cristo poseía una gloria triple. La primera gloria, con lo cual todos los ortodoxos estaban de acuerdo, era la de Su naturaleza divina, la cual no podía aumentar o disminuir de ninguna manera. El Hijo y Su naturaleza divina es igual en gloria a la del Padre y la del Espíritu Santo. La primera gloria es Su gloria esencial.

En segundo lugar, Cristo tiene una gloria personal que no comparte con el Padre o el Espíritu, es decir, la gloria de Su persona como el Dios-hombre. Esta gloria pertenece solo a Él por la unión hipostática. Él es la imagen del Dios invisible. La gloria personal y nativa es mucho más valiosa que la tercera gloria que posee, es decir, la gloria de Su oficio como mediador del pacto de gracia. La gloria personal y nativa de Cristo como el Dios-hombre siempre brillará en la eternidad, pero Su gloria como mediador debe finalizar, tal cual lo señala Owen y otros teólogos puritanos. De esta manera, desde el punto de vista de Goodwin, 1 Corintios 15:24 habla de Cristo entregando Su reino al Padre. Goodwin dice algo interesante aquí. Cristo tiene una herencia natural basada en la unión hipostática y de esta manera, permanecerá como rey para siempre (considerado absolutamente) porque la unidad de Su persona no deja otra opción. Separado de Su herencia natural está lo que Goodwin llama el reino dispensacional de Cristo. Para afirmar tanto que Cristo se sienta a la diestra del Padre para siempre y que entregará el reino a Su Padre, Goodwin plantea una distinción entre el reino natural de Cristo con base en la dignidad de Su persona y Su reino dispensador basado en Su oficio de mediador entre Dios y la iglesia.⁴⁷ El reino mediador de Cristo no era Su deber natural; le

fue dado según los términos del pacto eterno de la redención. Cristo lo recibió como Su recompensa por obedecer a Su Padre gozosamente, constantemente y completamente.

Mientras que las tres personas están involucradas en cada obra *ad extra* de la divinidad, a veces una obra particular es atribuida a la persona específica en la Divinidad (por ejemplo, la santificación es atribuida al Espíritu Santo). El Padre y el Espíritu gobiernan con el Hijo hasta el Día del Juicio, pero ese gobierno es de una manera más especial apropiado para el Hijo.⁴⁸ El Hijo tiene el privilegio de un reino dispensador por causa de la recompensa que merecía, “para que atrajera los ojos de todos los hombres a Él y tuviera toda la gloria y el honor de una manera más inmediata, porque cubrió Su Divinidad en obediencia a Su Padre”.⁴⁹ Así es como Goodwin puede afirmar tanto que Cristo debe reinar “por siempre y para siempre” (Ap. 11:15) y que entregará el reino al Padre. Aquí señalamos, entre otras cosas, que para Goodwin la persona de Cristo tenía una prioridad sobre Su obra.

Conclusión

El oficio triple de Cristo y Sus dos estados están orgánicamente unidos. Reynolds señala como los oficios de Cristo eran obras de ministerio y servicio: “en el oficio de obediencia y sufrimiento por Su iglesia; otros eran obras de poder y majestad, en la protección y exaltación de Su iglesia”.⁵⁰ Cristo el Salvador debe pasar por ambos estados y la unidad de las dos naturalezas en Su persona permite una transición real de Su estado de humillación a Su estado de exaltación. Richard Sibbes (1577-1635) captura esto muy bien en su profunda obra *Christ's Exaltation Purchased by Humiliation* (La exaltación de Cristo comprada por Su humillación), donde escribe:

Oh es una dulce mediación, amados, pensar que nuestra carne está ahora en el cielo, a la diestra de Dios; y que esa carne fue nacida de la virgen, que fue puesta en el pesebre, que creció haciendo el bien, que fue hecho maldición por nosotros y se humilló hasta la muerte y que se sometió a la esclavitud de la muerte por tres días; que Su carne ahora es gloriosa en el cielo, que esta persona es Señor sobre los vivos y los muertos. Es un libro

excelente estudiar esto. Amados, estudien a Cristo en el estado de humillación y de exaltación.⁵¹

Pero para entender apropiadamente la obra de Cristo como profeta, sacerdote y rey, se debe llegar a un entendimiento correcto de Su persona como el Dios-hombre que se humilló voluntariamente hasta lo más bajo para cumplir los términos del pacto y fue recompensado por Su Padre por medio de Su exaltación hasta lo sumo. Podemos hablar correctamente de Cristo como profeta, sacerdote y rey, una vez humillado, que ahora está, en esos mismos oficios, exaltado en el cielo donde reina hasta la consumación. Pero, incluso en ese entonces con base en la gloria de Su persona, Cristo mediará la revelación de Dios a Sus santos en el cielo, será por siempre glorificado por Su pueblo por Su obra expiatoria e intercesora en su favor como el sacerdote fiel y continuará como rey de toda la creación por la unión hipostática.

¹ John Owen, *Two Short Catechisms*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850– 1855), 1:468.

² Credo Niceno, en “Doctrinal Standards, Liturgy, and Church Order,” *The Psalter* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999), 2.

³ Ver las obras excelentes de Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford: Oxford University Press,

2004); y John A. McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2004).

⁴ John McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2004), 238.

⁵ McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, 238.

⁶ Por ejemplo, Paul Baynes (1573–1617) escribe: “Mucho menos debe aprobarse la idea de los luteranos, que hacen de la posición de Cristo a la derecha de Dios transcender tanto, que la naturaleza humana de Cristo es elevada a este honor, para que use libremente sus atributos divinos, la omnisciencia, la omnipresencia, la omnipotencia; para convertirse a través de ellos no menos que lo divino propiamente hablando ((...)) siendo la naturaleza divina de si misma por necesidad natural, de esta manera, el humano, por la unión con lo divino, por la comunicación de gracia de estos atributos a la natural, con libertad de usarlos para su propio perfeccionamiento ((...))”. *A Commentarie upon the First Chapter of the Epistle of Saint Paul, Written to the Ephesians (...)* (Londres, 1643), 196.

⁷ Estas razones en parte pueden explicar por qué los teólogos puritanos no citaban a menudo a teólogos luteranos, con la notable excepción de Lutero mismo. En efecto, las referencias a teólogos católico romanos, tales como Suarez y Estius, aparecen más en escritos puritanos que los de los divinos luteranos. Consiguientemente, la campaña de los luteranos después de Lutero, de sembrar el calvinismo en Alemania, explica mucho de la percepción de los puritanos en cuanto a que el luteranismo era hostil a su fe.

⁸ John Flavel, *An Exposition of the Assembly's Catechism*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edimburgo: Banner of Truth, 1997), 6:182.

⁹ John Owen, *Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 20:23.

¹⁰ Owen, *Hebrews*, en *Works*, 20:30.

¹¹ Owen, *Hebrews*, en *Works*, 20:30.

¹² Owen, *Hebrews*, en *Works*, 20:31.

¹³ Owen, *Hebrews*, en *Works*, 20:32.

¹⁴ Thomas Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 4:121.

- ¹⁵ Goodwin, *The Heart of Christ*, en *Works*, 4:121.
- ¹⁶ John Owen, *Meditations and Discourses on the Glory of Christ*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:414.
- ¹⁷ Stephen Charnock, *Discourses on Christ Crucified* (Londres: for the Religious Tract Society, 1830), 83.
- ¹⁸ John Owen, *A Display of Arminianism*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 10:91.
- ¹⁹ Owen, *A Display of Arminianism*, en *Works*, 10:90. Thomas Manton escribe de manera similar: “Es parte de Su oficio sacerdotal, del cual habían dos actos—oblación e intercesión—. La oblación era hecha en el altar de la cruz y la intercesión es la continuidad de Su sacrificio, o la presentación en el cielo”. *Sermons upon John 17*, en *The Complete Works of Thomas Manton, D.D.* (Londres: James Nisbet, 1870–1875), 10:246.
- ²⁰ Edward Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm (...)* (1656; repr., Londres: Religious Tract Society, 1837), 310.
- ²¹ Manton, *Sermons upon John 17*, en *Works*, 10:244.
- ²² Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 313.
- ²³ Manton, *Sermons upon John 17*, en *Works*, 10:244.
- ²⁴ John Owen, *Salus Electorum*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 10:179.
- ²⁵ Owen, *Salus Electorum*, en *Works*, 10:179–180.
- ²⁶ Thomas Goodwin, *Christ Set Forth*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 4:63.
- ²⁷ Goodwin, *Christ Set Forth*, en *Works*, 4:63.
- ²⁸ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1692; repr., Edimburgo: Banner of Truth, 2000), 181.
- ²⁹ Goodwin, *Christ Set Forth*, en *Works*, 4:64.
- ³⁰ Owen, *Hebrews*, en *Works*, 22:454.
- ³¹ Owen, *Hebrews*, en *Works*, 22:490.
- ³² Goodwin, *Christ Set Forth*, 4:67.
- ³³ Otro punto que no vale nada sobre el oficio sacerdotal de Cristo en Su estado de exaltación tiene que ver con cómo es aún más misericordioso y compasivo en el cielo

de lo que lo era en la tierra. Este punto es discutido en el capítulo 21, “Cristología puritana”, de modo que no será examinado aquí.

³⁴ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 5.

³⁵ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 6.

³⁶ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 6-7.

³⁷ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 12.

³⁸ Al igual que los atributos de Dios, el oficio de Cristo es uno, no tres. Él es profeta, sacerdote y rey al mismo tiempo. El único título, “Ungido”, incluye las tres funciones.

³⁹ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 14.

⁴⁰ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 14.

⁴¹ Goodwin, *Christ Set Forth*, en *Works*, 4:47.

⁴² Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 17.

⁴³ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 17.

⁴⁴ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 17.

⁴⁵ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 18–19.

⁴⁶ Ver capítulo 9 en Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 202–221.

⁴⁷ Goodwin, *Exposition of Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 1:502–503.

⁴⁸ Goodwin, *Exposition of Ephesians*, en *Works*, 1:503.

⁴⁹ Goodwin, *Exposition of Ephesians*, en *Works*, 1:503.

⁵⁰ Reynolds, *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm*, 22.

⁵¹ Richard Sibbes, *Christ's Exaltation Purchased by Humiliation*, en *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (Edimburgo: James Nichol, 1863), 5:346.

Capítulo 23

La sangre de Cristo en la piedad puritana



Miremos a Cristo crucificado, el remedio de todas nuestras miserias. Su cruz ha encontrado una corona, Su pasión ha expiado nuestras transgresiones. Su muerte ha desarmado a la ley, Su sangre ha lavado el alma del creyente. Esta muerte es la destrucción de nuestros enemigos, la fuente de nuestra felicidad y el testimonio eterno del amor divino.

— STEPHEN CHARNOCK¹

Aunque los puritanos no escriben prolíficamente sobre la doctrina de la expiación de Cristo en relación con Su justicia imputada y la manera en la que esa justicia es recibida por los pecadores a través de la fe obrada por el Espíritu para su justificación, tomaron una posición reformada firme en este asunto fundamental.² La razón por la que no eran más prolíficos no es difícil de encontrar: Los reformados ya habían cubierto el tema exhaustivamente. En gran parte, los puritanos se enfocaron más en la santificación—es decir, vivir como cristianos con base en la sangre derramada de Cristo en cada esfera de la vida para la gloria de Dios—. Para los puritanos, esto era piedad experimental en su mejor forma.

En este capítulo, examinaremos la piedad puritana en relación con la sangre de Cristo en las obras de Stephen Charnock “The Cleansing Virtue of Christ’s Blood” (La virtud purificadora de la sangre de Cristo) y “The Knowledge of Christ Crucified,” (El conocimiento de Cristo crucificado) “Reconciliation by the Blood of Christ,” (Reconciliación por la sangre de Cristo) de Thomas Goodwin y *Looking unto Jesus* (Puestos los ojos en Jesús), de Isaac Ambrose.³ Estos escritos revelan la convicción puritana de que la obra de Cristo fuera de nosotros (una salvación justificadora y objetiva) encuentra su contraparte dentro de nosotros (una salvación

santificadora y subjetiva), promoviendo de ese modo una piedad experiencial que vive bajo la sombra de la cruz.

En primer lugar, deberíamos definir estos términos dentro del contexto histórico y teológico del puritanismo. Miremos a los dos términos en nuestro título: “la sangre de Cristo” y “piedad”. Para los puritanos, “la sangre de Cristo” podría representar (1) todos los sufrimientos expiatorios que Cristo soportó por los pecadores; (2) toda Su sangre derramada literal, desde la circuncisión hasta la muerte; (3) Su sangre vicaria derramada y los sufrimientos intensos en Getsemaní, Gabata y el Gólgota; (4) Su crucifixión expiatoria—es decir, Su sangre derramada particularmente en Su muerte—y (5) una combinación de todo lo mencionado, con un énfasis en la naturaleza substitutiva de Sus sufrimientos y muerte. Aquí, usaremos la quinta definición: una combinación de las otras cuatro definiciones, con un énfasis en la naturaleza substitutiva de los sufrimientos y la muerte de Cristo.⁴

Dentro de su contexto histórico y teológico, los puritanos eran firmes al destruir los errores de los semipelagianos, los católicos romanos, socinianos antitrinitarios y arminianos del libre albedrío. Se oponían a católicos romanos tales como el predicador jesuita y profesor, el Cardenal Robert Bellarmine (1542-1621). Rechazaron el

socinianismo, particularmente las perspectivas de Laelius (1525-1562) y Fausto (1539-1604) y el Catecismo Racoviano (1605), lo cual expresaba teología sociniana. (Los socinianos negaban la deidad de Cristo y Su muerte como castigo por el pecado, oponiendo así a la doctrina fundamental de la Reforma de la justificación por la justicia imputada de Cristo). Algunos arminianos rechazaban la perspectiva substitutiva penal de la expiación; este rechazo fue desarrollado por Hugo Grotius (1583-1645), que veía la muerte de Cristo solo como ilustrativa del castigo que la rebelión pudiera atraer y, por lo tanto, solo como un elemento disuasivo en los intereses de un buen gobierno. Los puritanos también se opusieron a las perspectivas de los amiraldianos y su universalismo hipotético y algunos escribieron contra las perspectivas neonominianas de Richard Baxter (1615-1691), que era un puritano, pero poco sólido en cuanto a la justificación.

Al decir “piedad”, nos referimos a un temor a Dios como el de un niño que combina vivir para la gloria De Dios en cada esfera de la vida con un asombro reverente y amor celoso hacia Dios en todos Sus atributos. El verdaderamente piadoso es sensible a Dios y Su gracia. Son como Moisés en la zarza ardiente en Éxodo 3 e Isaías en sus visiones de Dios en el templo en Isaías 6. Conocen por

experiencia que la muerte expiatoria de Cristo, la resurrección y la intercesión celestial nos libera del miedo esclavizador a Dios y promueve temor filial. Han experimentado gran asombro, adoración de corazón, confianza como la de un niño, sumisión piadosa y gozo profundo en Cristo. Este temor es a lo que Calvino llamó *pietas* (“piedad”) y declaró que era el corazón de toda verdadera religión y el propósito más importante por el cual escribió su clásico *Institución de la religión cristiana*.⁵ A continuación, resumiremos los diferentes aspectos de la sangre de Cristo en la piedad puritana y luego, concluiremos con algunas lecciones prácticas que promueven esa piedad.

La limpieza redentora en la encarnación y la muerte de Cristo

Para los puritanos, la verdad de que Dios encontró un remedio para el pecado del hombre a través de la encarnación y la muerte de Su Hijo desde la eternidad pasada (antes de que el hombre pecara) era una causa sorprendente para la humildad, el gozo y la adoración. Como escribió Thomas Goodwin (1600-1680): “Antes que viniera la herida [del pecado], [Dios] proveyó el bálsamo y remedio suficiente para vendar todo, lo cual de otro modo sería inalcanzable. Pues nosotros, que nunca hubiéramos podido encontrar un remedio para un dedo cortado (si Dios no hubiera prescrito y designado uno), mucho menos para esta vida”.⁶

Los puritanos se gloriaron en el amor divino revelado en la pasión de Cristo. Isaac Ambrose (1604-1664) escribió: “Ven y aprendamos a leer esta carta de amor enviada desde el cielo en letras de sangre (...) Cristo es burlado en todas partes, porque en todas partes, estábamos llenos de heridas, moretones y llagas podridas, Is. 1:6 (...) Oh fue un amor divino, fue el amor de Jesús,

un amor que sobrepasa por mucho el amor de los hombres o las mujeres o de los ángeles”.⁷

La sangre de Cristo es suficiente para salvar al más grande de los pecadores de sus pecados. La sangre de Cristo, escribió Stephen Charnock (1628-1680),

Limpia de todo pecado universalmente. Puesto que la sangre de una persona tan grande como el Hijo de Dios, es poderosa para limpiarnos tanto del más grande como el más pequeño. Si hubiera sido la sangre de una criatura pecadora, hubiera estado tan lejos de ser expiación, que más bien habría sido contaminación. Si hubiera sido la sangre de un ángel, aunque santa (suponiendo que tuvieran alguna que derramar), habría sido la sangre de una criatura y, por lo tanto, incapaz de llegar a un valor infinito; pero, puesto que es la sangre del Hijo de Dios, es la sangre tanto de una persona santa como la de una persona no creada e infinita. Así que ¿no es capaz de exceder todos los pecados finitos e igualar en dignidad la infinitud de la ofensa en cada transgresor?⁸

Los puritanos enseñaron una limpieza triple a través de la sangre de Cristo. En primer lugar, hubo una limpieza objetiva de los creyentes en la muerte y la resurrección de Cristo. Consiguientemente, sostuvieron una limpieza subjetiva en el momento en el que el alma pasa de muerte a vida al abrazar los méritos de Cristo en fe. Finalmente, afirmaron que había una limpieza sensible cuando el Espíritu Santo rociaba la sangre de Cristo en el alma para hacer el alma consciente de que está limpia, perdonada de todas sus transgresiones y con derecho a la vida eterna. Esta limpieza sensible a veces era llamada justificación en la corte de la conciencia. En las palabras de Stephen Charnock:

La limpieza de la culpa pudiera considerarse como meritoria o aplicativa. Esta purificación fue obtenida meritoriamente, cuando la sangre de Cristo fue ofrecida a Dios; viene cuando una persona suplica por ella; puede sentirse cuando es rociada sobre la conciencia. Lo primero compra la remoción de la culpa, lo segundo la solicita y lo tercero la asegura; la una fue traída en la cruz, la otra se realiza delante de Su trono y la tercera es pronunciada en la conciencia.⁹

Sustitución, imputación y justificación a través de la sangre

Los puritanos dijeron que había tres cosas involucradas en la limpieza de pecado por la sangre de Cristo. En primer lugar, está la *sustitución*. En la salvación, Jesucristo toma nuestro lugar, asumiendo nuestros deméritos y dándonos todos Sus méritos. Nuevamente, Charnock señaló:

Él recibió nuestros males para derramar Su bien y se sometió a nuestras maldiciones para impartirnos Sus bendiciones; sostuvo la extremidad de la ira que merecíamos, para conferirnos la gracia que había comprado. El pecado en nosotros, del cual Él era libre, fue por cálculo divino transferido a Él, como si fuera culpable, para que la justicia que Él tiene, de la cual estábamos destituidos, pudiera ser transferida a nosotros, como si fuéramos inocentes. Se hizo pecado, como si hubiera cometido todos los pecados de los hombres y

nosotros somos hechos justicia como si no hubiéramos pecado.¹⁰

Ambrose dijo, “Cristo tomó el lugar de los pecadores y Dios el Padre lo calló (como si estuviera) entre los pecadores; retiró Su misericordia del alcance de la vista y del oído y, por lo tanto, clamó como en asombro: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?’”¹¹ Este dolor cumplió “el acuerdo mutuo y compacto entre Dios y Cristo”, escribió Ambrose. “Dios el Padre ha impuesto los pecados de Sus elegidos sobre Jesucristo, ‘mas Jehová cargó en Él el pecado de todos nosotros (Is. 53:6)’ (...) Los cargó como un portero que lleva la carga de otro que no la puede soportar; las llevó pasando por el castigo que merecían”.¹²

En segundo lugar, está la *imputación*, la cual está estrechamente relacionada a la sustitución, aunque ve la sustitución de una forma más forense o judicial. La imputación es la creencia de que Dios cuenta la injusticia del impío en la cuenta de Cristo y la justicia de Cristo en la cuenta del pecador impío. Como escribió Charnock:

No somos justos delante de Dios por una justicia inherente, sino imputada, tampoco fue Cristo hecho pecado por culpa inherente, sino imputada. De la misma manera que su justicia es comunicada a nosotros, nuestro pecado fue comunicado a Él. La justicia era inherente a Él, pero imputada a nosotros; el pecado era inherente a nosotros, pero imputado a Él.¹³

La imputación es posible a través de nuestra unión legal o de pacto con Cristo, mientras que la imputación del pecado de Adán esté basada en nuestra unión seminal y de pacto con Él. Charnock explicó:

Si no tuviéramos una unión con Adán por naturaleza y estuviéramos seminalmente en Él, su pecado no pudiera haber sido imputado a nosotros, así como el pecado de los ángeles no podría contar como nuestro; así que, si no tenemos unión con Cristo, Su justicia ya no pudiera contarse como nuestra de la misma forma que la justicia de los ángeles firmes no puede ser imputada a nosotros. Por lo tanto, debemos estar en Cristo en realidad como

estamos en Adán, aunque no en la misma forma de realidad. Estamos en Adán seminalmente, estamos en Cristo legalmente; aunque es contado en el juicio de Dios como si hubiera una unión seminal. Por lo tanto, los creyentes son llamados la simiente de Cristo (Is. 53:10; Sal. 22:30).¹⁴

En tercer lugar, está la *justificación*, que consiste en el perdón de pecados y un derecho a la vida eterna. La expiación completa de la sangre de Cristo (llamada Su obediencia pasiva) y obediencia perfecta a la ley (llamada Su obediencia activa) satisface completamente la justicia ofendida de Dios. Esta obediencia doble proporciona la justificación plena, que el pecador recibe por fe. Goodwin dice que puesto que “Dios nos tenía bajo fianza” (Col. 2:15), Cristo “anuló esa deuda, pagó un rescate equivalente a ella (*antilutron*, 1 Ti. 2:6) y anuló esa fianza (Col. 2:13 [*sic* 14])”.¹⁵ Cristo también “ha cumplido la justicia activa de la ley; pues en efecto ‘se convirtió en Aquel’ que es nuestro gran sumo sacerdote, ‘que es santo, inocente, sin mancha, etc. (Heb. 7:26)... [Así que Cristo dice (Jn. 8:29)], ‘porque Yo hago siempre lo que le agrada’”.¹⁶

La expiación de la sangre de Cristo es la base del perdón de los pecados del pecador, “sin embargo, el perdón real no es otorgado sin creer”.¹⁷ Charnock comentó esto:

Un inocente entra en la corte de Dios cuando se apela a esta sangre y un *inocente* en el pergamino de la conciencia cuando esta sangre es rociada. Apacigua la justicia de Dios y apacigua la ira. Silencia las acusaciones del pecado, mientras se apela ante este tribunal y sofoca el estrépito en una conciencia alborotada, mientras es rociada sobre el alma.¹⁸

La obediencia de Cristo a la ley es la base del derecho de los pecadores a la vida eterna. Charnock dijo: “Puesto que la ley no es abrogada [por el hombre caído], debe ser obedecida con exactitud, su honor debe preservarse; no podemos observarla, fue solo Cristo el que la guardó y nunca la rompió y soportó su castigo por nosotros, no por Sí mismo”. La virtud de la obediencia perfecta de Cristo “debe ser transferida a nosotros, lo cual no puede ser posible de otro modo que la imputación o contándola como nuestra, puesto que somos uno en cuerpo con Él”.¹⁹ Como concluye Thomas

Goodwin: “Por esta obediencia tanto activa como pasiva, a través de la aceptación de Su persona, que la realizó, [Jesús] ha completado la obra de la reconciliación con Su Padre”.²⁰

No todos estuvieron de acuerdo con esta perspectiva, especialmente los socinianos. Ambrose señaló su oposición:

Surgió una gran controversia, “Si la muerte de Cristo era o no satisfacción a la justicia divina”. Pero las palabras “redimir y comprar”, demuestran claramente, que se dio a Dios una satisfacción por la muerte de Jesús, “se dio a Sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad” Tit. 2:14. Han sido comprados por precio (1 Co. 6:20). Y ¿cuál fue ese precio? Su propia sangre. “Fuiste inmolado, y con Tu sangre nos has redimido” (Ap. 5:9), es decir, por Su muerte y pasión. Este fue el *lutron*, el rescate que Cristo dio por Sus elegidos. “Para dar Su vida en rescate por muchos” (Mt. 20:28) o como dice el apóstol: “el cual se dio a Sí mismo en rescate por todos” (1 Ti. 2:6), la palabra aquí, *antilutron*, que quiere decir precio adecuado o un contraprecio; como cuando se reemplaza algo en lugar de otra cosa; como cuando alguien se entrega como esclavo

para redimir a otro de su esclavitud o da su propia vida para salvar la vida de otro hombre; así Cristo se entregó a Sí mismo (*antilutron*) como rescate o contraprecio, sometiéndose a Sí mismo al precio que Sus redimidos debían haber soportado.²¹

Ambrose advirtió sobre el peligro de separar la obediencia activa y pasiva de Cristo:

Si la muerte de Cristo fuera mía, entonces la vida de Cristo es mía. La obediencia activa y pasiva de Cristo no puede dividirse; Cristo no está dividido: no debemos procurar una parte de nuestra justicia en Su nacimiento, otra en Su santidad habitual, otra en la integridad de Su vida, otra en Su obediencia hasta la muerte. Los que se empeñan en separar la obediencia activa y pasiva de Cristo, derogan mucho de Cristo y lo convierten en un Salvador a medias: ¿No fue Cristo nuestro fiador? Heb. 7:22 y, por consiguiente, ¿no estaba obligado a cumplir toda justicia por nosotros?, es decir, tanto para sufrir en nuestro lugar como para obedecer en nuestro lugar. Oh,

cuídate de oponerte o de separar la muerte de Cristo de Su vida; o tenemos a Cristo completo o no tenemos parte en Cristo.²²

Fe en la sangre

Por fe, la sangre de Cristo es recibida y rociada sobre la conciencia del creyente por el Espíritu de Cristo. En este acto de fe, el pecador ahora está dispuesto, dice Charnock,

... a recibir a Cristo en los términos en los que Él es ofrecido. Puesto que un mediador no es un mediador entre una, sino entre dos partes, se necesita el consentimiento de ambas partes. El consentimiento de Dios es manifestado al dar, el nuestro al recibir, lo cual es un título dado a la fe (Jn. 1:12); el consentimiento de Dios al designar y aceptar la expiación y el nuestro al recibir la expiación, se resume en 'recibir el perdón de pecados' (Rom. 5:11).²³

Dado el valor infinito de la sangre expiatoria de Cristo, ningún pecado puede interponerse en la recepción de la misericordia extendida al pecador por fe. Charnock plantea esto cuantitativamente: "La naturaleza de los pecados y su inmundicia no son considerados cuando esta sangre se contrapone a los mismos.

Dios solo mira a los pecadores si se arrepienten y creen”. Prosiguió afirmando que la justificación por fe a través de la sangre de Cristo es suficiente para todo pecado, “los pecados de todos los creyentes en todas partes, en todas las eras del mundo, desde el primer momento en que el hombre pecó, hasta el último pecado cometido en la tierra”.²⁴

Ambrose dijo que es fácil para muchos creer que Cristo murió por los pecadores porque ellos no son conscientes de su impiedad ni de su indignidad. Pero la persona humillada por sus pecados exclama: “¿Es posible que Cristo muriera, sufriera, derramara Su sangre por mí? (...) que el hijo de Dios se convirtiera en hombre, viviera entre los hombres y muriera así, incluso muerte de cruz, por alguien como yo, no lo puedo creer; es un abismo incomprensible; mientras más lo pienso, más asombrado estoy”.²⁵

Ambrose también advirtió que la fe en Cristo es más que una respuesta emocional a la historia de Sus sufrimientos. La compasión natural del humano puede ser movida por la historia del sufrimiento de cualquiera, pero esto no es fe en Cristo. La fe ve el “significado, la intención y el designio de Cristo en Sus sufrimientos —dijo Ambrose, textualmente—, para redimirnos de la esclavitud de la

muerte y el infierno [y] para liberarnos del pecado (...) destrúyelo, mátaló, crucifícalo”.²⁶

Charnock explicó con precisión el papel de la fe en la justificación:

Esta fe no viene de la justicia y tampoco es llamada así, pero tenemos una justicia por medio de la fe. *Por* fe, *a través* de la fe, es el lenguaje del apóstol: Romanos 3:22, 25: ‘fe en Su sangre’, la fe alcanza Su sangre, abraza Su sangre, absorbe Su sangre propiciatoria y la suplica. Aunque la fe es el ojo y la mano del alma, mirando y alcanzando el todo de Cristo como se ofreció en la promesa, no obstante, en este acto para ser librada de la culpa del pecado, se aferra a Cristo como el sacrificio, depende de Él como el que paga el precio y toma Su sangre como sangre derramada por el alma e insiste en el valor suficiente de ella con Dios (...) [Así que] somos *justificados por fe*, no es que la *fe nos justifica*. La eficacia está en la sangre de Cristo, la recepción de ella en nuestra fe (Rom. 5:1).²⁷

Charnock enfatizó la suficiencia de la sangre de Cristo recibida por fe al señalar que:

Leemos que el primer pecado que fue limpio por esta sangre, después de ser derramada, fue la impiedad más prodigiosa que ha sido cometido jamás bajo el sol, el asesinato del Hijo de Dios, Hechos 2:36, 38. Así que, supón que un hombre fuera capaz de hacer pedazos el cielo y la tierra, asesinar el resto de la humanidad, destruir a los ángeles, los artes superlativos de la creación, no tendría una culpa tan monstruosa como tuvieron los que crucificaron al Hijo de Dios, cuya persona es infinitamente superior a la creación entera. Por lo tanto, por medio de esto Dios dio una prueba del valor inestimable de la sangre de Cristo y Su virtud inagotable. Bien pudo decir el apóstol: “La sangre de Cristo limpia de todo pecado”.²⁸

Santificación a través de la sangre

La sangre de Cristo fue derramada no solo para justificación, sino también para santificación. Como señaló Charnock:

Existe una limpieza de *culpa* y una limpieza de contaminación; ambas son frutos de esta sangre: la culpa es removida por la remisión, la contaminación por la purificación. Cristo nos limpia tanto: de culpa puesto que Él es nuestra justicia, como de mancha puesto que Él es nuestra santificación; pues Él es ambas cosas para nosotros (1 Co. 1:30), lo uno con base en Su mérito, lo otro por Su eficacia, la cual obtiene de Su Espíritu.²⁹

Goodwin, citando las promesas del pacto de Hebreos 10:14-17 que se cumplen en el ofrecimiento de Cristo de Sí mismo en la cruz, escribió: “Este es el resumen de ellas, que la justificación es eterna (...) y, por lo tanto, la santificación también es eterna y Él da ambas sobre los méritos de aquel único sacrificio”.³⁰

La santificación del creyente ya se cumple objetivamente en la muerte de Cristo, es subjetivamente aplicada en la conversión y

progresivamente perfeccionada en el crecimiento espiritual. Ambrose escribió: “Mientras Cristo moría por el pecado, también el creyente moría al pecado”.³¹ De esta manera, la mortificación de todo pecado es “poder imperante” es “piedra de toque de un cristiano” y la prueba de nuestra parte en la muerte de Cristo.³² La muerte de Cristo, dijo Ambrose, crea en el verdadero creyente dolor por el pecado, deseo de ser librado de todo pecado, lucha poderosa contra el pecado y crecimiento en victoria sobre los deseos del pecado.³³

El poder de la cruz no opera anónimamente, sino más bien a través de la palabra de la cruz, el Evangelio de Cristo. El conocimiento de Cristo crucificado nos santifica de varias maneras Charnock mencionó cinco.

En primer lugar, vivificando nuestro arrepentimiento. No podemos ver la sangre de Cristo sin lamentar que nuestros pecados lo clavarón a la cruz y trajeron el derramamiento de Su sangre. “¿No deberíamos sangrar cada vez que pensamos seriamente en que Cristo sangró por nosotros?” preguntó Charnock. Este lamento, como resultado, nos hace odiar nuestro pecado. Él escribió:

Es una ‘mirada a Cristo perforado’ lo que perfora el alma (Zac. 12:10). ¡No debería esta sangre mostrarnos que la malignidad de nuestro pecado fue tan grande, que no podía ser borrada por la sangre de toda la creación! ¡Ninguno tenía la fuerza suficiente para enfrentarlo, sino uno igual a Dios! ¡No debería resultar ese asombro en reelecciones penitentes!³⁴

En segundo lugar, vivificando nuestra *fe*. Charnock dijo: “Cuando contemplamos a Cristo crucificado, ¿cómo podemos desconfiar de Dios que nos ha transmitido en este lenguaje claro que no escatimarán nada, puesto que no escatimó lo mejor que tenía? ¿Qué más seguridad puede dar? ¿Puede haber en el cielo o en la tierra alguna promesa de amor más grande?”³⁵

En tercer lugar, vivificando nuestra *oración*. Charnock escribió: “Deberíamos pensar cada vez que vamos a Dios en oración [que] fue por Su muerte que el trono de Dios fue abierto. Esto quitará ese miedo que nos desarma de vigor [en oración]. Compondrá nuestras almas para ofrecer peticiones deleitosas”.³⁶

Ambrose añadió que mirar a Cristo vivificará nuestras alabanzas, escribiendo:

¡Ensánchate, alma mía! Haz sonar las alabanzas de tu Cristo. Cuéntale al mundo del amor cálido de Cristo, que fluye con Su sangre de todas Sus heridas en tu espíritu; afina tus cuerdas y canta junto con los ángeles del cielo y todos los santos de la tierra. Canta ese Salmo de Juan el divino: “Al que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con Su sangre, y nos hizo reyes y sacerdotes para Dios, Su Padre; a Él sea gloria e imperio por los siglos de los siglos. Amén”.³⁷

En cuarto lugar, vivificando nuestra *santidad*. Charnock escribió:

No deberíamos ver encanto alguno en el pecado, que no pueda ser vencido por ese amor cautivador que burbujea de cada gota de la sangre del Redentor. ¿Podemos, con pensamientos vivaces sobre esto, pecar contra tanta ternura, compasión, gracia y las demás perfecciones de Dios, que resuenan tan fuerte en nuestros oídos por la cruz de Jesús? ¿Podríamos pensar en Él colgando del

madero para librarnos del infierno y mantener algún ánimo de andar en la senda que lleva a ello?³⁸

Charnock fue más directo: “¿Lo veríamos en nuestro lugar, y nos atreveríamos a decirle con nuestra carga indigna que no lo queremos tener en cuenta, que mejor se hubiera ahorrado Sus dolores? (...) ¿Podemos complacernos en lo que ocasionó tanto dolor a nuestro mejor amigo?”. Charnock concluyó que cuando no meditamos en la sangre sustitutiva de Cristo, somos susceptibles a continuar en pecado, como si Cristo hubiera muerto con el fin de darnos una licencia para pecar y no para destruir el pecado. Por otro lado, considerar Su sangre diariamente ahogará la mundanalidad y la impiedad que hostigan nuestras almas.³⁹

Por último, vivificando nuestro *consuelo*. “Cual consuelo puede estar deficiente cuando miramos a Cristo crucificado como nuestro fiador y nos miramos a nosotros mismos como crucificados en Él; cuando contamos nuestros pecados como castigados en Él y a nosotros aceptados por virtud de Su cruz”, escribió Charnock. Consiguientemente, resumió estos consuelos:

Miremos a Cristo crucificado, el remedio de todas nuestras miserias. Su cruz ha encontrado una corona, Su pasión ha expiado nuestra transgresión. Su muerte ha desarmado la ley, Su sangre ha lavado el alma del creyente. Esta muerte es la destrucción de nuestros enemigos, la fuente de nuestra felicidad y el testimonio eterno del amor divino.⁴⁰

Victoria a través de la sangre

Charnock enseñó que el creyente puede encontrar victoria a través de la sangre de Cristo en esta vida en lo que respecta a “la condenación y el castigo [del pecado]”. Su pecado es borrado del “libro de la justicia de Dios; ya no es recordado en la forma de una sentencia judicial y legal contra el pecador. Aunque la naturaleza del pecado no deja de ser pecaminosa, el poder del pecado deja de ser condenador. La sentencia de la ley es revocada, el derecho de condenar es removido y el pecado ya no les es imputado” (2 Co. 5:19).⁴¹

Ambrose dijo: “Regocijémonos en Jesús (...) ¿ha bebido Él toda la copa de la ira de Dios y no dejó nada para nosotros? ¿Cómo deberíamos estar, sino animados? ¡Almas preciosas! ¿De que temen? No hay muerte, no hay infierno, ‘ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús’, Rom 8:1”.⁴² Goodwin citó Hebreos 10:14, “ porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados” y comentó: “Su ofrenda, aunque fue una, fue perfecta, en nada deficiente; una vez fue suficiente; es de mérito y fuerza eternas, pues es perfecta para siempre”.⁴³

Pero eso no quiere decir que la sangre de Cristo nos limpia perfectamente en el aquí y el ahora de toda conciencia del pecado y de los estímulos del pecado. Los creyentes “necesitan perdón diario, del pecado diario”.⁴⁴ Sin embargo, el creyente está en su camino a la victoria en sus batallas constantes contra el pecado. Charnock describió esto gráficamente:

Algunas chispas de la ley feroz a veces saltarán en nuestra conciencia y la paz del evangelio pudiera velarse. Pudiera parecer que las sonrisas del rostro de Dios se han convertido en ceños fruncidos. Las evidencias pudieran nublarse y la culpa revivir. Satanás pudiera acusar y la conciencia no sabe cómo responderle. El dolor pudiera volver en la noche y el alma no solo pudiera estar sin consuelo, sino también rehusarse a Él cuando está a la puerta. Habrá estorninos de incredulidad, desconfianza en Dios y vapores brumosos del lago fangoso de la naturaleza.⁴⁵

Continuó diciendo de nuestra limpieza:

Pero ha establecido un fundamento perfecto y el pináculo del sentido y el consuelo plenos será dado al final. La paz será como el glorioso brillo del sol sin una nube, un estallido triunfante de amor, sin flechas de ira aferrándose en la conciencia; una dulce calma, sin susurro alguno de tempestades enfurecidas; la culpa del pecado será borrada de la conciencia para siempre, al igual que será borrada del libro de Dios. El acusador no nos acusará más, a Dios o a nosotros; no planteará ningún cargo nuevo en la corte de la conciencia; no, la conciencia misma será purificada para siempre y cantará un *requiem* ininterrumpido y un himno de paz, no silbará la más mínima acusación de un crimen. Así como la justicia de Dios no leerá nada de condenación, así la conciencia no leerá nada de acusación. La sangre de Cristo será perfecta en su efecto. Mientras rasga el velo entre Dios y nosotros, rasgará el velo entre la conciencia y nosotros; no más ceños fruncidos del uno y no más chillidos del otro.⁴⁶

Charnock consiguientemente concluyó: “La sangre de Cristo calmará las olas, expulsará la inmundicia y coronará el alma con una victoria eterna. “Los espíritus de los hombres entonces serán ‘hechos perfectos’, Hebreos 12:23”.⁴⁷

Gozo celestial a través de la sangre

Los puritanos amaron meditar en el Cielo; aunque no es un tema mencionado tan frecuentemente en todos sus tomos. Goodwin dijo que Cristo nos exalta por encima de lo que Adán estaba antes de la caída, pues nos da “abundancia de gracia y justicia” para que “reinemos en vida, seamos reyes en el cielo”.⁴⁸ Charnock dijo que el cielo está,

Cimentado y preparado por la sangre de Cristo. Por la ley contra el pecado nuestros cuerpos deberían estar reducidos a polvo y nuestras almas deberían estar bajo la sentencia de la ira de Dios. Pero nuestro Salvador crucificado ha comprado la redención de nuestro cuerpo, como evidencia de la resurrección, Romanos 8:23 y una seguridad firme para nuestras almas en un lugar de felicidad, al cual serán elevados los creyentes y en el cual tendrán una morada local, que es llamada la posesión adquirida (...) Perdimos el paraíso por el pecado y ganamos el cielo en la cruz.⁴⁹

Ambrose lo puso de esta manera:

Es la sangre de Cristo que rasga el velo y hace una senda hacia el lugar santísimo, es decir, el reino de los cielos; sin esta sangre no hubiera acceso a Dios; es solo por la sangre de Cristo que el cielo se abre a nuestras oraciones y el cielo se abre a nuestras personas. Esta sangre es el elemento clave que abre el cielo y deja entrar las almas de Sus redimidos.⁵⁰

Lecciones prácticas que promueven la piedad

A menudo los puritanos ofrecían las siguientes lecciones prácticas aprendidas de la sangre expiatoria de Cristo para promover la piedad.

1. Si no somos salvos personalmente por la sangre de Cristo, estamos en nuestro camino al infierno. Ninguno de los que carecen de interés en la sangre purificadora para sus propias almas será librado de esta culpa jamás. Seguirá sin ser convertido mientras permanezca en esta condición. Charnock escribió: “La sangre de Cristo está tan lejos de limpiar al no creyente de todo pecado, que más bien amarra a él sus pecados con más fuerza. La incredulidad asegura con más fuerza los pecados, para que las violaciones de la ley estén más cerca de Él y la ira de Dios quede sobre Él”.⁵¹
2. La misericordia de Dios es administrada solo con base en la sangre de Cristo. “No se espera libertad alguna de la culpa solo de misericordia”, dijo Charnock. Además, enfatizó que, en la era del Antiguo Testamento, el sumo sacerdote no podía

acercarse al propiciatorio sin sangre (Heb 9:7) y “Cristo mismo, tipificado por el sumo sacerdote, no espera misericordia para ninguno de Sus seguidores, sino por el mérito de Su sangre”.⁵²

La misericordia de Dios es solo misericordia. La sangre de Cristo es la única forma de justificación y salvación. Porque todo lo que pensamos, decimos y hacemos por naturaleza está manchado por el pecado, todo lo que hacemos añade condenación. Puesto que ningunas de nuestras obras son perfectas, ninguna justifica. Todo lo que hacemos está destituido de la gloria de Dios (Rom. 3:23). La manera de Dios para justificar a los pecadores nos despoja de toda gloria propia o de nuestra propia justicia.

3. Nuestra esperanza para salvación descansa en la justicia de Cristo siendo imputada a nosotros. Qué consolador es conocer y experimentar que la sangre de Jesucristo limpia—si, purifica absolutamente—de todo—si, *todo*—pecado. Ningún pecador puede decir jamás que la satisfacción de Cristo no es suficiente para anular su pecado. Isaac Ambrose afirma que la satisfacción de Cristo no es solo “copiosa y plena”, sino que Su “muerte y sangre es sobreabundante para nuestros pecados: ‘la gracia de nuestro Señor fue más abundante

[*hyperepleonasen*] (1 Ti. 1:14)', fue desbordante, redundante, más que suficiente". Continúa diciendo:

Muchas personas humildes son capaces de quejarse: "¡Oh! Si no fuera tan pecador, si no hubiera cometido tal y tal transgresión hubiera esperanza". Esto es subestimar la redención de Cristo; esto es pensar que hay más en el pecado para condenar, que, en los sufrimientos de Cristo para salvar, mientras que todos tus pecados para Cristo son una pequeña nube ante el glorioso sol, si, todos los pecados de todos los hombres en el mundo, son una gota en el océano para los méritos de Cristo. No digo esto para animar al pecador presuntuoso, pues no tiene parte en esta satisfacción, sino para consolar al pecador humillado, que está cargado con sus pecados; aunque sean una carga más grande de lo que puede llevar, no son una carga más grande de lo que Cristo puede llevar. En la sangre de Cristo hay un tesoro infinito, capaz de santificarte y a todo el mundo; en la muerte de Cristo hay un rescate, un contra-precio suficiente para redimir a todos los pecadores que jamás han sido o serán.⁵³

4. La satisfacción de la sangre de Cristo debería hacernos lamentar profundamente nuestro pecado que lo clavó a la cruz. Isaac Ambrose es típico entre los puritanos sobre este tema:

¡Oh, la maldición y la amargura que nuestros pecados han traído sobre Jesucristo! Cuando pienso en estas venas sangrantes, hombros heridos, costados azotados, espalda surcada, sienes destrozadas, manos y pies clavados y luego considero que mis pecados fueron la causa de todo; ¡pienso que no necesito más argumentos para aborrecerme! Cristianos, ¿no se levantaría su corazón contra aquel que mate a su padre, madre, hermano, esposa, esposo; las relaciones más queridas del mundo? Oh, entonces, ¿cómo se levantarían sus corazones y almas contra el pecado? Ciertamente fue su pecado el que asesinó a Cristo, que lo mató, que está antes de todas las relaciones, que es miles de miles de veces más querido para ti que padre, madre, esposo, hijo o cualquiera; creo que un pensamiento como este es suficiente para hacerte decir como Job: “me aborrezco, Y me arrepiento en polvo y ceniza”, Job 42:6. ¡Oh! ¿Qué es esa cruz en la espalda de Cristo? Mis

pecados; ¡Oh! ¿Qué es esa corona en la cabeza de Cristo? Mis pecados; ¡Oh! ¿Qué es ese clavo en la mano derecha y ese otro en la mano izquierda? Mis pecados; ¡Oh! ¿Qué es esa lanza en el costado de Cristo? Mis pecados; ¡Oh! ¿Qué son esos clavos y heridas en los pies de Cristo? Mis pecados (...) ¡oh mis pecados, mis pecados, mis pecados!⁵⁴

5. Ninguno de los que viene a Cristo en fe y arrepentimiento será rechazado. Para los que temen que Cristo no los aceptará porque están llenos de pecado y han pecado flagrantemente contra Él por muchas décadas, Thomas Goodwin dijo:

El texto [Colosenses 1:20] nos dice, que Cristo tiene la plenitud en Él para reconciliar; y que no puedes estar tú más lleno de pecado que Él de justicia, hay suficiente para perdonarte: 'Él puede salvar al máximo', el caso nunca es demasiado difícil, el asunto nunca es demasiado repugnante (...) Considera que esta plenitud (...) ha vivido más en Cristo (...) que el pecado lo ha hecho en ti; sí, lo que morará en Él para siempre es una justicia eterna.⁵⁵

“No importa cuan malos sean tu corazón y tu historial”, dice Goodwin, “eres más que bienvenido si quieres venir a él”, pues Él se deleita en salvar al más grande de los pecadores.⁵⁶

6. Anhelemos la sangre de Cristo con más fervor y con más consistencia. Ora por esta inclinación diariamente, dice Ambrose, que luego añadió: “¡Oh, Jesús mío! Que pongas en mí deseo ardiente, anhelos vehementes; gemidos indecibles, fuertes jadeos: ¡Oh que yo sea como la tierra seca y árida que mira boquiabierto y aferra y espera por gotas de lluvia! Cuando mi espíritu está en el estado correcto, siento algo de deseo por la sangre de Cristo, pero ¿cuán cortos son estos deseos? ¿Cuán indigno soy de las cosas deseadas? Ven, Señor, enciende en mí deseos ardientes, y luego dame el objeto de mi deseo”.⁵⁷

¿Estás limpio en la sangre de Cristo? Si no, pide a Dios que te muestre tu enfermedad y huye a la sangre de Cristo hoy como tu único remedio. Como creyentes, “puesto que contraemos culpa cada día, apliquemos esa medicina cada día”. Que ninguno de nosotros descansa hasta que experimente cada día que “la sangre

de Jesucristo nos limpia de todo de pecado”.⁵⁸ Tal experiencia, después de todo, es el fin de la piedad puritana—vivir cada día a la sombra de la cruz—.

¹ Stephen Charnock, *The Complete Works of Stephen Charnock* (1865; repr. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 4:506. Este capítulo es una versión expandida de Joel R. Beeke, “The Blood of Christ in Puritan Piety,” en *Precious Blood: The Atoning Work of Christ* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2009), 163–178.

² Ver capítulo 31, “John Owen sobre la justificación solo por fe”.

³ Stephen Charnock, “The Cleansing Virtue of Christ’s Blood,” en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1865; repr. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 3:501–534 y and “The Knowledge of Christ Crucified,” en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1865; repr. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 4:494–506; Thomas Goodwin, “Reconciliation by the Blood of Christ,” *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:499–521; Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus* (repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1986). c.f. David Clarkson, “Christ’s Dying for Sinners,” en *The Works of David Clarkson* (1864; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1988), 3:63–80; Thomas Manton, “The Blood of Sprinkling,” en *The Complete Works of Thomas Manton* (Londres: J. Nisbet, 1870), 22:106–122; Samuel Rutherford, *Christ Dying and Drawing Sinners to Himself* (Londres: Andrew Crooks, 1647); James Durham, “Remission of Sins Is through Christ’s Blood Alone,” en *The Unsearchable Riches of Christ* (1685; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002), 306–340; John Owen, *The Doctrine of Justification by Faith, through the Imputation of the Righteousness of Christ*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold, vol. 5 (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2000).

⁴ Para un estudio útil sobre el uso bíblico de la palabra *sangre*, ver Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 112–128.

- ⁵ Ver Joel R. Beeke, "Calvin's Piety," en *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 125–152.
- ⁶ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:501.
- ⁷ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 363.
- ⁸ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:518.
- ⁹ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:505.
- ¹⁰ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:519.
- ¹¹ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 380.
- ¹² Ambrose, *Looking unto Jesus*, 382.
- ¹³ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:519.
- ¹⁴ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:521.
- ¹⁵ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:507–508.
- ¹⁶ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:508.
- ¹⁷ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:522.
- ¹⁸ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:505–506.
- ¹⁹ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:519.
- ²⁰ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:509.
- ²¹ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 381–382.
- ²² Ambrose, *Looking unto Jesus*, 385.
- ²³ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:521.
- ²⁴ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:518.
- ²⁵ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 391.
- ²⁶ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 392–394.
- ²⁷ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:522.
- ²⁸ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:518.
- ²⁹ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:504.
- ³⁰ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:510.
- ³¹ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 386.

- ³² Ambrose, *Looking unto Jesus*, 386-387. Una piedra de toque era una piedra oscura, plana y pequeña a través de la cual los metales preciosos eran frotados para determinar su composición y aleación y consiguientemente su valor genuino. Se convirtió en una metáfora para referirse al medio por el cual se prueba la calidad de algo. Hoy lo llamaríamos prueba de fuego.
- ³³ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 388-389.
- ³⁴ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:504-505.
- ³⁵ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:505.
- ³⁶ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:505.
- ³⁷ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 404.
- ³⁸ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:505.
- ³⁹ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:506.
- ⁴⁰ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:506.
- ⁴¹ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:516.
- ⁴² Ambrose, *Looking unto Jesus*, 400.
- ⁴³ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:510.
- ⁴⁴ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:517.
- ⁴⁵ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:515.
- ⁴⁶ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:515-516.
- ⁴⁷ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:516.
- ⁴⁸ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:510.
- ⁴⁹ Charnock, "Knowledge of Christ Crucified," en *Works*, 4:503.
- ⁵⁰ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 384.
- ⁵¹ Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:522-523.
- ⁵² Charnock, "Cleansing Virtue of Christ's Blood," en *Works*, 3:523.
- ⁵³ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 382.
- ⁵⁴ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 372.
- ⁵⁵ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:516.
- ⁵⁶ Goodwin, "Reconciliation by the Blood of Christ," en *Works*, 5:516.

⁵⁷ Ambrose, *Looking unto Jesus*, 384–85.

⁵⁸ Charnock, “Cleansing Virtue of Christ’s Blood,” en *Works*, 3:531–34.

Capítulo 24

Anthony Burgess sobre la intercesión de Cristo por nosotros

Esta oración mediadora de Cristo es la base de toda la aceptación de nuestras oraciones. Si nuestras oraciones no se encuentran en Él son provocaciones, en lugar de apaciguamientos. Si las oraciones de un hombre piadoso tienen mucho valor, es porque Cristo tiene mucho valor. Él es el altar en el que se santifican todas las oblaciones, y de donde el incienso de sus oraciones toma su perfume, para que sean olor fragante delante de Dios.

— ANTHONY BURGESS¹

Anthony Burgess (d. 1664) era un pastor y escritor puritano conocido por su piedad, erudición y habilidad como predicador, maestro y apologista. Trabajó por un tiempo como docente en Emmanuel College, Cambridge. Luego desde 1635 a 1662 sirvió como pastor en la iglesia en Sutton-Coldfield en Warwickshire. Su ministerio fue interrumpido por varios años en la década de 1640, primero, cuando la guerra civil entre el rey y el parlamento lo forzó a huir y luego, por la Asamblea de Westminster, donde jugó un papel importante ayudando a elaborar los Estándares de Westminster. Burgess regresó a Sutton-Coldfield en 1649 y sirvió allí hasta que fue expulsado del ministerio público por el Acta de Uniformidad (1662). Burgess se retiró a Tamworth, Staffordshire, donde asistió a una iglesia parroquial hasta su muerte dos años después.²

Durante un periodo de quince años (1646–1661), Burgess escribió al menos una docena de libros basados generalmente en sus sermones y clases. Sus escritos revelaron una familiaridad académica con Aristóteles, Séneca, Agustín, Aquino, Lutero y Calvino. Usó muchas citas del griego y el latín, pero sensatamente. También razonó en el estilo simple de la predicación puritana. Este erudito culto y predicador experimental produjo una escritura astuta, cálida y devocional. Sus obras muestran que era un administrador

fiel de los misterios de Dios. Escribió una vindicación de la perspectiva puritana de la Ley de Dios, una defensa de la justificación solo por fe, un tratado sobre el pecado original y discursos voluminosos sobre 1 Corintios 3 y 2 Corintios 1. También escribió *Espiritual Refining* (Refinamiento espiritual), una obra de más de diez mil páginas sobre la gracia salvadora y la seguridad.³ Burgess se destacó al aplicar las Escrituras al corazón y distinguiendo entre el verdadero creyente y el no creyente, cumpliendo su meta de “esforzarse en la exposición verdadera y sana (...) para reducir todo lo doctrinal y controversial a práctica y experiencia, lo cual es la vida y el alma de todo”.⁴

Aunque Burgess nunca escribió un tratado sobre la oración, predicó 145 sermones sobre la oración de Cristo en Juan 17. Sus sermones cubrieron una amplia gama de temas experimentales y doctrinales, mientras que se enfocaban consistentemente en Cristo.⁵ Consideraba Juan 17 como la cima de la revelación divina: “una perla en el oro” de la Biblia.⁶ Él Señor ofrece esta oración en presencia de Sus discípulos, para que los que la escuchan (y luego, los que la leen) puedan llenarse de gozo (Juan 17:13).⁷ Burgess escribe:

Esta oración de Cristo puede compararse a una tierra en la que fluye leche y miel, en lo que respecta al tesoro de consolación que contiene (...) Viendo esto como una fuente refrescante y de sanidad, ven con sed espiritual para que seas reabastecido. Viendo que aquí está la miel y el panal, no pruebes solo un poco de miel como Jonatán, sino come libre y abundantemente de ella. Por medio de meditación seria y constante encontrarás que esta sustancia celestial en la oración de Cristo también te hará celestial y te hará semejante a Su imagen. ¡Cuán vana y vacía te parecerá toda la gloria del mundo, cuando seas elevado al monte de la Transfiguración! Los que viven en la zona tórrida nunca sentirán frío y tú, que encontrarás esta oración de Cristo activa y vigorosa en tu seno, nunca tendrás razón de quejarte de esa monotonía, formalidad y frialdad en la que se encuentran muchos.⁸

La oración en Juan 17 es especialmente importante porque Jesús la ofreció la noche anterior a Su crucifixión, lo cual es el clímax de Su obra en la tierra. De esta manera, Burgess pregunta a sus lectores: “Si las palabras de un hombre agonizante deben

considerarse mucho más, ¿cuánto más las del Cristo agonizante?”⁹

En esta luz, Burgess explica Juan 17 como la oración de Cristo, tanto como nuestro Mediador—si somos creyentes—como el modelo de un hombre piadoso.

La oración de Cristo nuestro mediador

En Juan 17:4, Jesús oró: “he acabado la obra que me diste que hiciese”. Burgess dice que Cristo Jesús “no vino al mundo para tener comodidad, placer y gloria externa, sino a trabajar”. Esta obra era hacer la voluntad del Padre que envió a Jesús a la tierra (Juan 4:34). Cristo no vino “como un Señor y Legislador glorioso”, sino como un sirviente bajo la ley. En efecto, no solo tenía que obedecer la ley moral, sino también un mandato específico dado a Él en pacto con el Padre (Juan 10:18) “ser un Mediador para aquellos que Su Padre le dio”.¹⁰

En la noche de Su crucifixión, Cristo habla en anticipación de completar Su misión de parte de Dios.¹¹ Abre Su oración ofreciendo Su obediencia a Su Padre, lo cual “no es solo obediencia, sino una obediencia meritoria”, dice Burgess. De esta manera, la oración de Cristo se basa en Su obra terminada como “Mediador y Fiador”, lo cual quiere decir que Él pagó la deuda de otros para satisfacer la justicia divina en su favor.¹² Burgess dice: “Cristo satisfizo a Dios como juez justo (...) por Su sangre y satisfacción, Cristo se comprometió a que la justicia de Dios nunca cayera sobre nosotros para castigarnos”.¹³ Eso no implica que Cristo le ganó a un Padre

enojado, pues Cristo fue enviado por un Padre amoroso para esta misión (Juan 17:18).¹⁴ Cristo murió como el sustituto y representante de Su pueblo. Como dice Isaías 53:5, “el castigo de nuestra paz fue sobre Él, y por Su llaga fuimos nosotros curados”. Así que en todo lugar de la Biblia se dice que Su muerte fue por nosotros. Nada en Cristo lo hizo maldición en la cruz; fue por nosotros y por nuestros pecados que fue maldito y murió.¹⁵

Jesucristo es el único Mediador entre Dios y el hombre. No es solo un ejemplo para que sigamos cuando oramos a Dios. Él es el fundamento en el cual construimos nuestra relación con Dios. Burgess escribe:

Cristo debe ser el único fundamento, en cuanto a la mediación y la intercesión con Dios. No podemos acercarnos a Dios sin Él, por causa del gran abismo que el pecado a abierto entre Él y nosotros. Él es fuego consumidor y nosotros somos rastrojo, sin Cristo (...) Dios es mi enemigo y yo de Dios. A este fin señalaban todos los sacrificios en la antigua administración, para mostrar, que por medio de Cristo estaba toda la reconciliación y la expiación.¹⁶

Entender que la misión de Cristo era reconciliar a los pecadores con Dios moldea profundamente como vemos Su oración y Su aplicación a nosotros.

La intercesión del sumo sacerdote

Burgess insiste en que la oración en Juan 17 es un tipo especial de oración. Es la oración Uno que declaró que, si los hombres han de tener vida eterna, no solo deben conocer a Dios, sino también a Jesucristo a través del Evangelio (Juan 17:3).¹⁷ Burgess escribe:

Es una oración mediadora y de esta manera difiere de todas las oraciones de los demás hombres. Puesto que solo son simples hombres, sus oraciones son simples oraciones. No hay mérito, ni mediación en ti, pero la oración de Cristo es de una naturaleza mucho más trascendente, así como la sangre de los mártires no superó la de Cristo. La sangre de ellos no fue expiatoria, no fue sacrificio por los pecados, mientras que la de Cristo lo fue. Por lo tanto, hay grandes diferencias entre oraciones (...) no obstante, la oración de Cristo en el

oficio de Mediador sobrepasa por mucho a todas. Consiguientemente, debemos buscar poder mediador en la oración de Cristo, para su eficacia impetradora.¹⁸ No es solo una súplica como las nuestras, sino una obtención poderosa de lo que se desea. Su oración no puede ser rechazada más que Su sangre.¹⁹

Las oraciones del Mediador son poderosas porque Él es tanto Dios como hombre. Su naturaleza divina imparte valor infinito a Sus oraciones delante de los ojos de Dios. Él es el Hijo unigénito del Padre y Dios escucha a Su Hijo con gran amor. Él Señor Jesús ora con perfecto amor, confianza y celo a Dios. Burgess dice: “Su alma estaba más llena de esas cosas de lo que el mar está lleno de agua”. Cristo también ora de acuerdo con la voluntad de Dios, pues pide por la gloria designada para Él desde el principio.²⁰ Él ora como un hombre “cuyos afectos y compasiones son más grandes de lo que cualquiera de las de tus amigos más queridos pudiera ser”. Su corazón está lleno de compasión porque sufrió como nosotros, fue tentado como nosotros y experimentó debilidades humanas como las nuestras (Heb 4:15).²¹

Cristo también ora específicamente en el oficio mediador de un sacerdote.²² Jesús dice: “Y por ellos yo me santifico a Mí mismo” (Juan 17:19). Él es un sacerdote cuyos sacrificios fueron consagrados a Dios.²³ Su oficio como sacerdote de Su pueblo requiere dos obras: Su ofrecimiento y Sus oraciones.²⁴ En Cristo, los tipos del sacerdocio del Antiguo Testamento encuentra su cumplimiento, pues aquellos sacerdotes eran pecadores mortales, pero Cristo es el intercesor sin pecado (Heb 7:25-27).²⁵ Burgess explica:

Esta oración que Cristo ofreció, hasta donde se relaciona con la iglesia de Dios y todos los creyentes, es parte de Su oficio sacerdotal, pues el sacerdote debía hacer dos cosas, primero orar, luego ofrecer un sacrificio. Cristo en este capítulo ora y luego se ofrece a Sí mismo como sacrificio santo y sin mancha por Su pueblo. Así como el Sumo Sacerdote debía llevar los nombres de las doce tribus en su pecho para presentarlas delante de Dios; así también Cristo aquí presenta a todos Sus hijos a Dios el Padre por esta oración. No hay hombre piadoso que no sea cruel, débil y despreciable, pero es encomendado al

Padre y puede esperar justamente el fruto de esta oración.²⁶

La intercesión de Cristo es un puente entre la obtención de toda bendición espiritual por Su sangre y Su aplicación de esas bendiciones por el Espíritu. Cristo no compró solo la salvación y luego dejó la aplicación de la salvación al libre albedrío del hombre. Pues entonces Cristo pudiera haber sufrido y muerto para nada, lo cual era impensable para Burgess, a la luz de la deshonra que hubiera causado a Dios.²⁷ Cristo intercede por todos los que murió. Los creyentes ciertamente recibirán las bendiciones por las que Él pagó con tanto amor (Rom. 8:34).²⁸

El alcance de la oración mediadora de Cristo

Jesucristo ora a Su Padre: “Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que me diste; porque Tuyo son” (Juan 17:9). Cristo ora por los que han sido dados a Él por el Padre. En esto Burgess señala que el pueblo de Cristo también es llamado Sus “ovejas”, algunas de las cuales aún son enemigas de Dios y son ovejas “solo en cuanto al propósito de Dios y la elección” (Juan 10:16). Otros vienen a “ser posición de Cristo, teniendo nuevas

naturalezas y de esa manera, disfrutado de un título y un derecho”. Ambos son cubiertos por las oraciones mediadoras de Cristo, aunque más el segundo grupo. Así como nuestro Señor oró por Sus ovejas cuando estaban en la tierra, así continua intercediendo por ellas en el Cielo, aunque ahora en un estado de exaltación, y no con el llanto ni las lágrimas de Su humillación.²⁹

Burgess dice: “Todos los hijos de Dios están bajo el fruto y el beneficio de la oración mediadora de Cristo”. Todos los creyentes tienen a Cristo como su abogado con el Padre (1ra Juan 2:1). Cristo no ha puesto a un lado Su amor y afecto por el bien de Su pueblo, sino que vive para interceder por ellos (Heb. 7:25). Burgess escribe: “Es bueno tener un amigo en la corte del cielo (...) Oh la dignidad y felicidad de estar bajo la intercesión de Cristo. Si estimamos mucho la oración de un hombre en la tierra (...) ¿qué haría la oración de Cristo mismo?”³⁰

Además, el Señor Jesús ora “también por los que han de creer en Mí por la palabra de ellos” (Jn. 17:20). Burgess observa: “Así es el cuidado y amor de Cristo para con los Suyos, que son recordados en Su oración y muerte, incluso antes de que fueran”. La intercesión de Cristo viene del decreto divino y el propósito hecho desde toda la eternidad (Ef. 1:4; 2 Ti. 1:9).³¹ Burgess escribe: “El fundamento de la

intercesión de Cristo está en que les fueron dados a Cristo por la elección como un pueblo que había de ser salvo por Él”.³²

Cristo dice que Él no ora por todos—no el mundo, lo cual dice Burgess se refiere a los que el Padre no le a dado a Cristo, que son los reprobados—. Burgess dice: “La oración mediadora de Cristo y también Su muerte no son para todo el mundo, sino solo para ciertas personas que han sido dadas al Hijo por el Padre”. Burgess entiende que la doctrina de la expiación particular o limitada es controversial.³³ No solo niega que “la raza humana entera, incluso los mismos reprobados, obtienen una palabra de misericordia a través de la muerte de Cristo”. Pero cuando Cristo murió *por* los pecadores, murió no para su beneficio, sino como susstituto, “en su lugar para sufrir toda la ira de Dios que merecen”. Aquellos por los cuales Dios dio Su Hijo recibirán todas las bendiciones de Dios, desde la justificación hasta la glorificación (Ro. 8:30-32). Aquellos por los que Cristo murió recibirán la intercesión de Cristo para que nadie pueda condenarlos (Ro. 8:34). Burgess no predica la redención particular para levantar controversias, sino para establecer la paz y el gozo del rebaño de Cristo, para que puedan tener confianza total en la mediación de Cristo.³⁴

Mientras Burgess limita la mediación sacerdotal de Cristo a los elegidos, se regocija en el gran alcance de Sus bendiciones, pues cada bendición espiritual viene a través de la muerte y la intercesión de Cristo. Escribe que: “Aunque una vez fue dicho por Él en la tierra y dejó de orar, aún vive en Su eficacia y poder; si Su intercesión continúa en el cielo ¿qué es, sino la resurrección de esta oración? Por la virtud de esta oración a través de Su sangre somos santificados, justificados y seremos por siempre glorificados”.³⁵ Burgess dice que Cristo ora por la conversión de Su pueblo: “No existe un hombre convertido por la palabra, sin que Cristo haya orado por la conversión de ese hombre”. También ora por “perdón y remisión de pecados y eso con la frecuencia con la que se cometan”, por “que sean guardados de pecado (...) para que su fe no falte” y por “su glorificación (...) que puedan disfrutar la gloria que Cristo compró para ellos”. En pocas palabras, el Señor Jesucristo ora “por el cumplimiento de toda gracia aquí y en la gloria vendiera. No existe misericordia espiritual o celestial sin que Cristo haya orado por ella”.³⁶

Lejos de desanimar a los pecadores a venir a Dios a través de Cristo, Burgess enseña que la muerte de Cristo tiene un “valor o suficiencia para redimir a miles de mundos”, incluso Su aplicación

efectiva está limitada a los elegidos.³⁷ La grandeza del pecado no se puede comparar con la grandeza del sufrimiento de Cristo. Así que Burgess dice: “Si eres creyente, si te has arrepentido, no tengas duda de que la muerte de Cristo puede alcanzarte. Es para los que tienen hambre y sed y para cualquier alma que se halle bajo cualquier carga de pecado y desea la gracia de Dios a través de Cristo, que no se tambalee, más bien que vaya a Él con confianza”. El sacrificio y las oraciones de este sacerdote son suficientes para cubrir toda necesidad humana.³⁸

La posición exaltada de nuestro Intercesor

Jesucristo dice a Su Padre en Juan 17:11 “yo voy a Ti”. Sobre esto, Burgess escribe: “Él va al Padre y, por lo tanto, habrá un poderoso en la corte del cielo para ellos”. La promesa de Jesús es para el consuelo de Sus discípulos y para los creyentes hoy en día. Burgess se refiere a la sombra de Cristo en José, escribiendo “Nuestro Salvador consuela sus corazones afligidos con esto, que iba al Padre, no solo para Su propia gloria y honor, sino también por el bien de ellos—así como José fue ascendido a la corte del Faraón por el bien de su padre y sus hermanos, al igual que para su propia gloria—”. Pero Burgess también señala que Cristo va al Padre por la

muerte de cruz. La humillación más baja debe preceder a la exaltación más alta para que la justicia divina esté satisfecha y los hombres sean redimidos.³⁹

Consiguientemente, Burgess dice de la ascensión de Cristo al cielo: “Aquí esta implica ese estado de gloria y honor que vivirá en el cielo (...) No sería más como un siervo, sino hecho el Príncipe de Gloria (...). En esto está el tesoro entero del cristiano. La fuente de todo consuelo está en esto, que Cristo ha ido al Padre”. Burgess enumera algunos de estos consuelos del Cristo ascendido:

1. “En virtud de este acto Su Espíritu Santo es dado, más desbordante y abundantemente (Juan 7:39)”
2. “Un segundo beneficio de Cristo yendo al Padre es capacitarnos con todos los regalos celestiales y santos, en una forma santificadora o ministerial (Juan 14:12; Ef. 4:8-12)”.
3. “El tercer beneficio de la ascensión de Cristo al Padre es preparar un lugar para Sus hijos (Juan 14:3)”.
4. “Cristo va al Padre, para ser abogado y rogar por nuestra causa (1 Juan 2; Heb. 7). Incluso vive para hacer intercesión por nosotros. Cristo no está tan influido por esa gloria y honor, que olvida al más sencillo [o menor] de Sus hijos. No es como

el mayordomo del faraón que olvidó al pobre José cuando fue promovido. No, cuando no estamos ni podemos pensar en o cuidar de nosotros mismos, Cristo está encomendando nuestro estado al Padre. Así que tenemos este glorioso amigo hablando por nosotros en la corte del cielo, cuando cualquier acusación es traída contra nosotros”.

5. “La salida de Cristo al Padre no es eterna. No nos deja para siempre, sino que volverá por nosotros para llevarnos al Padre también”.⁴⁰

Burgess, que se desborda de gozo por la exaltación de nuestro sacerdote sacrificial e intercesor, dice: “Oh entonces que noticias tan buenas deberían ser estas a nuestros oídos. Cristo ha ascendido al Padre, pues eso es como decir, que ni el pecado, ni el diablo, ni el cementerio pudieron prevalecer contra Él y, por lo tanto, Él ha cumplido con Su obra de Redentor. Ha pagado hasta el último cuarto de penique,⁴¹ para que el amor y la justicia de Dios puedan ser satisfechas por la expiación que hizo”.⁴²

En la intercesión celestial, Jesucristo ora por Su pueblo como “el autorizado y designado” muy por encima de cualquier sacerdote terrenal ordenado por Dios. Las oraciones de nuestro Señor se

basan en Su misión completada del Padre, Su obra de expiación terminada. Nuestro Señor ora por aquellos por los que murió, para que “lo que Él obtuvo para Su pueblo sea aplicado a ellos”. Estas oraciones son “de Aquel que es el Hijo amado del Padre, para que nada en justicia pueda negarse a la oración de Cristo, pues es una oración que se lo merece y que obliga”.⁴³

Orando a través de la mediación de Cristo

Debemos acercarnos a Dios creyendo que Dios envió a Cristo como Mediador. Burgess dice que “el descanso del alma en Cristo” es la única forma de agradar a Dios. Esa fe en Cristo es tan aceptable delante de Dios como si hubiéramos cumplido Su Ley. La fe es aceptable delante de Dios porque es “la gracia que más vacía al pecador”. Nos vacía por completo de nosotros mismos. Dios se deleita en la humildad. “Nada nos puede humillar y quitarnos todo valor aparente como la fe en Cristo, por lo tanto, confío por completo en Él para justicia, porque no tengo ninguna”, dice Burgess.⁴⁴ La fe es la única gracia apropiada para recibir a Cristo y Sus beneficios. “Así como la mano, de todas las partes del cuerpo, es la que toma el tesoro cuando se entrega y es por la cual se enriquece un hombre (...) No es la mano, sino el tesoro el que enriquece”. La fe es la

mano que recibe a Cristo en Su plenitud tanto en justificación como en santificación.⁴⁵ La oración sin fe en el Mediador es fútil; la oración que se apoya en Cristo participa de los tesoros del cielo.

El pueblo de Dios debe depender conscientemente de la intercesión de Cristo para ser aceptados en sus oraciones a Dios. Esto trae un gran consuelo para los que luchan al orar. Burgess escribe: “Esta oración de Cristo santifica todas nuestras oraciones. Son aceptadas por Dios a través de Él (...) Así como nuestras lágrimas necesitan ser lavadas en Su sangre, así nuestras oraciones necesitan la oración de Cristo. Él oró para que nuestras oraciones pudieran ser recibidas (...) Aunque soy indigno, Cristo es digno de ser escuchado”.⁴⁶ También dice:

Esta oración mediadora de Cristo es la base de toda la aceptación de nuestras oraciones. Si nuestras oraciones no se encuentran en Él son provocaciones, en lugar de apaciguamientos. Si las oraciones de un hombre piadoso tienen mucho valor, es porque Cristo tiene mucho valor. Él es el altar en el que se santifican todas las oblaciones, y de donde el incienso de sus oraciones toma su perfume, para que sean olor fragante delante de Dios (...) Esto

pudiera consolarte indescriptiblemente durante tristes tentaciones, cuando no puedes orar. Tu corazón está atado. Tus afectos débiles y fríos. Clamas, Oh los pecados y debilidades de tus oraciones, mas la oración de Cristo es plena y ferviente por ti. No hay imperfección, ni culpa en ellas. ¡Oh es un buen refugio al cual huir, cuando estás abrumado por tus oraciones tediosas, formales y distraídas!⁴⁷

¿Por qué un capítulo sobre la oración se apoya tanto en Cristo y Su obra? Porque Jesús es el único camino a Dios. Sin la oración de Cristo nuestro Mediador, no pudiéramos orar, sino a un juez molesto cuya Ley demanda nuestro castigo. Burgess nos recuerda que la obra del Mediador es un fundamento sólido para nuestras oraciones con fe y paz.

La oración de Cristo como el modelo de un hombre piadoso

Las oraciones de Cristo como Mediador son ofrecidas como oraciones humanas porque Dios no puede orar, siendo omnipresente y de autoridad suprema.⁴⁸ Cristo ora como hombre con poder limitado, sujeto a la ley de Dios, usando el medio para buscar gracia para Su pueblo designado divinamente, como un acto de adoración y modelo o ejemplo de un hombre piadoso, para que lo sigamos.⁴⁹ Refirámonos al comentario de Burgess sobre Juan 17 como la oración ejemplar del hombre perfecto, Jesucristo.

La necesidad y los beneficios de la oración

Después de enfatizar la soberanía absoluta de Dios y la suficiencia plena de Cristo, Burgess pregunta: “¿Si la oración de Cristo lo es todo en todo, por qué necesitamos orar? ¿No son innecesarias nuestras oraciones?” Responde, en primer lugar, recordándonos que nuestras oraciones no cumplen el mismo propósito de las de Cristo, es decir “para mérito o mediación”. Nuestras oraciones tienen otros objetivos, como “erigir a Dios”, es decir, exaltarlo como el Dios a quien oramos; “menospreciarnos”, es

decir, humillarnos; “avivar nuestras misericordias” o animar en nuestras almas una fe, esperanza y amor vivos; “darnos comunión santa y compañerismo con Él”; y “mostrar nuestra obediencia a Sus mandamientos”.⁵⁰

Burgess sostiene con firmeza las doctrinas reformadas de la predestinación y la providencia soberana. Dice que es falso y pecaminoso que un hombre ore pensando que puede cambiar la opinión de Dios y hacerlo alterar Su voluntad. Dios es inmutable e incambiable, dice Burgess. No obstante, las cosas que Dios ha prometido dar a Su pueblo deben ser logradas orando por ellas, pues los propósitos y promesas de Dios requieren nuestra súplica. Burgess dice que este es el orden que Dios ha designado: “Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá, Mt. 7”. Burgess dice que algunos actos de Dios son independientes de la oración, como cuando Dios envió a Cristo al mundo para salvar a los pecadores y las obras iniciales de gracia al comienzo de nuestra conversión. Explica: “Nuestras oraciones no son meritorias. No merecen [nada] de la mano de Dios”. Dios no da misericordia porque oramos, sino que nos estimula a orar para que nos pueda dar la misericordia que preparó para nosotros. Nuestras oraciones son parte de la gracia de Dios para con nosotros, pues Él no solo

nos da la oportunidad de orar, sino nuestras oraciones mismas. El meollo de lo que entendía Burgess sobre la necesidad de la oración es la doctrina de la soberanía de Dios como el medio para cumplir Su propósito. Escribe: “Dios en las cosas maravillosas que ha predestinado o prometido para Su pueblo ha designado el medio para el logro de ellas. De ahí, así como Él convierte por la Palabra, también derrama Su misericordia sobre un pueblo que ora”.⁵¹

El pueblo de Dios debe entonces orar por el éxito de la palabra Juan 17:1: “Estas cosas habló Jesús, y levantando los ojos al cielo”. De esto Burgess infiere que la oración es necesaria para el efecto de todo buen consuelo e instrucción. “Cristo mismo no lo piensa dos veces para plantar, pero ora que la lluvia venga del cielo”, dice Burgess. De esta manera, todos los ministros deben hacerlo a la manera de Cristo, lo que pudiera significar pasar el día predicando y la noche orando.⁵² Dios es la fuente de toda gracia y manda a los hombres a orar que Él reciba toda la gloria por los efectos de Su palabra. Los hombres son totalmente incapaces de hacer algún bien en su propia naturaleza caída. Así que en todo ministerio “debemos ser como el niño pequeño que depende de su padre”.⁵³

Dios tiene razones para demandar que oremos para cumplir Sus propósitos:

1. Dios nos hace orar a Él porque “allí es reconocido como el autor y fuente de todo el bien que tenemos (...) El que vive sin oración vive como si no hubiera Dios”.
2. Dios por Su gracia nos honra cuando oramos, en “que somos admitidos en Su presencia y tengamos comunión⁵⁴ santa con Él (...) La oración es el comercio celestial con Dios”.
3. “Dios nos hace orar porque la oración es el medio designado por Él al igual que la fe y el arrepentimiento. Los propósitos y promesas de Dios nunca deben oponerse o están separados de este medio (...) Como dijo Agustín, si Esteban no hubiera orado por sus perseguidores, la iglesia nunca hubiera tenido un doctor glorioso como lo era Pablo”.
4. “Dios ha designado la oración no solo para nuestro honor, sino para nuestra ventaja y provecho espiritual. Al orar fervientemente el corazón es elevado, se hace más celestial y es elevado hasta el tercer cielo (...) Cuando venimos a la presencia de Dios y oramos efectivamente, un espíritu Divino, un estado espiritual del corazón, puede venir a nosotros. Debemos salir de la oración extasiados con la iglesia, diciendo, Mi Amado (...) es señalado entre diez mil”.

5. “Dios nos hace orar porque allí debemos testificar el deseo y alta estima que tenemos por la misericordia pedida. ¿No decimos que es de poco valor aquello por lo que no vale la pena pedir? (...) De ahí es que Dios ama las oraciones de lucha y fervor.
6. Dios ha hecho la oración necesaria “porque allí la fe se acerca a sus efectos excelentes. La oración sin fe es como un instrumento musical sin una mano que lo haga melodioso”.⁵⁵

Burgess dice: “En nuestras peticiones fervientes no bajamos la voluntad de Dios a la nuestra, sino que elevamos la nuestra a la Suya. La oración es una cadena de oro que trae el cielo a la tierra y aunque pensamos que movemos a Dios a nosotros, somos nosotros los que nos movemos a Él. Como el barco que es atado con una cuerda no trae el puerto a Él, sino que se mueve hacia el puerto, así el cambio que la oración hace no está en Dios, sino en nosotros”.⁵⁶

En luz de la necesidad y los beneficios de la oración, Burgess hace preguntas puntuales:

¿Por qué en estos últimos días la Palabra predicada no hace una obra más maravillosa? En la primera

propagación del Evangelio, muchos peces fueron capturados en la red de tal forma que se iba a romper. En la primera Reforma del Papismo, el reino de Dios sufrió violencia, pero ahora el que es profano aún lo es, los ciegos siguen ciegos, los orgullosos siguen siendo orgullosos. ¿Cuál es el problema? ¿No es la Palabra tan poderosa como siempre? ¿No es el brazo del Señor tan fuerte como siempre? Si, pero el celo del pueblo se ha enfriado. No existe la oración ferviente, la alta estima de los medios de gracia. Los hombres no asedian el cielo, no dando descanso a Dios día y noche hasta que venga con salvación a sus almas y ciertamente el Espíritu de la oración es un precursor de las misericordias que han de ser derramadas”.⁵⁷

La forma celestial de orar

Cristo “levantó Sus ojos al cielo” y oró, dice Juan 17:1. De esto, Burgess infiere que todas nuestras oraciones deben venir de un corazón espiritual y celestial. La definición misma de oración la elevación de la mente y el alma hacia Dios. “Orar es una tarea más noble y difícil de lo que la mayoría cree”, dice Burgess. “No es

pronunciar algunas palabras como un loro”. Burgess además explica la oración con mentalidad celestial en los siguientes puntos:

1. Es necesario que el Espíritu de Dios capacite y mueva el alma para este deber (Rom. 8) Sin el fuego del Espíritu, nuestras oraciones son como un cuerpo sin alma o un ave sin alas.
2. Una oración celestial primero debe venir de un corazón celestial que se deleita en las cosas celestiales. Primero debemos buscar la gloria de Dios y las bendiciones espirituales.
3. La oración es celestial cuando purifica y santifica nuestros afectos para el disfrute de Dios.
4. Una oración celestial mueve el corazón a deleitarse en las cosas celestiales. La oración no solo debe ser celestial en naturaleza, sino en efectos. La verdadera oración es como un ejercicio para el cuerpo, haciéndonos más fuertes y activos. Es como barco que nos trae cargamentos gloriosos de parte de Dios.⁵⁸

La oración es la comunión con el gran Dios al igual que la adoración a Dios, dice Burgess. De esta manera, clama por una

“disposición celestial, santa, ferviente y sin distracciones”. La mayoría de las oraciones son como las expresiones de un mono en lugar de las de un humano. En nuestras oraciones debemos dar atención diligente a lo siguiente:

1. Que lo que pidamos; sea legal, bueno y de acuerdo con la voluntad de Dios. No debemos orar como paganos ignorando lo que agrada a Dios, pues tenemos la Palabra de Dios para dirigirnos y a Su Espíritu para inclinarnos.
2. El orden en lo que pedimos; que primero busquemos el reino de Dios (Mt. 6:33), dando la prioridad más alta a la gloria de Dios y a nuestra salvación, luego, orando por los bienes temporales con sumisión y subordinación, si esto es la voluntad de Dios y puede avanzar nuestro bien espiritual.
3. Las palabras que usamos en la oración; que sean reverentes, decentes y amables. Nuestras oraciones deben estar libres de “vanidad, afectación⁵⁹ o irreverencia”. La oración adora a Dios.
4. Aquel al que oramos, es decir, el Dios todopoderoso. Nuestro rey majestuoso merece la atención de un corazón unánime. ¿Quién va a la presencia del rey sin prepararse para agradarlo?

5. Como oramos; que oremos acompañados de misericordias simultáneas, como la fe, la cual es “la vida y alma de todo”, al igual que el celo, el fervor, la fe, la disposición celestial y odio por el pecado. Sin estas misericordias, son como un ave sin alas o una llave oxidada.
6. ¿Por qué oramos?; para que no perdamos de vista cuál es el propósito de la verdadera oración. Santiago 4:3 nos dice: “Pedís, y no recibís, porque pedís mal, para gastar en vuestros deleites”. Debemos buscar primero el reino de Dios antes de pedir por cosas temporales.⁶⁰

Puesto que la oración involucra el ser entero, el carácter del que ora es crucial para el poder de sus oraciones. Burgess dice que nuestra oración debe ser como la del hombre justo que es limpio de pecado, pues los pecados “tienen una lengua que clama por venganza y clamará más fuerte que nuestras oraciones”. Burgess no demanda perfección para orar. Anima a los pecadores a orar, llorar y arrepentirse, como lo hace el publicano en Lucas 18:13. Pero advierte que un pecador que continúa obstinadamente en el pecado es abominación a Dios cuando ora (Pr. 28:9). Escribe: “Oh entonces mírate a ti mismo y a tu vida cuando vayas a orar. Si la lengua que

ora es profanadora o grosera, si los ojos que miran al cielo son perversos y adúlteros, si las manos que se elevan al cielo están llenas de violencia, fraude e injusticia, Dios es muy puro de ojos para contemplar tales cosas”.⁶¹

Aunque la oración comienza en el corazón, Burgess señala que Cristo ora en voz alta. Este también es un modelo útil, pues, aunque Dios no necesita oír nuestras palabras para conocer nuestros corazones, la oración vocal ayuda a despertar y mover nuestros afectos, pues el alma y el cuerpo se ayudan mutuamente. Así que glorificamos a Dios en cuerpo y alma, expresando con la boca lo que es fuerte en el corazón.⁶² La oración vocal también es importante cuando un ministro, anciano o cabeza del hogar guía públicamente a otros en oración. En público, el que ora debe considerar lo que edificará a los oyentes (1 Co. 14:15-17). Debe considerar lo que necesitan y como afectar sus corazones.⁶³

La repetición a veces puede ser útil en la oración. Jesús ora: “glorifica a Tu Hijo” (Juan 17:1) y poco después, “glorifícame Tú” (Juan 17:5). De esta manera, Burgess infiere: “La repetición del mismo asunto en la oración no es siempre una redundancia pecaminosa, sino que a veces es lícito, útil y necesario”.⁶⁴ La repetición es apropiada en la oración cuando un asunto presiona en

el corazón, como el clamor de un pecador por perdón (Sal. 51) o una persona en gran peligro (Mt. 26:44). Se puede pedir lo mismo repetidas veces si el asunto es importante, pero el corazón necesita ser movido a la acción. Los afectos fervientes pueden movernos lícitamente a la repetición en la oración, como cuando el Espíritu mueve a los hijos de Dios a clamar “Abba, Padre”, que quiere decir, “Padre, Padre” (Gal, 4:6). La repetición también pudiera ser esencial para sellar en nosotros ciertas verdades mientras oramos.⁶⁵

Al mismo tiempo, Burgess reconoce la advertencia del Señor contra las vanas repeticiones en la oración (Mt, 6:7). Burgess menciona algunas vanas repeticiones, incluyendo balbuceo de palabras sin entendimiento en la mente, discursos elocuentes o interminables para cubrir la frialdad de corazón, orar largo para impresionar a otros o repetir un formato de oración para apaciguar a Dios, como la repetición del Padrenuestro o el *Ave Maria* para remediar pecados.⁶⁶

La intercesión por los santos y el mundo

Nuestro deber es orar por nosotros al igual que por los demás, así como lo hizo nuestro Señor. Cristo nos llama a ser intercesores. Burgess escribe:

Orar por otros es el deber de los hombres piadosos. Nuestro Salvador supone esto en su formato de oración, *Padre nuestro* y extiende esto (Mt. 5), incluso por nuestros propios enemigos que son enemigos de nuestra piedad, persiguiéndonos y ultrajándonos, aunque continúen en su impiedad (...) El apóstol (1 Tim. 2:1) exhorta, *que se hagan rogativas, oraciones, peticiones y acciones de gracias, por todos los hombres*, es decir, por toda clase de hombres.⁶⁷

La doctrina de la elección no es un obstáculo para orar por la conversión de los pecadores. Burgess dice que debemos orar por la conversión de una persona en particular no importa cuan impía sea, porque no podemos saber quien fue dado a Cristo por el Padre y quien no. “El decreto de Dios sobre ciertos eventos no es la norma de nuestra oración, sino Su Palabra”.⁶⁸

La oración de Cristo en Juan 17 nos anima particularmente a orar por los que pertenecen a Cristo. Es consolador saber que nuestras oraciones obtendrán respuestas más poderosas puesto que Cristo está orando por los creyentes que están en el pacto, que desean caminar con Dios y en quienes Dios ya ha comenzado a

hacer una obra salvadora. Burgess dice: “¿Considerará Cristo el estado de uno de ellos y me olvidaré yo de él? Se teme que los piadosos no ven esto como un deber tan necesario y ciertamente tales son las disensiones y alienaciones los unos de los otros, dudo que este gran deber de orar los unos por los otros está muy descuidado”.⁶⁹

Burgess apremia a los creyentes en su responsabilidad de orar los unos por los otros, sosteniendo:

1. Si parte de tu cuerpo está herido, ¿te afecta? Deberías tener la misma empatía por el cuerpo de Cristo como por tu propio cuerpo.
2. Dios instituyó la oración como el medio para ayudar a otros. En lugar de eso, somos prontos para criticarnos los unos a los otros. En lugar de buscar fallas, deberíamos orar por otros creyentes. Ese es nuestro deber.
3. Orar los unos por los otros calmará las diferencias, celos y sospechas. Hará a los piadosos de un solo corazón y una sola mente. Si te encuentras pensando cuán mal te trató un hermano, ora por ese hombre. Tranquilizará inmediatamente esos “vientos y olas”.⁷⁰

Burgess imagina a alguien preguntado si deberíamos orar solo por los piadosos. Si es así, podríamos, como el sacerdote y el levita en la parábola de Cristo del Buen Samaritano, omitir las necesidades de los impíos. Burgess no permite tal respuesta, diciendo que Dios solo nos prohíbe orar por los que cometen pecado de muerte (1 Juan 5:16).⁷¹ Al predicar sobre Judas como “el hijo de perdición” (Juan 17:12), Burgess señala que: “Existen algunos hombres entregados a la condenación tan resuelta y obstinadamente, que seguirán independientemente de lo que los impida”. Pero también señala que no es fácil saber quienes son estas personas y que el mismo Judas ministró por un largo tiempo como apóstol.⁷² Por lo tanto, Burgess dice: “Es nuestro deber orar por los impíos, aunque se revuelquen en sus pecados, que puedan ser convertidos y traídos a casa por Dios”. Cristo oró por la salvación de los impíos que lo crucificaron (Lc. 23:34). ¿Quién sabe lo que Dios puede hacer por un pecador? Quizá mi oración pueda servir para la “ejecución de la elección de Dios”.⁷³

Comunicándonos con el Dios de gloria

Burgess recomienda traer argumentos santos a Dios, así como lo hizo Cristo (Juan 17:1-4). La mejor oración es la argumentativa,

dice, pues “muchas palabras sin argumentos son como un gran cuerpo sin nervios o tendones”. Al decir “argumentativas”, Burgess no se refiere a oraciones que vienen de un espíritu crítico o contencioso hacia Dios. Se refiere a oraciones que son fortalecidas por fe y razones por las cuales es bueno y justo que Dios conceda tus peticiones. Burgess señala que nuestro Señor comenzó Su oración con tres argumentos, es decir, que Dios era Su Padre y Él era el Hijo de Dios, Dios lo había designado en esta hora y que el propósito de Cristo era glorificar al Padre.⁷⁴

El primer argumento en la oración es nuestra relación con Dios como nuestro Padre. Burgess distingue cuidadosamente entre la filiación de Cristo, de nuestra adopción, diciendo: “Lo que Cristo es por naturaleza nosotros lo tenemos por gracia. Por lo tanto, Cristo es el Hijo del Padre, sin embargo, es de la misma naturaleza que el Padre, con todas las propiedades de la divinidad con Él, pero nosotros solo somos hijos por gracia y adopción”. Sin embargo, sorprendentemente, Cristo unió nuestra filiación a la Suya en Juan 20:17, cuando llamó a Sus discípulos Sus “hermanos” y dijo, “Subo a Mi Padre y a vuestro Padre, a Mi Dios y a vuestro Dios”. Por lo tanto, la oración exitosa es la oración derramada delante de Dios como nuestro Padre. Cristo nos enseñó a orar “Padre nuestro” en

“ese directorio de oración que nos dejó”—es decir, el Padrenuestro—. Burgess asevera que todos por naturaleza son enemigos de Dios, pero que Cristo compró “esta dulce relación de filiación a Dios el Padre” por Sus sufrimientos. Para orar como hijos adoptados, necesitamos lo siguiente:

Poder llamar a Dios Padre es un asunto importante que necesita el Espíritu de adopción para que nos mueva a hacerlo. Gal. 4:6, *envió a vuestros corazones el Espíritu de Su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!* Aunque es fácil para un hombre presuntuoso y justificador de sí mismo llamar a Dios Padre, mira al que llora por el pecado, que es sensible a la gran deshonra que ha puesto en Dios, es la cosa más difícil del mundo pensar que Dios es un Padre para él. Porque, por lo tanto, es una obra grandiosa, que Dios envía Su Espíritu a nuestros corazones para que podamos clamar confiada, vehemente e independientemente de toda oposición, Abba Padre. Donde entonces, usaremos esta alocución [“Padre”]⁷⁵ con poder y vida, con éxito y ventaja celestial, allí el Espíritu de Dios debe llenar el corazón, allí todos

nuestros temores serviles y dudas atormentadoras deben ser removidas.⁷⁶

Orar a Dios el Padre en el Espíritu de adopción mueve el alma a mucho bien. Acercarnos a Dios como Padre eleva nuestra confianza y esperanza, pone fervor y celo en nuestras oraciones, aviva una reverencia y humildad filiales, genera un espíritu quieto y pacífico, nos hace serios en nuestra búsqueda de santidad y santa semejanza a Dios, inflama nuestro celo por la gloria y el honor de Dios y nos apoya en nuestras aflicciones al confiar que nuestro Padre nos disciplina para bien. Además, tales oraciones incitan al corazón de Dios para que nos responda, pues Él es un Padre que ama a Sus hijos más que cualquier madre ama a su bebe (Is. 49:15). Es para gloria de Dios escuchar a Sus hijos cuando oran, así que Él no los descuidará en sus llantos y necesidades.⁷⁷

El fin definitivo de toda oración es la gloria de Dios. Cristo oró “glorifica a Tu Hijo, para que también Tu Hijo te glorifique a Ti” (Juan 17:1). De esta manera, Burgess dice: “Como lo hizo Cristo, cuanto más todos los hombres deben orar y desear cualquier consuelo o ventaja, no tanto para sí mismos, sino más para que Dios sea glorificado”. Cristo hace todas las cosas para la gloria de Su Padre,

tanto en Su humillación como en Su exaltación. Burgess lamenta: “Oh, pero, ¿cuánta vanagloria infecta todos nuestros deberes religiosos? Ese es el pirata que intercepta la flota dorada de nuestras oraciones para que no vuelvan cargadas de cosas buenas”. Sin embargo, incluso nuestro bienestar espiritual y celestial contribuyen al gran propósito de la gloria de Dios. Ciertamente no debemos procurar bienes materiales para promovernos o para satisfacer nuestros apetitos, sino solo para glorificar a Dios. Burgess no niega la legitimidad de los deseos y la felicidad humanos, solo si nuestra felicidad contribuye al fin último de glorificar a Dios.⁷⁸

En el cielo sabremos que la glorificación de Dios y nuestra felicidad son una sola meta, no dos. Burgess dice que en Dios tenemos “toda nuestra felicidad y gloria”. En esta vida se nos prohíbe gloriarnos en las riquezas, el honor y la grandeza, pero debemos gloriarnos en conocer a Dios (1 Co. 1:31). ¿Cuánto más, consiguientemente, experimentaremos la gloria de disfrutar a Dios en el cielo? Toda la felicidad, excelencia y gloria en el cielo puede reducirse a saber que somos hechos partícipes de Dios. En Dios está la gloria y esa gloria y nuestra máxima felicidad serán perfectamente una en el cielo.⁷⁹

Cristo oró por Su glorificación en la presencia de Dios, para que los creyentes oraran por el disfrute de la gloria de Dios y la buscaran por encima de todas las glorias terrenales. Las Escrituras mandan a buscar la gloria de Dios (Rom. 2:7) y a orar por la venida del reino de Dios (Mt. 6:10). Orar por esta gloria encenderá nuestros deseos y fortalecerá nuestra esperanza. Como dice Burgess: “Esta gloria con Dios es una medicina universal para todas nuestras enfermedades. Es un tesoro completo para todas nuestras necesidades (...) este es el océano, lo demás son conchas”. Nada más llenará y satisfará nuestros corazones.⁸⁰ La meta final de la oración es la comunión con el precioso Dios trino.

Consuelo concluyente: las oraciones de Cristo son efectivas

La Biblia tiene la oración en alta estima. Cristo nos dio el modelo perfecto para orar, lo cual debe humillarnos. Sin embargo, ¿quién ora con la frecuencia, temor filial, fe y fervor que debería? Burgess dice:

Orar es una alabanza tan solemne hacia Dios, que requiere el todo del hombre, la parte intelectual, todo nuestro juicio, ingenio y memoria deben emplearse en ella, al igual que el corazón entero, la voluntad, los afectos y también el cuerpo; además de esto también se necesita que el Espíritu de Dios ilumine la mente y santifique el corazón pues ingenio y juicio sin el Espíritu de Dios que les da vida, son como un sacrificio sin fuego. Oh, si todas estas cosas van juntas, no clamaríamos, para orar como debe “¿quién es suficiente?”⁸¹

Sin embargo, no debemos desesperar. Todo intento honesto de orar llevará a los creyentes de vuelta a Cristo, el intercesor perfecto. Su sangre y oraciones cubren nuestros pecados, incluso los pecados de nuestra oración. Es un gran consuelo tener a un amigo piadoso orando por ti. Algunos han dicho que Agustín pensaba que era imposible que él pereciera por la manera en la que su madre, Mónica, lloraba y oraba por él. Burgess no puso tanta confianza en las oraciones y lágrimas de simples hombres y mujeres. Sino que dijo: “Es imposible que un hijo de las oraciones y lágrimas de Cristo perezca”.⁸²

¹ Anthony Burgess, *CXLV Expository Sermons upon the Whole 17th Chapter of the Gospel according to St. John (...)* (London: Abraham Miller, 1656), 227 (42). La paginación es irregular, así que el número del sermón también será citado entre paréntesis.

² Para una biografía y un resumen de las obras de Anthony Burgess, ver Joel R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality* (Darlington: Evangelical Press, 2006), 172–174; Joel R. Beeke and Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 112–117.

³ Reprinted as Anthony Burgess, *Spiritual Refining: or, A Treatise of Grace and Assurance*, 2 vols. (repr., Ames: International Outreach, 1996–1998).

⁴ Anthony Burgess, introducción *An Expository Comment, Doctrinal, Controversial and Practical upon the Whole First Chapter of the Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (Londres: Abraham Miller for Abel Roper, 1661).

⁵ Esta obra incluye temas tales como Dios el Padre y Dios el Hijo; el amor de Dios; la providencia sobre la muerte; la elección; la deidad de Cristo; el Mediador como maestro, sacerdote y rey; la unión con Cristo; el conocimiento de Dios; la vida eterna; la justificación; la santificación; la obediencia; la separación del mundo; la fe; la

oración; la perseverancia; la adoración; la unidad cristiana; el ministerio del Evangelio; la gloria del cielo, etc., todo esto discutido según el orden del texto en Juan 17.

⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 2 (1).

⁷ Burgess, *Expository Sermons*, 400 (76).

⁸ Burgess, *Expository Sermons*, “The Epistle to the Reader.”

⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 1 (1).

¹⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 108 (20).

¹¹ En otro sermón, Burgess señaló que Jesús dijo en tiempo presente: “ya no estoy en el mundo” (Juan 17:11), aunque Su partida del mundo estaba obviamente en el futuro. Burgess, *Expository Sermons*, 271 (50).

¹² Burgess, *Expository Sermons*, 119–20 (22).

¹³ Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted, and Vindicated* (London: Robert White, 1648), 101.

¹⁴ Burgess, *Expository Sermons*, 487–488 (95). Burgess señaló aquí cómo todas las personas de la Trinidad cooperaron en la redención de los pecadores. El Padre en Su amor envió al Hijo para que comprara la redención. El Padre y el Hijo enviaron al Espíritu Santo para aplicar la salvación.

¹⁵ Burgess, *Expository Sermons*, 193–94 (35).

¹⁶ Anthony Burgess, *The Scripture Directory for Church-Officers and People (...)*. (London: Abraham Miller, 1659), 147.

¹⁷ Ver Burgess, *Expository Sermons*, sermones 10, 11 y 18.

¹⁸ “Impetratory efficacy” es el poder de obtener lo que pides.

¹⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 10 (2).

²⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 10–12 (2).

²¹ Burgess, *Expository Sermons*, 225 (42).

²² En continuidad con la tradición reformada desde Calvino, Burgess vio un oficio mediador —profeta, rey y sacerdote—correspondiendo a nuestra necesidad triple: nuestra inocencia, ceguera y oscuridad; nuestra culpa bajo la ira de Dios; nuestra esclavitud y cautividad al pecado y a Satanás. Burgess, *Expository Sermons*, 503–4 (98).

²³ Burgess, *Expository Sermons*, 501 (98).

²⁴ Burgess, *Expository Sermons*, 508 (99).

- ²⁵ Burgess, *Expository Sermons*, 227 (42).
- ²⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 8 (2).
- ²⁷ Burgess, *Expository Sermons*, 225-226 (42).
- ²⁸ Burgess, *Expository Sermons*, 233 (43).
- ²⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 226 (42).
- ³⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 8 (2).
- ³¹ Burgess, *Expository Sermons*, 532–533 (105).
- ³² Burgess, *Expository Sermons*, 536 (106).
- ³³ El Sínodo de Dort (1618-1619) rechazó la doctrina arminiana de la expiación universal apenas unas pocas décadas antes. John Cameron (c. 1579–1625) y Moses Amyraut (1596–1664) también estaban promoviendo una combinación de elección particular y expiación universal en los círculos reformados en Francia. Burgess se refirió tanto a los amiraldianos como a los arminianos en *Expository Sermons*, 241 (44).
- ³⁴ Burgess, *Expository Sermons*, 232–234 (43). Los sermones 43 y 44 explican y defienden esta doctrina.
- ³⁵ Burgess, *Expository Sermons*, 702 (145).
- ³⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 9 (2); ver también 326–327 (42). El punto de Burgess es sostenido por petición específica que Jesús hizo por los Suyos en cuanto a su preservación (Juan 17:11, 15), la santificación (Juan 17:17), la conversión del mundo (Juan 17:20–21, c.f. v. 6) y el disfrute futuro de Su gloria (Juan 17:24).
- ³⁷ La distinción clásica puede rastrearse hasta Peter Lombard (m. 1160), quien dijo que Cristo se ofreció a Sí mismo “para todos, en cuanto a la suficiencia del rescate, pero solo para los elegidos en cuanto a su eficiencia, puesto que efectúa salvación solo para los predestinados”. *Sententiae in IV Libris Distinctae* 3.20.5, citado por Raymond A. Blacketer, “Definite Atonement in Historical Perspective,” en *The Glory of the Atonement*, ed. Charles E. Hill y Frank A. James III (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 311.
- ³⁸ Burgess, *Expository Sermons*, 233–234 (43).
- ³⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 289–290 (53).
- ⁴⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 290–292 (53).
- ⁴¹ Un farthing era una moneda británica que valía un cuarto de centavo.

- ⁴² Burgess, *Expository Sermons*, 292 (53).
- ⁴³ Burgess, *Expository Sermons*, 508 (99).
- ⁴⁴ Burgess, *Expository Sermons*, 211, 214 (38).
- ⁴⁵ Burgess, *Expository Sermons*, 217 (39). Burgess rechazó cualquier llamada fe que intenta recibir “algunas cosas de Cristo, pero no a Cristo entero. Piensan que solo se trata de creer en Él como el Salvador para el perdón de pecados. Pero no lo eligen como Señor a quien se rinden en toda obediencia”. *Expository Sermons*, 213 (38).
- ⁴⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 12 (2).
- ⁴⁷ Burgess, *Expository Sermons*, 227, 225 (42). En el libro, estas páginas están inmediatamente una después de la otra en este orden.
- ⁴⁸ Burgess, *Expository Sermons*, 519 (102).
- ⁴⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 520 (102); ver también 8 (2).
- ⁵⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 12 (2).
- ⁵¹ Burgess, *Expository Sermons*, 137–139 (25).
- ⁵² Burgess, *Expository Sermons*, 2 (1).
- ⁵³ Burgess, *Expository Sermons*, 2–4 (1).
- ⁵⁴ Al usar el término “comunión santa” aquí, Burgess no se está refiriendo a la Cena del Señor, sino a la comunión sagrada con el Señor.
- ⁵⁵ Burgess, *Expository Sermons*, 139–141 (25).
- ⁵⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 141 (25).
- ⁵⁷ Burgess, *Expository Sermons*, 5 (1).
- ⁵⁸ Burgess, *Expository Sermons*, 5–6 (1).
- ⁵⁹ “Afectación” es aparentar algo que no es real, aquí se refiere a aparentar deseos espirituales que no son reales en el corazón.
- ⁶⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 131–133 (24); ver también 8 (2).
- ⁶¹ Burgess, *Expository Sermons*, 141 (25).
- ⁶² Burgess, *Expository Sermons*, 7 (2).
- ⁶³ Burgess, *Expository Sermons*, 133 (24).
- ⁶⁴ Burgess, *Expository Sermons*, 131 (24).
- ⁶⁵ Burgess, *Expository Sermons*, 133–135 (24).

- ⁶⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 135–136 (24).
- ⁶⁷ Burgess, *Expository Sermons*, 229 (41).
- ⁶⁸ Burgess, *Expository Sermons*, 229–230 (41).
- ⁶⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 230–231 (41).
- ⁷⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 232, 225 (41). En el libro, estas páginas están en secuencia inmediatamente.
- ⁷¹ Burgess, *Expository Sermons*, 229, 231 (41).
- ⁷² Burgess, *Expository Sermons*, 364 (68), 372 (70).
- ⁷³ Burgess, *Expository Sermons*, 231–232 (41).
- ⁷⁴ Burgess, *Expository Sermons*, 13 (3).
- ⁷⁵ Una “alocución” es una forma de dirigirse o de saludar a una persona. Aquí se refiere a llamar a Dios “nuestro Padre”.
- ⁷⁶ Burgess, *Expository Sermons*, 13–15 (3).
- ⁷⁷ Burgess, *Expository Sermons*, 15–18 (3); ver también 658 (135).
- ⁷⁸ Burgess, *Expository Sermons*, 30–34 (6).
- ⁷⁹ Burgess, *Expository Sermons*, 144 (26).
- ⁸⁰ Burgess, *Expository Sermons*, 146–147 (26).
- ⁸¹ Burgess, *Expository Sermons*, 136 (24).
- ⁸² Burgess, *Expository Sermons*, 9 (2).

Capítulo 25

Thomas Goodwin sobre el hermoso corazón de Jesús

*¡Oh, el profundo amor de Jesús! Vasto, sin medida,
ilimitadamente libre:*

*Pasando sobre mi como un poderoso océano en Su
plenitud.*

*Debajo de mi, alrededor de mi, está la corriente de Tu
amor;*

*¡Guiando hacia delante, guiando a casa, a Tu descanso
glorioso en el cielo!*

— SAMUEL TREVOR FRANCIS¹

En este capítulo, contemplaremos el tierno amor de Jesucristo. En particular, meditaremos en el corazón de la naturaleza humana glorificada que Él muestra a Su pueblo aquí en la tierra. Aunque no vemos a Jesús en carne hoy, por fe podemos regocijarnos en Él y Su corazón compasivo. Nuestra guía en estas ideas es Thomas Goodwin, un puritano británico del siglo diecisiete, que escribió sobre el corazón de Cristo con una libertad y unción peculiar.

Al presentar las enseñanzas de Goodwin sobre el corazón de Cristo, hablaremos primero del predicador puritano; en segundo lugar, un problema; en tercer lugar, las promesas; en cuarto lugar, la prueba del corazón compasivo de Cristo. Antes de eso resumiremos brevemente la vida de Goodwin.

La vida de Goodwin

Thomas Goodwin nació en 1600 y fue criado por padres temerosos de Dios.² Poco después de su cumpleaños número veinte, Dios lo convenció profundamente de sus pecados y por gracia llegó a ser creyente. Resolvió negar sus ambiciones personales por la fama y aspiró predicar la palabra de Dios simplemente para traer a Cristo a los perdidos y edificar las almas de los creyentes.

Goodwin pronto se unió a la hermandad espiritual de los puritanos, que, basados en un sistema de creencias que ahora llamamos ortodoxia reformada, establecieron una red impresionante de relaciones entre creyentes y ministros y obraron por una reforma basada en la Biblia y un avivamiento lleno del poder del Espíritu a nivel familiar, eclesiástico y nacional.³ En los años 1620 y principios de los años 1630, Goodwin enseñó y predicó en la universidad de Cambridge hasta que el Arzobispo Laud sacó a los puritanos de Cambridge en 1634. Goodwin se fue a servir como ministro en Londres, pero eso no detuvo la persecución; cinco años después huyó a Holanda. Regresó a Londres en 1641 cuando los puritanos surgieron en poder. Fue una figura de liderazgo en la Asamblea de Westminster, aunque de los independientes y no parte de la mayoría

presbiteriana.⁴ En 1650, Goodwin se convirtió en presidente del Magdalen College de la universidad de Oxford, sirviendo con John Owen (1616-1683). Después de que el rey Carlos II regresó a Inglaterra en 1660, Goodwin dejó a los cristianos independientes en Inglaterra a través de persecución, plaga y el gran incendio de Londres que consumió la mitad de la enorme biblioteca teológica de Goodwin.

Goodwin murió en 1680. Después de su muerte, otros puritanos coleccionaron y publicaron sus escritos. Ahora están disponibles en la serie de doce volúmenes de sus *Works* (Las obras de Thomas Goodwin).⁵ Consulta “*A Habitual Sight of Him*”: *The Christ-Centered Piety of Thomas Goodwin* (“Un vistazo habitual de Él”: La piedad Cristo-céntrica de Thomas Goodwin),⁶ para una introducción a Goodwin en una compilación de lecturas breves.

El escocés Alexander Whyte (1836–1921) dijo de Goodwin: “Goodwin, como siempre lleno de la erudición más bíblica y reformada; como siempre lleno del mejor aprendizaje teológico y filosófico de sus días y de todos los días que le precedieron; igualmente, como siempre lleno de la experiencia espiritual más profunda—al mismo tiempo, es tan simple, tan claro, tan directo y sencillo, tan personal y tan pastoral”—.⁷

Predicador del Cristo compasivo

Los escritos de Goodwin son un radiante ejemplo del puritanismo Cristo-céntrico. Antes de examinar las enseñanzas de Goodwin sobre el corazón de Cristo en el cielo, debemos comenzar con sus enseñanzas sobre Cristo crucificado en la tierra.

Goodwin amaba predicar las buenas nuevas de reconciliación entre Dios y el hombre. Enfatizó que Dios creó a toda la humanidad en amistad con Él. Pero el hombre se rebeló contra Dios, ofendió Su justicia en gran manera. Aún así, Dios el Padre, siendo infinito en amor y rico en misericordia, hizo un pacto eterno de paz con Su Hijo antes del comienzo del tiempo.⁸ El Padre determinó enviar a Su Hijo para que fuera un Mediador entre el hombre pecaminoso y un Dios santo. Cristo se tomó la tarea de satisfacer al Padre por toda la maldad cometida contra Dios; Tomó en Sí mismo la culpa y el pecado de Su pueblo escogido, muriendo bajo la maldición de la ley de Dios contra los pecadores. El Padre estuvo tan satisfecho con la obra de Cristo que no solo perdona a todos los que confían solo en Cristo para salvación, sino que cuenta a los creyentes como justos a través de la justicia de Cristo. Con base en la obra de Cristo, los predicadores pueden llamar al mundo a reconciliarse con Dios.⁹

Goodwin de esta manera nos dice: “Descansa solo en Cristo, especialmente como crucificado”.¹⁰

Gordon Crompton dice que Goodwin define la fe como la vista y el conocimiento espiritual de Cristo. En Goodwin, “vemos las excelencias espirituales de Cristo y Su gloria, y nuestro corazón se encanta con ellas”.¹¹ Michael Horton asevera que la definición de fe de Goodwin favorita era esta: “Este espíritu, cuando viene a nuestro corazón de esta manera, hace ojos, pies, manos y todo para mirar a Cristo, ir a Cristo y aferrarse a Cristo (...) Y la fe son los ojos, las manos, los pies, la boca, el estómago y todo; pues comemos Su carne y bebemos Su sangre por fe”.¹²

Goodwin también amaba predicar sobre la resurrección de Cristo de los muertos y la ascensión al cielo. Tenía una hermosa perspectiva del ministerio intimo de Cristo en la gloria para con Sus hijos. Escribió un libro muy útil sobre este tema titulado *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth* (1645) (El corazón de Cristo en el cielo hacia los pecadores en la tierra).¹³ Su subtítulo es *A Treatise Demonstrating the Glorious Disposition and Tender Affection of Christ, in His Human Nature Now in Glory, unto His Members, under All Sorts of Infirmities, Either of Sin or Misery* (Un tratado que demuestra el dulce afecto y la gloriosa disposición de

Cristo, en Su naturaleza humana ahora en la gloria, a Sus miembros, bajo toda clase de debilidades, tanto de pecado o de miseria). El propósito inmediato de este tratado era rechazar la idea popular de que los cristianos en la era post-apostólica estaban en desventaja con relación a los cristianos que conocieron a Cristo en la tierra, porque Cristo ahora estaba glorificado y menos afectado por la humanidad. Goodwin aseveró basado en las Sagradas Escrituras que Cristo tiene fuertes afectos, profunda compasión y simpatía emocional hacia Su pueblo que sufre incluso sentado a la diestra de Dios. Este tratado fue una de sus obras más populares, reimpresso varias veces en Inglaterra y traducido al alemán.¹⁴

“Goodwin desea expresar que la exaltación de Cristo no ha disminuido Sus emociones, sino que más bien, las ha incrementado”, escribe Crompton. “Cristo aún es el compasivo que era en la tierra”.¹⁵ Muchos teólogos reformados escribieron sobre la exaltación y la intercesión de Cristo, pero los escritos sobre las emociones de Cristo en el cielo hacia nosotros en la tierra, escribe Paul Cook, eran “un tema inusual”.¹⁶

Goodwin no escribe con los colores falsos de la especulación humana. Más bien, miraba las Escrituras, lo cual, dijo él, “abría una ventana en el corazón de Cristo”.¹⁷ Solo las Escrituras son nuestra

autoridad.¹⁸ ¿De qué otra forma pueden nuestras mentes entender lo que Cristo está pensando y sintiendo en el cielo?¹⁹ Goodwin dijo que la Biblia “por así decirlo, toma nuestras manos y las pone en el pecho de Cristo y nos deja sentir los latidos de Su corazón (...) hacia nosotros, incluso ahora [mientras] está en la gloria”.²⁰

Goodwin era un Puritano predicador del Cristo compasivo. Antes de examinar lo que este gran teólogo-predicador enseñó sobre las misericordias de nuestro Salvador, debemos considerar un problema práctico generado por la exaltación de nuestro Salvador.

El problema del Cristo compasivo

Thomas Goodwin centró su discusión sobre el corazón celestial de compasión de Cristo en Hebreos 4:14-15: “Por tanto, teniendo un gran sumo sacerdote que traspasó los cielos, Jesús el Hijo de Dios, retengamos nuestra profesión. Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado”. Las Escrituras, como dijo Goodwin, contienen tanto un problema como una solución para nuestra fe en Cristo.

El problema: Nuestro Gran Sumo sacerdote traspasado a los cielos

Goodwin reconoció que los hombres pecaminosos pudieran desanimarse por las palabras “un *gran* sumo sacerdote que traspasó los *cielos*”. Pudiéramos pensar que la grandeza del Cristo exaltado pudiera hacer que se olvide de nosotros. Piensa en un niño de una pequeña localidad que se gradúa de la universidad, luego encuentra un trabajo altamente remunerado en una gran ciudad. Pone a sus amigos y familia detrás de él, considerándolos inferiores a sus nuevos asociados. De la misma manera, Goodwin escribió

que pudiéramos pensar que, si Cristo nos recordara en el cielo, “habiéndose despojado de las fragilidades de Su carne que tenía aquí y habiendo revestido Su naturaleza humana con una gloria tan grande, que ya no puede compadecerse de nosotros, como lo hizo cuando moró entre nosotros aquí, ni ser tan afectado emocionalmente o conmovido por nuestras miserias”. Sin duda ha dejado atrás todas las memorias de debilidad y dolor.²¹

Goodwin veía esta forma de pensar como una “gran piedra de tropiezo con la que nos encontramos (y que pasa desapercibida) en los pensamientos de los hombres en el camino de la fe”. Cristo está ausente de nosotros en la tierra. Sin duda sería mucho mejor para nosotros si pudiéramos hablar con Él como María y Pedro lo hicieron en la tierra. Él era tan amable con ellos. “Pero ahora se ha ido a una tierra lejana, donde se a revestido de gloria e inmortalidad”, dice Goodwin.²² Se sienta como rey a la derecha de Dios en el cielo. Su naturaleza humana enardece de gloria. ¿Cómo nos podemos acercar confiadamente a un rey así? ¿Cómo podemos esperar que, exaltado en poder y santidad, nos soporte con paciencia cuando somos tan débiles, necios y pecaminosos? Pero Goodwin dice que las mismas Escrituras que hablan de la exaltación de Cristo, también revelan Su compasión.

Aún se conmueve con compasión

Goodwin esgrimió la espada del Espíritu—la Palabra de Dios—contra este obstáculo. Enseñó que la misericordia de Cristo es tan cierta que las Escrituras usan una doble negación para declarar con firmeza una verdad positiva: “No tenemos un sumo sacerdote que no pueda *compadecerse* de nuestras debilidades”.

Nuestras debilidades mueven la compasión de Cristo; Goodwin sostiene con base en Hebreos que las “debilidades” incluyen tanto nuestros problemas como nuestros pecados. La carta a los Hebreos estaba dirigida a personas enfrentando persecución y presión. Así que las “debilidades” deben ser nuestros problemas terrenales. Pero nuestro pecado también es una debilidad. Hebreos 5:2 dice que un gran sumo sacerdote “puede tener compasión de los ignorantes y de los que están fuera del camino”. Incluso nuestras decisiones necias y pecaminosas despiertan la compasión de Cristo.²³

Goodwin explica su punto con una comparación valiente. Escribe a los creyentes: “Tus pecados en este momento lo mueven a compasión más que a ira (...) así como el corazón de un padre hacia su hijo que tiene alguna aborrecible enfermedad o así como cuando uno de los miembros del cuerpo tiene lepra, no se odia ese miembro, pues es su carne, sino la enfermedad y eso es lo que

provoca tener compasión sobre la parte afectada”.²⁴ Si tu hijo se enferma gravemente, no hechas fuera al niño; te lamentas con él y atiendes sus necesidades. Cristo responde a nuestros pecados con compasión a pesar de su aborrecimiento hacia ellos.

La compasión de Cristo fluye de Su experiencia humana personal. Hebreos 4:15 dice que Él “fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado”. Antes, Hebreos 2:18 dice: “Pues en cuanto Él mismo padeció siendo tentado, es poderoso para socorrer [ayudar] a los que son tentados”. Goodwin explica cómo funciona esto: en Sus días en la tierra, “Cristo se tomó muy en serio todo lo que le ocurría con tanta profundidad como fuera posible; no menospreció ninguna cruz, ni de Dios ni de los hombres, sino que tuvo y sintió su peso máximo. Sí, Su corazón se hizo más blando en toda clase de afectos que cualquiera de los nuestros, así como en amor y compasión; y esto lo hizo un ‘varón de dolores’ y eso más de lo que cualquier otro hombre ha sido o lo será”.²⁵

Hoy en el cielo, Jesús en Su naturaleza humana sabe todo lo que sucede a los creyentes en la tierra. Jesús dice que Su iglesia en Apocalipsis 2:2, “Yo conozco tus obras, y tu arduo trabajo y paciencia”. Esto es posible porque la naturaleza humana de Cristo está llena del Espíritu Santo sin medida, y el Espíritu es como los

ojos de Cristo en toda la tierra (Ap. 5:6). Conociendo nuestras angustias, recuerda como se sintió cuando enfrentó miserias similares.²⁶ Cristo incluso conoce la experiencia de la culpa del pecado y el horror de enfrentar la ira de Dios contra el pecado. Aunque personalmente era sin pecado, Cristo cargó todo el pecado de Su pueblo.²⁷ Su conocimiento de nuestro pecado junto con la memoria de Su dolor mueve Su corazón a desbordar de compasión.

La gloriosa sensibilidad humana

Cristo simpatiza con nosotros. Eso no es decir que Cristo está sufriendo en el cielo; siempre como un teólogo cuidadoso, Goodwin claramente enseñó que la humillación de Cristo se completó en la cruz y la tumba. En Su exaltación, Su naturaleza humana está glorificada y libre de todo dolor.

¿Cómo puede Cristo conmoverse con esos sentimientos de nuestras debilidades? Goodwin dijo que esto no es un acto de debilidad, sino de poder de amor celestial. Escribe: “Mientras pudiera objetarse, que esto era una debilidad. El apóstol afirma que este es Su poder, perfección y fuerza de un amor seguro, en Él, como lo expresa la palabra [*capaz*]; es decir que, de esta manera, lo hace capaz y poderosos para tomarse nuestras miserias en serio,

aunque glorificado, siendo así afectado con ellos, como si sufriera con nosotros”.²⁸

Por un lado, no debemos pensar que Jesús sufre en el cielo como lo hizo en la tierra. Ya no está sujeto a alguna fragilidad, cansancio, lágrimas o temor. Por otro lado, Él sigue siendo una persona con emociones humanas y un cuerpo humano. No es un fantasma o espíritu. Su fragilidad fue reemplazada con una gran capacidad de amor y afecto. Cristo es Dios y hombre. Así como Dios, Cristo es infinito, eterno e inmutable. Pero, como hombre, ha sido exaltado a un nuevo nivel de gloria. Goodwin dijo: “Pues es cierto que así como Su conocimiento fue expandido al entrar en la gloria, así Sus afectos de amor y compasión fueron expandidos en solidez, fuerza y realidad (...), el amor de Cristo ‘excede a todo conocimiento (Ef. 3:19)’”.²⁹ Así Cristo no es herido por nuestros sufrimientos, sino que Su alma humana responde a nuestros sufrimientos con ternura gloriosa y hermosa.

Crompton resumió las enseñanzas de Goodwin diciendo: “Cristo, como nuestro Gran Sumo Sacerdote no solo fue conmovido al sentir nuestras debilidades durante Su tiempo en la tierra, llevando solo la memoria de ello al cielo. Pero ahora en el cielo, en un estado glorificado, es conmovido en Sus sentimientos por

nosotros. Esto no es de ninguna manera debilidad de algún tipo. Mas bien, esta habilidad de sentir por nosotros es parte de Su poder. Es una perfección y fuerza de amor y gracia”.³⁰

Ahora consideremos las promesas en las Escrituras que nos reaseguran de los pensamientos amables de Cristo para con nosotros. Estas promesas son increíblemente comprensivas y consoladoras.

Las promesas del Cristo compasivo

Hebreos 4:14 dice: “teniendo un gran sumo sacerdote que traspasó los cielos, Jesús el Hijo de Dios, retengamos nuestra profesión”. Aferrémonos a nuestra profesión de las doctrinas de Cristo, que se basan en las promesas de Cristo. Más adelante, en Hebreos 10:23 dice: “Mantengamos firme, sin fluctuar, la profesión de nuestra esperanza, porque fiel es el que prometió”. Como dijo Goodwin, las promesas de Dios son como monedas presentadas en las manos para que los hijos de Dios las tomen”.³¹

Nuestro texto en Hebreos 4 habla de Cristo como Aquel que ha “pasado a los cielos”. ¿Cuando prometió Cristo que Su corazón seguiría lleno de misericordia mientras estuviera en el cielo?

Garantías antes de Su muerte

Goodwin se enfoca aquí en Juan 13 al 17. Nos recuerda que estas palabras de apertura en Juan 13:1, “Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que Su hora había llegado para que pasase de este mundo al Padre, como había amado a los Suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin”. Incluso cuando la mente de Jesús estaba puesta en Su exaltación inminente a la gloria

suprema, Goodwin dijo: “Su corazón rebosó de amor hacia y sobre ‘los suyos’ (...) los autos, una palabra que resalta la cercanía, cariño e intimidad basada en propiedad [o posesión]”.³² En ese preciso momento, Jesús lavó los pies de Sus discípulos, demostrando que la glorificación de Cristo no disminuiría, sino más bien incrementaría Su amor y servicio de gracia hacia Su pueblo.

Jesús dijo en Juan 14 al 16 que ascendería al cielo para asegurar nuestra felicidad como creyentes. Prepararía un lugar para nosotros, como dijo. Regresaría como un novio para llevarnos a nuestro hogar celestial. Goodwin escribió: “Es como si [Jesús] hubiera dicho: ‘La verdad es que no puedo vivir sin ustedes, nunca estaré tranquilo hasta que los tenga donde Yo estoy, para que nunca más estemos separados; esa es la razón. El cielo no me contendrá, ni la compañía de Mi Padre, si no los tengo conmigo, Mi corazón está con ustedes; y si tengo alguna gloria, ustedes tendrán parte con ella’”.³³

Mientras tanto, Cristo no dejará huérfana o abandonará a Su novia, sino que la dejará al cuidado de Su “amigo más querido”, el Consolador. En las palabras de Goodwin, Jesús dijo que el Espíritu Santo nos consolaría con “historias de amor”, pues no habla de Sí mismo, sino como uno enviado por Cristo. Mientras tanto, Cristo

prometió orar por nosotros en el cielo y enviarnos respuestas como cartas de amor de un novio a una novia. Demostró Su compromiso de orar por nosotros intercediendo incluso en ese momento, como se ve en Juan 17.³⁴

Seguridad después de Su resurrección

Goodwin preguntó, “Ahora que Cristo regresó del otro mundo, de entre los muertos, revestido con ese cuerpo y corazón que tendría en el cielo, ¿qué mensaje transmitió primero?” La respuesta está en Juan 20:17, donde llamó a Sus discípulos “Mis hermanos” y dijo: “Subo a Mi Padre y a vuestro Padre”. ¡Que palabras tan dulces de gracia a los hombres que negaron a Cristo y lo abandonaron en la hora más oscura! Cristo que promete interceder por nosotros como un hermano intercede con Su Padre por el resto de la familia. Cuando Jesús se apareció a los discípulos más adelante, Sus primeras palabras fueron: “Paz a vosotros” (Juan 20:19, 21). Incluso después de Su resurrección, el corazón de Cristo seguía lleno de gracia e interés por los pecadores.³⁵

Para estar seguros, Cristo reprendió a Sus discípulos. Pero, ¿para qué? Lucas 24:25 nos dice: “Entonces Él les dijo: ¡Oh insensatos, y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas

han dicho!” Goodwin dice que dio esta reprimenda “solo porque no creían en Él (...) Deseaba más que nada que los hombres creyeran en Él; y esto ahora que estaba glorificado”. Cuando Jesús restauró a Pedro después de su negación, reintegró a Pedro mandándolo “apacienta Mis ovejas”. Cristo pidió a Pedro que apacentara a Sus ovejas para que mostrara su amor por Cristo. Goodwin observa que: “Su corazón arropa por completo a Sus ovejas, las almas que habían de ser convertidas”.³⁶ El corazón glorificado de Cristo aún late por los pecadores hoy.

Garantías con Su ascensión

Goodwin enfatiza que cuando Jesús ascendió al cielo, Su último acto terrenal fue pronunciar una bendición sobre Sus discípulos (Lucas 24:50-51). Su primer acto oficial como rey entrenado fue derramar el Espíritu Santo sobre Su iglesia (Hechos 2:33)—todas las obras del Espíritu Santo testifican del amor presente de Cristo por Su iglesia. ¿Predica un ministro el Evangelio por el Espíritu Santo? Es por el corazón de Cristo por los pecadores. ¿Te mueve el Espíritu Santo a orar? Es porque Cristo está orando por ti. ¿Expresa el Nuevo Testamento el amor de Cristo por los

pecadores? Todo fue escrito “puesto que Cristo está en el cielo, por Su Espíritu”.³⁷

Goodwin ofrece otra garantía a los pecadores de la gloriosa aparición de Cristo a Pablo en el camino a Damasco. En 1 Timoteo 1:15–16, Pablo escribe: “Palabra fiel y digna de ser recibida por todos: que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero. Pero por esto fui recibido a misericordia, para que Jesucristo mostrase en mí, el primero, toda su clemencia, para ejemplo de los que habrían de creer en Él para vida eterna”. Goodwin comenta que Pablo está declarando expresamente que su propia salvación tenía el objetivo de “asegurar a todos los pecadores, hasta el fin del mundo, el corazón de Cristo hacia ellos”.³⁸

La garantía final de la compasión de Cristo viene de las últimas palabras de Cristo registradas. Cuando el Espíritu y la novia llaman a Cristo para que venga nuevamente a la tierra, Apocalipsis 22:17 da la respuesta de Jesús: “el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente”. Goodwin comenta: “No pueden desear tanto que Él venga, como Él desea que ellos vengan a Él (...) aquí expresa cuanto los anhela Su corazón”.³⁹

Cristo nos dio promesas y garantías antes y después de Su exaltación para ayudarnos a confiar que Su corazón es dulce hacia los pecadores. Ahora consideremos la prueba de esta compasión.

La prueba del Cristo compasivo

Goodwin explicó que Cristo es compasivo por la influencia de la Trinidad en el ministerio de Cristo. La doctrina de la Trinidad moldeó profundamente la teología de Goodwin.⁴⁰ Creía en la antigua doctrina de que “las obras externas de la Trinidad no están divididas”—es decir, todo lo que Dios hace en la creación, la providencia y la obra de redención es la obra de las tres personas en cooperación las unas con las otras, cada una actuando en Su propia manera—.⁴¹ El ministerio de compasión de Cristo fluye del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La misión de Cristo que viene desde el Padre

Hebreos 4:14-15 describe a Cristo como nuestro gran “sumo sacerdote”. Cristo no tomó este oficio desde Su propia iniciativa, sino que fue designado para ello por el Padre: “Y nadie toma para sí esta honra, sino el que es llamado por Dios, como lo fue Aarón. Así tampoco Cristo se glorificó a Sí mismo haciéndose sumo sacerdote, sino el que le dijo: Tú eres Mi Hijo, Yo te he engendrado hoy. Como también dice en otro lugar: Tú eres sacerdote para siempre, Según el orden de Melquisedec” (Heb. 5:4-6). Goodwin sostiene que “por lo

tanto, Dios lo llamó (...) y por lo tanto Cristo lo llama los negocios de Mi ‘Padre’”.⁴²

Dios el Padre dio a Cristo el oficio del sumo sacerdocio para exhibir misericordia y compasión. Goodwin dice que el sacerdocio “requiere de él misericordia y gracia hacia los pecadores que vienen a Él (...) Como Su oficio de rey es un oficio de dominio y poder y Su oficio profético es un oficio de conocimiento y sabiduría, así Su oficio sacerdotal es un oficio de gracia y misericordia”. Probó esto a partir de Hebreos 5:2 y 2:18, que dice que un sumo sacerdote debe tener la habilidad interna de mostrar compasión.⁴³ Dios el Padre mandó al Hijo a recibir y salvar a los pecadores que vienen a Él hasta el final. Jesús mismo enseñó esto en Juan 6:37-40, donde dice que no puede dejar de hacer la voluntad de Su Padre. En efecto, como dice el Salmo 40:6-8, Dios escribe Su ley de misericordia en el corazón humano de Su Hijo.⁴⁴

Todo lo que el Padre envió a Cristo a hacer, lo ha hecho por nosotros. Como Goodwin explicó, Cristo murió por nosotros; resucitó por nosotros; ascendió al cielo por nosotros; se sienta a la diestra de Dios por nosotros; intercede por nosotros. Desde el principio hasta el final, nuestro sumo sacerdote actúa como el fiador designado por el Padre y representante de Su pueblo elegido.⁴⁵

Así que por medio de Cristo vemos el amor del Padre. El objeto final de la fe es nuestro Padre del pacto, pues es Él quien justifica (Ro. 8:33). Descansamos en Dios a través de Cristo porque Dios envió a Cristo según Su pacto de gracia.⁴⁶ Al ver el corazón del Padre, el creyente conoce el amor que Dios tiene por él antes del comienzo del tiempo. Como lo dice Stanley Fienberg, el objetivo de la redención es “revelar la plenitud del amor de Dios”.⁴⁷

Goodwin escribe: “Todo lo que Cristo hace por nosotros es la expresión de ese amor que estaba originalmente en el corazón de Dios (...) Cristo no añade una gota de amor al corazón de Dios, [sino] solo lo saca”.⁴⁸ El corazón hermoso del Hijo es una manifestación del corazón hermoso del Padre.⁴⁹ Así que Goodwin nos invita: “Ven primero a Cristo y Él te tomará de la mano y caminará contigo y te llevará a Su Padre”. Al ver el corazón amoroso del Padre, estamos seguros de que Su Hijo obediente nos amará para siempre. Esta es una prueba importante de la compasión de Cristo.

La naturaleza divina de Cristo como el Hijo

Hebreos 4:14 dice que nuestro gran sumo sacerdote es “el Hijo de Dios”. Con base a la filiación de Cristo, Goodwin concluye que el

amor de Cristo no es un amor forzado que se da solo porque Su Padre se lo mandó. Cristo tiene una disposición “libre y natural” para amarnos porque Él es el Hijo natural del “Padre de misericordia”.⁵⁰ Cualquier cosa que quiera el Padre, la quiere el Hijo, pues son uno; comparten una voluntad y un poder (Juan 5:19; 10:30). Por lo tanto, el corazón de Cristo que intercede en el cielo por Su pueblo es el corazón del Padre.⁵¹ ¡La doctrina de la Trinidad es muy práctica y consoladora!

Goodwin también cita versículos de Mateo 11:28-29, que revelan a Jesús como el Hijo exaltado de Dios. Pero Jesús también dice en estos versículos: “Venid a Mí todos los que estáis trabajados y cargados, y Yo os haré descansar. Llevad Mi yugo sobre vosotros, y aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas”. Goodwin dice: “Tendemos a pensar que Él, siendo tan santo, tiene una disposición amarga y dura contra los pecadores y no es capaz de soportarlos. No, dice Él; ‘Yo soy manso’, mi naturaleza es dulzura y templanza (...) Sí, pero (pudiéramos pensar que) siendo el Hijo de Dios y heredero del cielo y especialmente ahora que está lleno de gloria y está sentado a la diestra de Dios, ahora pudiera menospreciar nuestra humildad aquí (...) No, dice Cristo; ‘Yo soy humilde’ también; estoy dispuesto a

derramar Mi amor y favor sobre el más pobre”. Por lo tanto, Goodwin dijo, debemos tener los pensamientos más dulces que jamás hemos tenido acerca de un amigo y elevarlos infinitamente por encima en nuestros pensamientos sobre la dulzura de Jesús.⁵²

¡Qué amigo nos es Cristo! Su naturaleza divina como el Hijo de Dios prueba que Él tendrá compasión de cada pecador que viene a Él.

La humanidad de Cristo que viene del Espíritu Santo

Hebreos 4:15 dice que nuestro gran sumo sacerdote no es solo el Hijo eterno de Dios, sino también “Jesús”. ¿Cómo hizo la Segunda Persona de la Trinidad para convertirse en humano como nosotros? Lucas 1:35 dice que el Espíritu Santo hizo un milagro en el vientre de una virgen. Goodwin escribe: “Fue el Espíritu quien cubrió con Su sombra a Su madre y mientras tanto ató ese nudo indisoluble entre nuestra naturaleza y la segunda persona y eso también ató Su corazón con el nuestro”.⁵³

Pero Goodwin dice que el Espíritu hizo más. Todas las “excelencias” o misericordias que llenaron la naturaleza humana de Cristo fueron el resultado de la obra del Espíritu en Él. El argumento consolador y convincente de Goodwin aquí es que “si el mismo

Espíritu que estaba sobre Él y en Él, cuando estaba en la tierra, aún están en Él en el cielo, entonces esas disposiciones necesariamente deben estar aún en Él plenamente”.⁵⁴

Goodwin dice que la obra del Espíritu en Cristo es evidente en casi todos los eventos principales de la vida de Cristo, desde Su encarnación hasta Su ascensión.⁵⁵ En Su bautismo, el Espíritu Santo descendió sobre Cristo como una paloma, una imagen de mansedumbre y ternura.⁵⁶ Santificó la naturaleza humana de Cristo y lo constituyó como el Cristo.⁵⁷

Entrando así en Su ministerio lleno del Espíritu, Jesús declaró en Lucas 4:18 que el Espíritu del Señor lo había ungido para predicar buenas nuevas a los pobres. Jesús era el siervo en quien el Señor había puesto Su Espíritu, como profetizó Isaías; No quebraría la caña cascada. Ahora que Cristo está glorificado, Goodwin escribió: “Cristo tiene el Espíritu en la medida más grande que un humano es capaz de tener”.⁵⁸

El Espíritu Santo llenó de poder la naturaleza humana de Cristo para que fuera un canal de la misericordia de Dios para con nosotros. El corazón humano de Cristo tiene una capacidad mayor para la bondad que el corazón de todos los hombres y ángeles.⁵⁹ Dios es infinitamente misericordioso. La humanidad de Cristo no lo

hace más misericordioso, sino misericordioso de una manera apropiada para nuestras necesidades. La encarnación no aumenta la misericordia de Dios, sino que trae Su misericordia a nosotros.⁶⁰ Goodwin escribió: “‘Dios es amor’, como dijo Juan y Cristo es amor cubierto de carne, si, nuestra carne”.⁶¹ Jesús es misericordia en carne.

*¡Oh el profundo, profundo amor de Jesús! Esparzan su
alabanza de costa a costa;
Cuánto ama, siempre ama, no cambia nunca, nunca más;
Como vela por Sus amados, murió para llamarlos Suyos;
¡Como intercede por ellos, vela por ellos desde el trono!*⁶²

La maravilla del corazón compasivo de Cristo

Goodwin concluyó su obra maestra *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth* (El corazón de Cristo en el cielo para con los pecadores en la tierra) con cuatro aplicaciones para los creyentes:

1. El corazón de compasión de Cristo nos da el ánimo más fuerte contra el pecado. Sabemos que el corazón de Cristo no descansará hasta que nuestros pecados sean removidos. Esos pecados lo mueven a compasión más que a ira, incluso cuando los odia.
2. Cualquier prueba, tentación o miseria que suframos, sabemos que Cristo también las sufrió y que Su corazón lo lleva a librarnos de nuestra aflicción.
3. El pensamiento de cuánto herimos el corazón de Cristo con el pecado y la desobediencia es el incentivo más fuerte que tenemos contra el pecado.
4. En todas nuestras miserias y aflicciones, aunque cada consolador humano falla, sabemos que tenemos un Amigo que

nos ayudará, tendrá compasión de nosotros y nos socorrerá:
Cristo en el cielo.⁶³

Queridos creyentes, cuan lleno de compasión está Cristo por nosotros mientras se sienta en Su trono de gloria. Ciertamente, reflexionar en esta verdad nos ayuda a regocijarnos en Cristo y pondrá nuestros corazones en las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios.⁶⁴ Goodwin escribe: “¿Qué es tener a Cristo morando en el corazón por fe? (...) Es tener a Jesucristo continuamente en los ojos, verlo habitualmente”.⁶⁵ Mientras las personas viven y caminan bajo la luz del sol, debemos aprender a vivir y a caminar bajo la luz del Hijo de Dios. Que Dios enfoque la gloria de Cristo sobre nosotros para que nuestros corazones se enciendan y ardan por Él hasta nuestra muerte.

Goodwin experimentó el hermoso corazón de Cristo hasta el final de su vida. Su hijo escribió eso en su lecho de muerte, Goodwin dijo: “No hubiera imaginado que tendría una medida de fe como esta en esta hora (...) Cristo no puede amarme más de lo que lo hace; pienso que no puedo amar a Cristo más de lo que lo hago”.⁶⁶ ¡Qué forma de morir—y luego de abrazar y estar unido a Cristo para siempre en gloria—!⁶⁷

En su libro *Heaven Help Us* (El cielo nos ayude), Steve Lawson habla de un joven aristócrata llamado William Montague que era ciego desde los diez años. En la Escuela de Posgrado, conoció a la hermosa hija de un almirante británico. El noviazgo ardió en romance llevando al compromiso. Poco antes de la boda, William estuvo de acuerdo a someterse a una nueva cirugía de ojos. Sin seguridad de que recuperaría la vista, los doctores lo operaron. William quería ver por primera vez a su novia el día de su boda. Así que, manteniendo la esperanza, pidió que le quitaran la venda de los ojos mientras la novia venía por el pasillo. Mientras se acercaba, el padre de William comenzó a quitar la gasa de los ojos de su hijo. Cuando la última venda fue desenvuelta, los ojos de William se abrieron, la luz entró y vio el rostro radiante de su novia. Lágrimas corrieron por sus ojos mientras contemplaba su hermoso rostro y susurraba, “Eres más hermosa de lo que jamás hubiera imaginado”.⁶⁸

Goodwin enseña que algo así nos sucederá cuando la glorificación nos quite la venda de los ojos y veamos a Jesús no solo en parte, sino completamente como nuestro Salvador, Intercesor y Amigo. Contemplaremos Su gran amor y hermoso corazón. Experimentaremos de lo que Rutherford escribió:

El rey en Su belleza.
Sin el velo lo vi:
Fue un buen recorrido:
Aunque hay siete muertes allí:
El Cordero con Su pueblo,
En el monte de Sion está
Y hay gloria, gloria en
La tierra de Emmanuel.

¡Oh Cristo, Él es la fuente,
¡Dulce pozo de amor!
Probé arroyos en la tierra
Mejores probaré en Sion:
Allí Su gracia llena
Como llena está la mar,
Y hay gloria, gloria en
La tierra de Emmanuel.

El rostro de su Amado,
No su vestido, la novia ve;
No miraré la gloria

A mi Rey de gracia miraré.

Su mano perforada,

Y no Su corona miraré.

Y la gloria plena es,

El Cordero en la tierra de Emmanuel.⁶⁹

¿Se calienta tu corazón al pensar que estarás con Cristo para siempre y conociendo Su hermoso corazón más y más? Un verdadero Hijo de Dios se puede identificar con esto. Si no puedes, no eres un hijo de Dios. Aún eres inconverso y muerto para Dios. No entrarás al cielo a menos que el Espíritu de Dios te enseñe a odiar el pecado, a arrepentirte de él, a olvidarlo y a volverte a Cristo, creyendo solo en Él para salvación y amándolo sobre todas las cosas.

¡Gózate, querido creyente! En la gloria, conoceremos el hermoso corazón del Novio, así como Él conocerá el nuestro y ambos corazones serán perfectos. ¡Oh, estar sin pecado en la presencia de un Salvador y Novio sin pecado! Por siempre experimentaremos el corazón sumo sacerdotal de Cristo—el corazón del Cordero de Dios, el Príncipe de paz y amor—. En la

gloria estaremos extasiados con Su amor, como Él se regocija en nosotros con cánticos (Sof. 3:17).

El Salmo 45:11 habla del matrimonio anticipado entre Cristo y Su novia, “Y deseará el rey tu hermosura; E inclínate a Él, porque Él es tu Señor”. Querido creyente, el Rey de reyes nos hará Su reina en el cielo y seremos hermosos delante de Sus ojos. Los ángeles serán nuestros sirvientes y el Rey nos tomará de la mano en Su jardín del paraíso y nos mostrará Su herencia.

A ese amor, responderemos con cántico y alabanza:

¡Oh, el profundo amor de Jesús! El mejor amor de todos los amores;

Es un vasto océano de bendición, es un refugio de dulce descanso.

¡Oh, el profundo amor de Jesús! Es un cielo de cielos para mi;

Me eleva a la gloria, pues me eleva a Ti.⁷⁰

¹ Samuel Trevor Francis, “O the Deep, Deep Love of Jesus,” estrofa 1. Agradezco a Paul Smalley por su ayuda en este capítulo.

² Para un tratamiento breve de su biografía, ver Joel R. Beeke, introducción a *The Works of Thomas Goodwin*, por Thomas Goodwin, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 1:[2– 10, 22]; y James Reid, “Life of

Thomas Goodwin,” en *Memoirs of the Westminster Divines* (1811; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982), 319–343. Ver también Brian Freer, “Thomas Goodwin, the Peaceable Puritan,” y Graham Harrison, “Thomas Goodwin and Independency,” y Paul Por ejemplo Cook, “Thomas Goodwin—Mystic?” En *Diversities of Gifts*, Westminster Conference Reports, 1980 (London: The Westminster Conference, 1981), 7–56. Para un tratamiento más extenso ver, Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin* (1600–1680) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 37–52.

- ³ “Se ha demostrado que es posible rastrear una red de divinos piadosos desde principios de la Inglaterra de Estuardo, similar a la ‘hermandad espiritual’ de William Haller, pero yendo más allá de nombres grandes como Sibbes, Gouge, Preston y Dod para abarcar a los más humildes de los predicadores diligentes y al más joven de los ministros aspirantes que salían de Oxford y Cambridge (...) Estaba basado en lo que Peter Lake llamó ‘una cosmovisión evangélica-protestante particular’ afirmada sobre los ‘efectos potencialmente transformadores del Evangelio tanto en individuos como en el orden social en conjunto’. El argumento de Lake es que si el puritanismo ha de defenderse debe hacerse en términos de esta ‘dinámica espiritual’ (...) [siendo] la naturaleza de una dinámica espiritual un sentido de comunión con Dios, espiritualidad informada, profundamente emocional y aún así aspirando a algo que está más allá de lo subjetivo”. Tom Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c. 1620– 1643* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 333. Webster cita William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York: Columbia University Press, 1938), cap. 1; y Peter Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 279, 282–283. c.f. Joel R. Beeke y Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), xvii.
- ⁴ Wayne Speak asevera que Goodwin se dirigió a la asamblea más que cualquier otro divino. “Covenanted Uniformity in Religion: The Influence of the Scottish Commissioners upon the Ecclesiology of the Westminster Assembly” (PhD diss., University of Pittsburgh, 1976), 362. c.f. Chad van Dixhoorn, “Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly 1642–1652” (PhD diss., Cambridge University, 2004). Para el papel de Goodwin en la controversia entre presbiterianos e independientes, ver Stanley Fienberg, “Thomas Goodwin, Puritan Pastor and Independent Divine” (PhD diss., University of Chicago, 1974), 80–265; “Thomas Goodwin’s Scriptural Hermeneutics and the Dissolution of Puritan Unity,”

Journal of Religious History 10 (1978): 32–49; Berndt Gustafsson, *The Five Dissenting Brethren: A Study of the Dutch Background of Their Independentism* (London: C. W. K. Gloerup, 1955); R. B. Carter, “The Presbyterian-Independent Controversy with Special Reference to Dr. Thomas Goodwin and the Years 1640 to 1660” (PhD diss., Edinburgh, 1961); David R. Ehalt, “The Development of Early Congregational Theory of the Church with Special Reference to the Five ‘Dissenting Brethren’ at the Westminster Assembly” (PhD diss., Claremont, 1969); J. R. De Witt, *Jus Divinum: The Westminster Assembly and the Divine Right of Church Government* (Kampen: Kok, 1969); Gordon D. Crompton, “The Life and Theology of Thomas Goodwin, D.D.” (ThM thesis, Greenville Presbyterian Theological Seminary, 1997), 180–224; D. J. Walker, “Thomas Goodwin and the Debate on Church Government,” *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983): 85–99.

⁵ Reimpreso, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006. Para una guía de como leer a Goodwin, ver Beeke, introducción a *Works*, 1:[11–14].

⁶ Joel R. Beeke y Mark Jones, eds., “*A Habitual Sight of Him*”: *The Christ-Centered Piety of Thomas Goodwin* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009).

⁷ Alexander Whyte, *Thirteen Appreciations* (Edinburgh: Oliphant, Anderson, and Ferrier, 1913), 170–171. c.f. J. C. Philpot, *Reviews by the Late Mr. J. C. Philpot* (London: Frederick Kirby, 1901), 2:479ff., que comenta: “Ser un hombre con una variedad de experiencias, Goodwin se mezcla [su sana exposición de las Escrituras] con la obra del Espíritu, en todas estas diferentes ramas, para enriquecer su exposición con un sabor celestial y una unción que lleva una gran fuerza y se encomienda a la conciencia de una manera muy sensible y provechosa”.

⁸ Para Goodwin sobre el pacto de gracia, ver Paul Edward Brown, “The Principle of the Covenant in the Theology of Thomas Goodwin” (PhD diss., Drew University, 1950).

⁹ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:3–5.

¹⁰ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:292.

¹¹ Crompton, “The Life and Theology of Thomas Goodwin,” 139, 142.

¹² Michael S. Horton, “Thomas Goodwin and the Puritan Doctrine of Assurance: Continuity and Discontinuity in the Reformed Tradition, 1600–1680” (PhD diss., Wycliffe Hall, Oxford, and Coventry University, 1995), 182. He quotes Thomas Goodwin, *Of the*

Object and Acts of Justifying Faith, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 8:147. Para un estudio adicional sobre las perspectivas de la fe y la seguridad de la salvación, ver Alexander McNally, “Some Aspects of Thomas Goodwin’s Doctrine of Assurance” (ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 1972); y Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 245–268.

¹³ Thomas Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 4:93–150. Para un resumen de este libro, ver, Cook, “Goodwin—Mystic?,” 49–56, y Crompton, “The Life and Theology of Thomas Goodwin,” 289–308.

¹⁴ Crompton, “The Life and Theology of Thomas Goodwin,” 289.

¹⁵ Crompton, “The Life and Theology of Thomas Goodwin,” 290.

¹⁶ Cook, “Goodwin—Mystic?,” 45.

¹⁷ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:96.

¹⁸ Goodwin escribe: “En primer lugar, que las Sagradas Escrituras son la norma por la cual se conoce a Dios y se vive para Él, quien no cree, sino que busca cualquier otra manera de descubrir la verdad y la mente de Dios aparte de ella no puede ser salvo”. (Thomas Goodwin, et al., *The Principles of Faith* [London, 1654], citado en Jones, *Why Heaven Kissed Earth*, 88.

¹⁹ Comentando sobre cómo Cristo sufre con Su pueblo (Heb. 4:15), Goodwin escribió: “Ahora, en cuanto a este afecto, como se nos expresa aquí, cuán lejos llega y cuán profundo es, creo que ningún hombre podrá entenderlo en esta vida. Si el *cor regis* — el corazón de un rey— es inescrutable, como dice Salomón [Pr. 25:3], el corazón del Rey de Reyes ahora en la gloria lo es mucho más. No me ‘entrometeré en las cosas que no he visto’, sino me esforzaré por hablar de forma segura y por lo tanto, cautelosamente, mientras la luz de las Escrituras y la razón correcta justifiquen mi manera”. *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:143.

²⁰ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:111.

²¹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:112.

²² Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:95.

²³ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:111–112.

²⁴ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:149.

- ²⁵ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:141.
- ²⁶ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:141-142.
- ²⁷ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:149.
- ²⁸ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:112–113.
- ²⁹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:143–146.
- ³⁰ Crompton, “The Life and Theology of Thomas Goodwin,” 299.
- ³¹ Goodwin, *Of the Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:5–6. c.f. Horton, “Thomas Goodwin and the Puritan Doctrine of Assurance,” 177.
- ³² Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:96-97.
- ³³ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:100.
- ³⁴ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:98–103.
- ³⁵ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:104–105.
- ³⁶ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:106.
- ³⁷ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:107-8.
- ³⁸ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:108.
- ³⁹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:109.
- ⁴⁰ Mark Jones escribe: “Thomas Goodwin escribió bastante sobre la Trinidad y Su obra, *The Knowledge of God the Father, and His Son Jesus Christ* (El conocimiento de Dios el Padre, y Su Hijo Jesucristo), representa una de las exposiciones más detalladas de la doctrina de la Trinidad en el siglo diecisiete (...) Su defensa de la Trinidad es exegéticamente rigurosa y su énfasis en la unión y la comunión de las tres personas entre ellas y las implicaciones prácticas que esto tuvo para cómo los cristianos tienen comunión con Dios figuran prominentemente (...) La trinidad de Dios constituye la base necesaria para la teología de Goodwin, particularmente en lo que respecta al papel salvífico de la Trinidad en la redención y restauración de la raza humana caída (...) La Trinidad representa el marco ontológico necesario para la soteriología de Goodwin”. *Why Heaven Kissed Earth*, 99–100.
- ⁴¹ Jones, *Why Heaven Kissed Earth*, 108–109.
- ⁴² Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:23.
- ⁴³ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:127–128.
- ⁴⁴ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:113–114.

- ⁴⁵ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:1–91.
- ⁴⁶ Horton, “Thomas Goodwin and the Puritan Doctrine of Assurance,” 183. c.f. Goodwin, *Of the Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:133–134.
- ⁴⁷ Fienberg, “Thomas Goodwin, Puritan Pastor and Independent Divine,” 16.
- ⁴⁸ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:86. Citó Juan 3:16 y Romanos 5:8.
- ⁴⁹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:89.
- ⁵⁰ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:115.
- ⁵¹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:71, 81.
- ⁵² Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:116–117.
- ⁵³ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:118. c.f. Paul Blackham, “The Pneumatology of Thomas Goodwin” (PhD diss., University of London, 1995), 55–61.
- ⁵⁴ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:118.
- ⁵⁵ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:9–10. c.f.. Jones, “Why Heaven Kissed Earth,” 205–6. Jones señala (207) que el énfasis de Goodwin aquí trae a la memoria la declaración de Richard Sibbes de que “cualquier cosa que Cristo haya hecho como hombre lo hizo por el Espíritu”. *The Works of Richard Sibbes* (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004), 3:162.
- ⁵⁶ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:118.
- ⁵⁷ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:43.
- ⁵⁸ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:119–121.
- ⁵⁹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:116.
- ⁶⁰ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:135–136, 139.
- ⁶¹ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:116.
- ⁶² Francis, “O the Deep, Deep Love of Jesus,” estrofa 2.
- ⁶³ Goodwin, *The Heart of Christ in Heaven*, en *Works*, 4:149–150. c.f. Cook, “Goodwin—Mystic?,” 55–56.
- ⁶⁴ c.f. Paul Ling-Ji Chang, “Thomas Goodwin (1600–1680) on the Christian Life” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2001).
- ⁶⁵ Thomas Goodwin, “The Second Sermon on Ephesians 3:16–21,” en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 2:411.

- ⁶⁶ *Memoir of Thomas Goodwin (...) by His Son*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), xl.
- ⁶⁷ Goodwin, “Sermon on Ephesians 3:16–21,” en *Works*, 2:411–412. Para ver las perspectivas mileniales de Goodwin, bastante únicas para un puritano, ver A. R. Dallison, “The Latter-Day Glory in the Thought of Thomas Goodwin,” *Evangelical Quarterly* 58 (1986): 53–68.
- ⁶⁸ Steven J. Lawson, *Heaven Help Us!: Truths about Eternity That Will Help You Live Today* (Colorado Springs: NavPress, 1995).
- ⁶⁹ A. R. Cousin, “The Sands of Time are Sinking,” basado en *Letters* de Samuel Rutherford.
- ⁷⁰ Francis, “O the Deep, Deep Love of Jesus,” estrofa 3.

Capítulo 26

Los puritanos sobre entender y usar las promesas de Dios

Las promesas (...) son los rayos y haces de Cristo, el Sol de Justicia, en quien todos se fundamentan y se establecen.

— EDWARD REYNOLDS¹

Los puritanos amaban las promesas de Dios. Una de las razones para esto era que amaban a Cristo y lo veían en todas las promesas. Jesucristo es el “resumen, la fuente, el sello, el tesoro de todas las promesas”, como escribió Edward Reynolds (1599–1676).² En Él, las promesas de Dios son si y amén (2 Co. 1:20). Samuel

Rutherford (1600–1661) dijo en su catecismo: “El nuevo pacto es un cúmulo de promesas que ponen el peso de nuestra salvación sobre Uno que es más fuerte que nosotros, es decir, Cristo y la fe se aferra a las promesas y nos hace salir de nosotros mismos hacia Cristo como para estar [como familiarizados] con Cristo sin pretensiones”.³

Las promesas son las sendas donde Cristo se encuentra con el alma. Thomas Goodwin (1600–1680) dijo: “Pues si una promesa te pertenece, todas lo hacen; pues cada una transmite [la] totalidad de Cristo en quien todas las promesas se hacen y el cual es el asunto de ellas”.⁴ William Spurstowe (c. 1605–1666) escribió: “Las promesas son instrumentales en la venida de Cristo y el alma; son la garantía por la cual la fe gana confianza para venir a Él y para aferrarnos a Él; pero la unión que hace la fe, no es entre un creyente y la promesa, sino entre el creyente y Cristo”.⁵

Reynolds explicó: “Todas las promesas son hechas en Cristo, siendo compradas por Sus méritos y todas son realizadas en Cristo, siendo administradas por Su poder y oficio (...) Cada promesa que fue tomada por fe lleva al hombre a Cristo y, en la consideración de su unidad con Él, tiene el derecho a reclamar las promesas”.⁶

En este capítulo consideraremos las perspectivas puritanas, en primer lugar, sobre el verdadero entendimiento de las promesas de

Dios como una forma de revelación bíblica y, en segundo lugar, sobre el uso correcto de las promesas de Dios. Nos apoyaremos en tres libros a tratar con las promesas de las Escrituras por William Spurstowe, Edward Leigh (1602–1671), y Andrew Gray (1633–1656).⁷

El entendimiento correcto de las promesas de Dios

Una de las razones por las cuales los puritanos son tan impresionantes es porque Dios los bendijo con conocimientos profundos en las verdades de las Escrituras, lo cual, a cambio, produjo aplicaciones apropiadas y exhaustivas. Los puritanos procuraron desarrollar la esencia de la verdad para que la entendiéramos mientras atraían la atención a la influencia de gran alcance de esta verdad para nuestra aplicación práctica.

Esta es precisamente la fuerza y la bendición perdurable de su tratamiento de las promesas de Dios. Los Puritanos no hablaron sobre las aplicaciones o los usos de las promesas de Dios sin *antes* haber instruido la mente y educado el entendimiento en lo que respeta a esas promesas. “Antes de que podamos *aplicar* las promesas”, razonaban, “primero debemos *entender* su naturaleza y sus diferentes tipos y apreciar su valor y excelencia; debemos conocer el fundamento sobre el cual está edificado y la fuente de la cual proceden; debemos estar seguros de a quien pertenecen y las diferentes propiedades o características inherentes a ellas que

impulsan tanto a nuestra fe en ellas como a nuestro uso de ellas. Solo con estas lámparas de riel en posición podemos atravesar un terreno tan amplio, evitando tanto la negación como la presunción y animando tanto a la fe como al uso”.

Así comenzamos con el entendimiento puritano de las promesas de Dios en términos de su naturaleza, sus tipos y su excelencia y valor, pues estamos seguros de que las mejores estructuras comienzan con los mejores fundamentos. El árbol que permanece cuando la tormenta ha pasado es el que tiene las raíces más profundas.

La naturaleza de las promesas divinas

Edward Leigh comenzó su tratado sobre las promesas divinas diciendo que la Palabra nos enseña de tres maneras: a través de *preceptos* o *mandamientos*, los cuales enseñan obediencia; *amenazas*, las cuales impiden la desobediencia; y *promesas*, las cuales confirman nuestra obediencia.⁸ Las promesas de Dios deben distinguirse de Sus mandamientos y amenazas porque las promesas no nos dicen cuál es nuestro deber o que hará Dios si fallamos en nuestro deber. Más bien, confirman lo que Dios, motivado por Su misericordia soberana y buena voluntad, hará por

nosotros. De esta manera, una promesa revela una verdad que nos beneficiará en particular. Declara la voluntad de Dios en cuanto al bien con lo cual nos bendice o el mal que removerá de nosotros. Las promesas de Dios son un almacén de bendiciones y un tesoro de buena voluntad legada a nosotros por nuestro Padre celestial.

Leigh dice que las promesas son “la base de nuestra esperanza, el objeto de nuestra fe y norma de la oración”.⁹ Esperamos por lo que Dios nos ha prometido porque somos incapaces de buscar algo además de lo que ya ha declarado que concederá. Si esperamos por las cosas que el Señor nos ha prometido, nuestra esperanza es sólida. Sin las promesas de Dios, estamos sin esperanza o con demasiada esperanza.

Las promesas de Dios son similares a los objetos de nuestra fe en que podemos creer cualquier cosa que se ha prometido por causa de Aquel que promete. Podemos creer las promesas de Dios porque son promesas de *Dios*, no las promesas del hombre. Balaam enfatiza esta creencia en las promesas de Dios en Números 23:19, diciendo: “Dios no es hombre, para que mienta, Ni hijo de hombre para que se arrepienta. Él dijo, ¿y no hará? Habló, ¿y no lo ejecutará?” Las promesas de Dios son palabras seguras que han de

creerse porque Dios está en medio de ellas. Cualquier cosa que se crea sin una promesa es solo presumida (Heb. 11:11).

Por último, las promesas de Dios son la norma de la oración. Así como esperamos y creemos lo que Dios ha prometido, así debemos orar por lo que Dios ha prometido. David hace esto evidente en 2 Samuel 7:27 cuando ora: “Porque Tú, Jehová de los ejércitos, Dios de Israel, revelaste al oído de Tu siervo, diciendo: Yo te edificaré casa. Por esto Tu siervo ha hallado en su corazón valor para hacer delante de Ti esta súplica”. Tener las promesas de Dios a la mano no solo llenó de confianza la esperanza de David y fortaleció su fe, sino también alimentó y orientó su oración (cf. Lc. 1:38). Ciertamente, no tenemos una oración sin las promesas de Dios.

En el primero de cinco sermones sobre las promesas de Dios, Andrew Gray definió una promesa como “un descubrimiento glorioso de la *buena voluntad* de Dios hacia los pecadores y, además, un *propósito* e *intención* y si pudiéramos decirlo, un *involucramiento*, para derramar algún bien espiritual o temporal o para retener algún mal espiritual o temporal de ellos”.¹⁰ En otras palabras, una promesa divina declara la buena voluntad de Dios, el propósito y la intención hacia los pecadores. Revela lo que el Señor nuestro Dios *hará* en

nuestro favor; no lo que Él *espera* hacer o *intentará* lograr, sino lo que ya se ha comprometido y obligado a *hacer* por nosotros. Gray incluso va más allá usando la palabra *compromiso* para enfatizar que el Señor, al hacer una promesa, se obliga y se compromete a aquello que con seguridad sucederá. Esto concuerda con lo que dice Leigh que las promesas de Dios son promesas de *verdad*, pues la seguridad de su cumplimiento descansa en Aquel que las ha hecho y se ha comprometido a ellas.

William Spurstowe indicó que mucho de lo mismo en lo que respecta a la naturaleza de las promesas de Dios cuando dijo que una promesa es “una declaración de la voluntad de Dios, en la cual indica qué bien en particular desea derramar libremente y los males que removerá”.¹¹ En este sentido, una promesa es un tipo de “cosa media”, dijo Spurstowe, entre el propósito y la obra de Dios, entre Su buena intención y Su ejecución sobre aquellos a quienes Él ama. Esto es así en cuanto al bien que Dios quiere y que se ha propuesto a hacer por nosotros, nos lo revela con anticipación por medio de una promesa, para consolarnos en ese momento y para motivar esperanza y expectación. De esta manera, una promesa es tanto la base del consuelo presente como la expectación de las bendiciones futuras.

Al igual que Leigh, Spurstowe entendió la importancia de distinguir entre las promesas de Dios de Sus amenazas y mandamientos. Una promesa es diferente de una amenaza en que, en una promesa, Dios declara bien en lugar de mal y es diferente de un mandamiento en que trata de bienes concedidos libremente en lugar de un deber que debe cumplirse.

Además, Spurstowe sugirió que las promesas son “declaraciones y sellos irreversibles de Dios, que ha hecho libremente” a los creyentes.¹² Las promesas de Dios son objeto de nuestra fe y esperanza, pues la fe cree que las cosas que Dios ha prometido son verdad y la esperanza espera por aquello que la fe cree. Creemos lo que Dios ha prometido porque se ha comprometido y obligado a actuar por nosotros. Esperamos por lo que creemos porque nuestra fe está arraigada en la Palabra segura hablada por Él que no puede mentir.

Como si cantaran una armonía de tres voces, cada uno de los escritores puritanos veían las promesas de Dios como declaraciones soberanas de bien que sería derramado o mal que sería removido que Dios nos hace conocer *antes* de Su realización, para que disfrutemos consuelo y seguridad mientras esperamos el cumplimiento de Su Palabra. Sin embargo, mientras que las

promesas divinas disfrutan de esta unidad esencial en su naturaleza, existe una gran diversidad en los tipos de promesas que el Señor ha hecho. Debemos conocer y entender esa diversidad para que nos beneficiemos de las promesas que el Señor se ha propuesto.

Los diferentes tipos de promesa

En un bosquejo exhaustivo y útil, Leigh sugirió que las promesas divinas son legales o evangélicas, generales o particulares, principales o menos principales, directas o por consecuencia, absolutas o condicionales y referentes a esta vida o a la venidera. De manera similar, Gray distinguió las promesas como absolutas o condicionales; temporales, espirituales o eternas; y extraordinarias (dadas a un creyente en particular como un privilegio singular) o comunes (promesas a las que cada creyente tiene derecho en Cristo).

Las promesas *legales* están condicionadas en la justicia perfecta. Un ejemplo de esa promesa puede encontrarse en Jeremías 7:23 “Mas esto les mandé, diciendo: Escuchad Mi voz, y seré a vosotros por Dios, y vosotros me seréis por pueblo; y andad en todo camino que os mande, para que os vaya bien”. Dada

nuestra naturaleza pecaminosa y nuestra inhabilidad para guardar un solo mandamiento de Dios, esta clase de promesa sería inefectiva para nosotros si Cristo, como nuestra Cabeza, Representante y Salvador, no hubiera producido la justicia sobre la cual dependen para su cumplimiento. A través de la fe en Cristo, sostenemos la ley de Dios (Rom. 3:31; 8:1-4) y por ella nos convertimos en herederos de estas promesas (Gal. 3:14, 29).

Las promesas evangélicas están condicionadas por creer y arrepentirse (Jn. 3:36; 2 Co. 7:10). Leigh dijo que estas promesas son dadas “al obrero, no por el mérito de su trabajo, sino por el mérito de Cristo, en el cual tanto Su persona y Su obra son aceptados”.¹³ Estas promesas se cumplen, no por la persona que cree o se arrepienten, como si esas cosas fueran actos meritorios delante de los ojos de Dios, sino más bien por Cristo, aquel en quien tenemos aceptación meritoria delante de Dios.

Estos dos tipos de promesas—legales y evangélicas—son las raíces de todas las demás. No solo muestran la importancia de la fe, sino que dejan claro que la fe de los que heredan las promesas de Dios debe estar en Cristo, quien fue el único que satisfizo los requisitos justos de la ley de Dios. Estas promesas no son para Cristo, sino para aquellos que vino a salvar y a hacer partícipes de

la naturaleza divina (2 Pe. 1:4). Cualquier otra fe está puesta en el lugar incorrecto y, por lo tanto, es inútil.

Las promesas generales son declaraciones indefinidas de bien que Dios ofrece a todos. No existe límite sobre quien puede creer y recibir esas promesas porque Dios las designó como refugio para muchos y como un medio primario de atraer a pecadores a Cristo (Jn. 6:44–45). Los que por la gracia de Dios ven su pecado y la gran necesidad por Cristo son atraídos por estas promesas sin restricción para creer que *incluso ellos* pueden mirar a Cristo y encontrar salvación. Juan 3:16 declara una promesa general como esa: “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a Su Hijo unigénito, para que todo aquel que en Él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna”. En contraste, las promesas *particulares* están dirigidas a grupos especiales de personas. En Éxodo 20:12, Dios promete larga vida solo a aquellos *hijos* que honran a sus padres y madres. De manera similar, en Números 25:12-13, el Señor promete un sacerdocio perpetuo solo a *Finees y a sus descendientes* celosos.

Las promesas *principales* son espirituales y, por lo tanto, son las de mayor importancia. Incluyen la promesa de justicia (Rom. 4:5) y la remisión de pecado (1 Juan 1:9). Las promesas *menos*

principales son temporales e incluyen promesas tales como libertad de la aflicción, seguridad en el peligro, salud y riquezas. Isaías trajo esa promesa a Ezequías cuando el Señor dijo: “he aquí que Yo añadido a tus días quince años” (Is. 38:5).

Las promesas *directas* son garantías explícitas dadas a personas tales como Pablo, en su viaje tempestuoso a Roma (Hch. 27:22–25), cuando el ángel le dijo: “Pablo, no temas; es necesario que comparezcas ante César; y he aquí, Dios te ha concedido todos los que navegan contigo” (v. 24). Las promesas implicadas o deducidas por *consecuencias* son evidentes en los ejemplos de oraciones o santos fieles, puesto que lo que Dios promete a uno también lo promete a todos los que están en un estado igual. Por ejemplo, en Santiago 5:11, Santiago nos anima a seguir pacientes en el sufrimiento al prometer la bendición de Dios sobre los que se mantienen firmes. Luego, fundamenta esa promesa en los tratos de Dios con Job. De la misma manera, descubrimos promesas en la oración de los santos al considerar aquellas cosas por las cuales han orado y luego obtenido. Como dice Leigh: “Los llamados fieles a Dios y la recepción de gracia de ellos de parte de Dios son tanto como una promesa de que Dios en tal y tal cosa escuchará nuestro llamado a Él. David hace de esto la base de su fe en el Salmo 22:4-

5”.¹⁴ Adicionalmente, algunas promesas pueden distinguirse como pertenecientes a *esta vida*, ya sea espiritual o temporal, o la *vida verdadera*, así como la promesa de la vida eterna.

Por último y más importante, debemos distinguir entre las promesas absolutas y condicionales. Una promesa *absoluta* declara lo que el Señor determina cumplir sin ninguna referencia a lo que hacemos. Se indicó una promesa como esa en la profecía de Isaías sobre el nacimiento virginal de Cristo (7:14). El Señor hizo esta promesa absoluta y soberanamente.

Las promesas *condicionales*, en contraste, no son “prometidas más allá de lo que Dios ve en sabiduría que será mejor para Su propia gloria y el bien de Sus hijos”.¹⁵ En esta forma condicional, sujeto a Su gloria y a nuestro bien, el Señor promete todas las bendiciones temporales (la cual falta a Lázaro), libertad de todas las cruces y problemas (las cuales sufrió Job), libertad de la tentación (las cuales incluso Cristo enfrentó), misericordias menos importantes y dones comunes del Espíritu (que son diversamente distribuidos [1 Co. 12:8]) y la gracia santificadora (la cual varía entre los santos). Todas estas bendiciones son prometidas, pero son condicionales en lo que Dios considera mejor para Su gloria y nuestro bien en situaciones particulares.

De esta manera, las promesas absolutas dan a conocer cierto propósito soberano, mientras que las promesas condicionales revelan lo que Dios hará si el cumplimiento de esas promesas lo glorifica y es lo mejor para Su pueblo. Pudiéramos decir que con las promesas absolutas somos receptores pasivos del beneplácito soberano de Dios, mientras que con las promesas condicionales algo es requerido de nosotros primero. Si no cumplimos este requisito, pudiéramos perder mucho consuelo espiritual.

Al discutir la importante distinción entre las promesas absolutas y condicionales, Gray dijo que las promesas absolutas, tales como Dios enviando a Su Hijo al mundo, no tienen una condición anexada para su realización, mientras que las promesas condicionales, tales como la promesa de que aquel que cree será salvo, requieren alguna condición como requisito por parte del cristiano antes de que la promesa sea cumplida. Consiguientemente, Gray nos recuerda que: “No existe una promesa condicional en todo el pacto de gracia, pero pudiera reducirse a una promesa absoluta, en cuanto a *aquello* que ha sido prometido (...) es un regalo absolutamente libre y la *condición* de la promesa es otra”.¹⁶ En otras palabras, la raíz de las promesas divinas es la bondad soberana de Dios por la cual Él tiene el propósito y se compromete a hacer bien a los pecadores, no por

algún mérito en ellos, sino por pura gracia libre, puesto que la condición requerida (fe, arrepentimiento y semejantes) es en sí misma de Dios (2 Tim. 2:25; Hch. 13:48; Jn. 6:44–45, 65).

¿Cuál es el beneficio de distinguir entre todos estos tipos de promesas? Leigh dijo que, así como “los comerciantes clasifican sus productos, de los cuales viven; así los creyentes deben clasificar sus promesas, en las cuales confían”.¹⁷ Algunas promesas, tales como Isaías 40:31, ofrecen ánimo; algunas, como 1 Corintios 10:13, dan consuelo; algunas traen recompensas (Sal 84:11); y algunas, privilegios (Juan 1:12). Saber con qué clase de promesa estamos tratando no solo nos guía a apropiarnos de ella, sino en contra del mal de la presunción.

La excelencia y el valor de las promesas divinas

Nada es tan excelente, tan precioso y tan dulce como las promesas de Dios. Las Escrituras llaman a las promesas las riquezas inescrutables de Cristo, los lazos de amor y la herencia del pueblo de Dios. Son “una mina rica de tesoros espirituales y celestiales; un jardín con [las] flores [y] hierbas medicinales más preciosas; son el estanque de Betseda para todas las

enfermedades, para toda clase de personas y de todos los tiempos”.¹⁸

Leigh dijo que las promesas son preciosas porque Dios es el autor que las dio y Cristo es el que las compró. Son preciosas en la forma libre en las que son dadas y en la ganancia grande e inestimable que fluye de ellas. En tercer lugar, son preciosas por la gran ventaja que permiten disfrutar a un cristiano. Son “los lápices que dibujan los (...) lineamientos de la imagen de Cristo en el alma”.¹⁹ En cuarto lugar, son preciosas por su relación cercana con Jesucristo, pues, ¿qué son las promesas, sino arroyos y riachuelos que fluyen de Él? Como preguntó Gray: “¿Puede esta fuente que es dulce en sí misma, enviar algunas aguas amargas?”²⁰

En quinto lugar, las promesas son preciosas porque son objetos de la fe, la madre preciosa de todas las misericordias. En sexto lugar, las promesas nos llevan a Cristo, pues no existe una sola promesa que no nos llame en voz alta: “¡Oh, ven a Cristo!” Y no existe acceso a Jesús sino por una promesa. En séptimo lugar, los santos de todas las eras han encontrado una gran dulzura y un deleite indescriptible en las promesas. En octavo lugar, los santos tienen un número de promesas grande y por ende las recomiendan.

¿Cómo podemos dudar de la belleza de las promesas de Dios cuando estos argumentos nos rodean como una nube de testigos?²¹

Spurstowe resumió la excelencia y la belleza de las promesas en tres puntos principales. Dijo, en primer lugar, que las promesas son preciosas porque Cristo es la raíz y el principio de la cual salen las promesas. En segundo lugar, son objetos de fe, a través de la cual alimentan, nutren y sostienen cada gracia. En tercer lugar, las promesas son preciosas por lo que contienen para atraer el interés de los creyentes y darles una razón para creer. De esta manera, damos la vuelta entera y volvemos a Cristo: de Cristo a las promesas, de las promesas a la fe y de la fe a las cosas prometidas, de las cuales la principal es Cristo mismo, ¡en quien están todas las demás bendiciones!

Por último, en cuanto al valor grande e inmensurable de las promesas de Dios, Spurstowe sugirió que mientras el principio de la vida de cada creyente es la fe en Cristo, el medio de su preservación son las promesas.²² Desde que somos injertados en Cristo al principio hasta nuestro disfrute total de Él al final, las promesas de Dios son recursos principales para nuestra vida y crecimiento. Usando 1 Juan 2:12-14 (“hijitos, jóvenes y padres”)

como tres etapas de la vida cristiana, Spurstowe demostró que las promesas son adecuadas para todas las fases de la vida. Dijo:

Las promesas son como la leche para *bebés* por la cual ellos son nutridos, el seno del cual proceden tanto gracia como consuelo; son las evidencias de los *jóvenes*, por las cuales son animados para el combate contra el maligno y asegurados de ser coronados con victoria sobre él; son el bastón del *anciano*, sobre el cual los de avanzada edad como Jacob pueden apoyarse con seguridad y adorar a Dios; siendo un bastón de poder como la vara de Moisés y una vara floreciente como la de Aarón, brotando, floreciendo y produciendo fruto precioso. Eso es de mucho interés para cada uno de los que se considera creyente (...) para que no sean supinos [es decir, negligentes] y descuidados en el uso frecuente y la aplicación debida de las promesas.²³

Ahora hemos esbozado con un bolígrafo puritano la naturaleza de las promesas de Dios, las diferentes categorías en las cuales se agrupan y por qué son tan preciosas para nosotros. Con estos tres

puntos en mente, ya tenemos una mejor comprensión de las promesas divinas de lo que teníamos antes. Sin embargo, apenas hemos tocado la superficie de lo que los puritanos enseñaron. Si tales gemas y tesoros son tan fácilmente visibles en la superficie de nuestro estudio, ¿qué diamantes pudiéramos encontrar a través de un uso diario, práctico y experiencial de las promesas?

El uso correcto de las promesas

Si las promesas son todo lo que hemos visto que son, son más útiles en este mundo que incluso el aire que respiramos. Si Dios está detrás de ellas como soporte y en ellas como tema esencial, entonces no tenemos una seguridad más grande en la tierra del cielo y un acceso más grandioso al disfrute pleno de Dios que en las promesas divinas. Si las promesas de Dios son Su mano de abundancia para nosotros, nada es más esencial en la vida que saber lo que son y cómo beneficiarnos de ellas. Habiendo visto lo que son, ahora consideremos, como pueblo de Dios, cómo debemos usar las promesas que nos han sido dadas tan libremente (2 Pe. 1:3–4).

Edward Leigh comienza su capítulo sobre el uso correcto de las promesas diciendo: “El uso correcto de ellas es un medio para endulzar todas nuestras aflicciones, confirmar nuestra fe, animarnos al bien hacer y generar [contentamiento] de mente en todos los estados y condiciones”.²⁴ Si esos beneficios vienen del uso correcto de las promesas, estamos obligados a preguntar lo que eso implica. Sugerimos que el uso correcto de las promesas implica creer en ellas, aplicarlas (dependiendo de ellas) y orando por ellas.

Estas exhortaciones pudieran parecer superficiales, pero no lo son. Cuán difícil es a veces creer en la Palabra de Dios; cuán olvidadizos somos para aplicar sus enseñanzas en la vida real y para depender de la Palabra cuando hay otros respaldos disponibles y ¡cuán reacios somos para tomar las promesas de Dios en oración! Tales exhortaciones se nos deben presentar regularmente si hemos de beneficiarnos de las promesas de Dios.

Debemos creer en las promesas

Muchos de nosotros sabemos que las Escrituras están llenas de las promesas de Dios. Muchos de nosotros podemos citar algunas de esas promesas si somos llamados a hacerlo. Pero, algunos pocos de nosotros realmente las creemos y pocos de nosotros podemos testificar de momentos en los cuales las promesas han endulzando nuestras aflicciones amargas, han confirmado nuestra fe débil y vacilante bajo la prueba, nos han obligado a nuestro deber frente a la adversidad o nos han dado contentamiento inexplicable en un momento de perturbación y agitación. Pocos de nosotros conocen la consolación de Jeremías, que, después de lamentar el juicio de Dios sobre Jerusalén, encontró consuelo duradero en el pacto de la promesa de Dios. En

Lamentaciones 3:21–23, el profeta dice: “Esto recapacitaré en mi corazón, por lo tanto esperaré. Por la misericordia de Jehová no hemos sido consumidos, porque nunca decayeron Sus misericordias. Nuevas son cada mañana; grande es Tu fidelidad”. Sabemos que las promesas de Dios son verdaderas y que se nos han dado, pero muy a menudo dejamos de dar el paso elemental de creer lo que Dios ha prometido y así dejamos de disfrutar de sus frutos.

Lo que el autor de Hebreos dijo de Israel en el desierto a menudo describe nuestro fracaso al creer las promesas de Dios: “Porque también a nosotros se nos ha anunciado la buena nueva como a ellos; pero no les aprovechó el oír la palabra, por no ir acompañada de fe en los que la oyeron” (Heb. 4:2). Como dice Hebreos 3:19, “Y vemos que no pudieron entrar a causa de incredulidad”. Si Israel hubiera creído, hubiera disfrutado de la substancia de las promesas de Dios, es decir, Su descanso.

De esta manera, debemos clamar a Dios como el padre del niño con el espíritu inmundo: “Creo; ayuda mi incredulidad” (Marcos 9:24), sabiendo que mientras lo hacemos, Dios será tan bueno con nosotros como Cristo lo fue para ese padre. Perdonará nuestra fe débil y obrará por Su Espíritu para aumentar nuestra fe para que no

dejemos de disfrutar en Cristo de todo lo que Dios nos ha prometido. Cuando nos enfrentamos con las promesas de Dios, no seremos “de los que retroceden para perdición, sino de los que tienen fe para preservación del alma” (Heb. 10:39).

La necesidad de una fe activa y vital en las promesas de Dios es descrita en 2 Pedro 1:4, donde se nos dice que es a través de ellas o a través de creer en ellas, que nos convertimos en partícipes de la naturaleza divina y escapamos de la corrupción que está en el mundo por causa de la concupiscencia pecaminosa. Mientras que estar unidos a Cristo y consagrados a Dios es un acto soberano de Dios sobre nosotros y no algo que logramos nosotros mismos, aún es verdad, como Pedro sigue diciendo en los versículos 5-11, que disfrutamos estar en Cristo y estar apartados para Él en una experiencia diaria al apropiarnos de esta unión y la consagración a través de la fe. Mientras que esta fe es dada divinamente, podemos disfrutar experimentalmente solo a través de ella. Esta fe no es solo un consentir, sino también un aferrarse. Por esa fe nos adherimos a las promesas; es una fe que da la bienvenida a las promesas, las aplaude, las abraza y las besa. Cuando nuestros corazones se aferran así a las promesas de Dios, entonces, como Simeón, tomamos a Cristo en nuestros brazos (Lc. 2:28).²⁵

Andrew Gray dijo que la ganancia inexplicable que viene a un cristiano a través de las promesas es disfrutada a través del acto de creer en ellas, que, al creer en las promesas, el alma “se eleva en una semejanza y conformidad a [Cristo] en santidad, sabiduría y justicia”.²⁶ No podemos esperar experimentar las bendiciones de Cristo si no creemos sinceramente en lo que Dios ha dicho. Como señaló Gray: “Deben ser nuestra base, para que el fruto de todo llegue a Él a través de creer las promesas y aplicarlas”.²⁷

Consiguientemente, Gray describió que el fruto de creer las promesas.²⁸ En primer lugar, creer en las promesas promueve grandemente la difícil tarea de mortificar el pecado. Como nos dice 2 Corintios 7:1: “Así que, amados, puesto que tenemos tales promesas, limpiémonos de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios”.

En segundo lugar, creer en las promesas ayuda a los cristianos en la tarea espiritual y celestial de la oración. En 2 Samuel 7:27, cuando David recibió la promesa de Dios, concluye: “Por esto Tu siervo ha hallado en su corazón valor para hacer delante de Ti esta súplica”. En el Salmo 119:147, dice: “Me anticipé al alba, y clamé; Esperé en Tu palabra”.

En tercer lugar, creer en las promesas sostiene al cristiano afligido por el abandono espiritual y las tentaciones, pues “la fe ve la mañana acercándose en el tiempo de gran problema” (cf. Sal. 94:18; 119:81).²⁹

En cuarto lugar, creer promueve la paciencia y la sumisión en medio de las aflicciones más tristes. Como escribe David: “Ella es mi consuelo en mi aflicción, Porque tu dicho me ha vivificado” y “Si Tu ley no hubiese sido mi delicia, Ya en mi aflicción hubiera perecido” (Sal. 119:50, 92).

En quinto lugar, creer ayuda a un cristiano a distanciarse del mundo y vivir más como un peregrino en la tierra. Hebreos 11:13 nos dice que los patriarcas murieron en fe, sin haber recibido las promesas, pero reconociendo la verdad de ellas porque las cosas prometidas no se encontrarían en la tierra, sino en Dios (v. 16). Experimentaron las promesas como “extranjeros y peregrinos”.

En sexto lugar, creer es la madre de mucho gozo espiritual y consuelo divino y ayuda al cristiano a expresar adoración. La esperanza de David en las promesas lo movían a decir al Señor, “Mas yo esperaré siempre, Y te alabaré más y más” (Sal 71:14). Pedro habló de gozo inexpresable por lo que las promesas dicen

sobre Cristo y sobre la seguridad de que son nuestras mientras esperamos en Él (1 Pe. 1:8-9).

En séptimo lugar, creer es un medio importante para conseguir la vida espiritual (Isa. 38:16; Sal. 119:50). Gray preguntó: “¿En qué momento nuestros corazones están muertos en nuestro interior como una piedra y somos como los que están entre los muertos? ¿No es porque no hacemos uso de las promesas?”³⁰

En octavo lugar, creer eleva la estima de los creyentes hacia aquello que ha sido prometido. Gray preguntó: “Por qué nos tomamos poco en serio las cosas del pacto eterno: ¿Es esto Zoar, algo pequeño? ¿Es porque no creemos?” Continuó: “Si tuviéramos fe como un grano de mostaza, clamaríamos: ‘Cuán excelentes son estas cosas, que son compradas para los santos y cuán eternamente han sido formadas, que tienen derecho a una línea del pacto eterno, que está correctamente ordenado en todas las cosas y es seguro’.”³¹

En noveno lugar, creer es la puerta a través de la cual entra el cumplimiento de las promesas (Lc. 1:45; Is. 25:9). Gray dijo: “La fe hace que nuestros pensamientos asciendan y la creencia errónea hace que nuestros pensamientos desciendan, con relación a las misericordias del cielo”.³²

En decimo lugar, creer asegura la ventaja mencionada en 2 Pedro 1:4: Somos traídos a la bendita conformidad con Dios que perdimos en la caída y nos despojamos de la horrible corrupción que son imágenes de Satanás en nuestras almas por causa de la caída.

Por tanto, ¡cuán fructífero es creer en las promesas de Dios y cuan estéril es una vida de incredulidad! No es sorprendente que al saber de la gran cosecha que viene al creer en las promesas, el diablo se sienta obligado a atacar nuestra fe en las promesas—no tanto nuestra fe en la verdad de ellas, como en la fe por la cual aplicamos esas promesas a nosotros mismos—. ³³

William Spurstowe, haciendo eco de Leigh y Gray, nos advirtió a no descansar en “una fe general, que no va más allá de asentir a las promesas del Evangelio como verdaderas; pero no se dispone a recibirlas y abrazarlas como bien”. La verdadera fe no es solo un acto de entender, sino una obra del corazón, como nos dice Romanos 10:10, señaló. ³⁴ La verdadera fe aprueba a la verdad de la promesa para que se acerque a Cristo y abraze el fruto de la promesa, entregándose a Él para vida y felicidad. En efecto, el peligro de una fe que simplemente asiente es visto en Simón el Mago (Hch. 8:13, 23), las multitudes que escucharon a Cristo (Jn.

2:23) y las cinco vírgenes insensatas (Mt. 25:11), de las cuales cada una creyó que las promesas de Dios eran verdaderas, pero no las recibieron y las abrazaron como buenas.

Cuan grande es la distancia entre la fe que asiente como la de los demonios (Mt. 8:29) y la fe que confía como la de los creyentes (Mt. 16:16), pues una es una simple creencia mientras que la otra es confianza divina.³⁵ Las Escrituras hacen esto claro al describir la fe que confía de un verdadero creyente como una que es fuerte y que persevera en Dios (Is. 50:10), que confía en Él (Is. 26:4), que lo recibe (Col. 2:6) y que viene a Él (Juan 6:36), “de las cuales todas estas expresiones hablan de los afectos y emociones del corazón hacia Cristo al adherirse y aferrarse a Él, lo cual solo puede ser hecho por creyentes”.³⁶

En contraste, los incrédulos (a menudo representados como hipócritas y náufragos) no dependen de Dios ni lo miran (Is. 31:1), no confían en Él (Sal. 78:22), ni lo reciben (Col. 2:26), ni vienen a Él (Juan 5:40), pues su fe es solo “una forma de fe, [que no tiene] el poder y la eficacia que acompañan a la fe salvadora”.³⁷ Cristo y Sus promesas no benefician a ninguno, sino a aquellos que hacen una aplicación particular tanto de Cristo como de las promesas en sí mismos, una aplicación que se hace a través de creer.³⁸ Cualquiera

que procura “el disfrute real, el consuelo y la paz de las promesas, [no debe] conformarse con un asentimiento general, lo cual es de poco valor; sino que debe demostrar y evidenciar su interés único en Cristo y en Sus promesas, aplicándolas [con confianza] a sí mismo”.³⁹

Consiguientemente, creamos en las promesas de Dios no solo asintiendo su veracidad, sino confiando en su bondad y aplicación justa a nuestro estado, pues, escribió Gray: “Cristo lo tomaría como una cortesía excelente, que no debes disputar, sino creer; y verás tus necesidades como su llamado a creer en las promesas”.⁴⁰

Debemos aplicar las promesas

En pocas palabras, la aplicación de las promesas no quiere decir que nos sentemos ociosos y esperemos a que las promesas de Dios se vuelvan una realidad en nuestras vidas, sino más bien, por la gracia del Espíritu, confiamos en ellas como el rey de Israel confió en el brazo de su capitán (2 Re. 7:2), recurrir a ellas como David recurrió a las piedras en su saco (1 Sam. 17:40) y verlas como el siervo de Elías veía el mar, esperando por la nube (1 Re. 18:43-44).

Nos apoyamos en las promesas, como se apoyaba el rey en el brazo de su capitán, meditando en ellas con seriedad y frecuentemente. En otras palabras, hacemos de las promesas nuestro apoyo constante para que podamos “acercarnos a la dulzura y descubrir la belleza” dentro de ellas, dijo Spurstowe.⁴¹ ¿Esperamos vaciar un pozo sacando agua con un solo balde o minar un río lleno de oro colando una sola vez un puñado de tierra? Tampoco deberíamos esperar sacar todo el valor, consuelo, ánimo y seguridad de una promesa con una mirada somera o una repetición de memoria.

Spurstowe dijo que meditar en una promesa en particular es como ver el cielo de noche.⁴² Primero vemos una o dos estrellas que parecen luchar por alcanzarnos con su pequeña luz. A medida que miramos otra vez, podemos ver otras estrellas que no podíamos ver al principio. Por último, cuando vemos una vez más, la luz de esas estrellas parece aumentar de tal manera que el cielo entero parece notarse mientras innumerables estrellas brillan por todos lados.

Consiguientemente, sobre la aplicación Spurstowe escribió: “Cuando un cristiano vuelve sus pensamientos hacia las promesas por primera vez, las apariencias de luz y consuelo que brillan en ellas a veces parecen rayos débiles e imperfectos que no dispersan

miedos u oscuridad; [pero] cuando se dedica a mejorar y madurar sus pensamientos sobre ellas, entonces la evidencia y el consuelo que dan al alma, son tanto claros como distintos; pero cuando el corazón y los afectos están completamente fijados en la meditación de una promesa. ¡Oh! ¡Qué espejo tan claro es la promesa al ojo de la fe en ese momento! ¡Qué legiones de bellezas aparecen de todo lugar que tanto deslumbran como llenan el alma de un creyente con deleite!⁴³

Nuestro problema, no es tanto una falta de fe, sino no aplicar verdaderamente las promesas, dependiendo de ellas. A medida que leemos las Escrituras y nos encontramos con una promesa en particular que habla a nuestra situación directamente, decimos un amen de corazón, pero entonces cerramos nuestra mente mientras cerramos nuestras mentes y no pensamos en ellas, intentando vivir independientes de las promesas una vez más. Es como si esperaremos que el cumplimiento de una promesa cayera del cielo a nuestro regazo simplemente por conocerlas y asentir a ellas. Cuando el cumplimiento de esa promesa no sucede, buscamos otra promesa, esperando encontrar una con eficacia.

El problema no es la promesa; es que no nos apoyamos y dependemos de ella en meditación, para hablar con ella y masticarla

hasta que sintamos la dulzura de ella en nuestras bocas. Es a través de la meditación que “navegamos en las profundidades de la promesa” y hacemos “hendiduras en la promesa”.⁴⁴ Pues como dijo Spurstowe: “Una promesa masticada completamente y meditada es como un bocado de carne bien masticado y digerido, lo cual distribuye más nutrición al cuerpo que las grandes cantidades tragadas enteras”.⁴⁵ Aplicar las promesas de Dios significa fijar nuestras mentes en ellas hasta que el peso de pensamientos, como un lagar, conviertan la promesa en “un refresco avivador y fortalecedor”.⁴⁶

Aplicar las promesas quiere decir siempre mantener alguna promesa específica a la mano. Pudiéramos no saber cuando se levantarán las aguas a nuestro alrededor, pero si estamos preparados, podremos escapar a terrenos más altos. Pudiéramos desconocer cuando el dolor nos atacará bajo, pero si tenemos la medicina a la mano, a menudo podemos encontrar alivio pronto. De la misma forma, pudiéramos ignorar qué tentaciones enfrentaremos en un día dado, las dificultades que nos vendrán, el efecto que la economía tendrá en nosotros y las dudas que pudieran levantarse en nuestra mente. Pero ¿por qué deberíamos ser tomados por sorpresa? ¿Por qué deberíamos esperar hasta que vengan las

pruebas antes de que busquemos alivio? Aplicar las promesas quiere decir mantener “listas” las que tienen que ver con distintas pruebas para que, cuando vengan, tengamos el recurso del apoyo y el consuelo divino.

Spurstowe sugirió varias promesas que podemos tener a la mano. En momentos en los que nos encoframos cargados con el pecado y caemos en la desesperación, podemos alcanzar la piedra de Éxodo 34:6-7 “¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, y que de ningún modo tendrá por inocente al malvado”. Si estamos lamentando la falta de santidad, debemos buscar Oseas 14:5-7 donde Dios promete plantar y regar todas nuestras misericordias: “Yo seré a Israel como rocío; él florecerá como lirio, y extenderá sus raíces como el Líbano. Se extenderán sus ramas, y será su gloria como la del olivo, y perfumará como el Líbano. Volverán y se sentarán bajo su sombra; serán vivificados como trigo, y florecerán como la vid; su olor será como de vino del Líbano”. Piensa en el ánimo y el consuelo que podemos tomar de Isaías 43:2-3 en tiempos de peligro: “Cuando pases por las aguas, Yo estaré contigo; y si por los ríos, no te anegarán. Cuando pases por

el fuego, no te quemarás, ni la llama arderá en ti. Porque Yo Jehová, Dios tuyo, el Santo de Israel, soy tu Salvador”. Dios promete o librarnos de los problemas o apoyarnos en medio de los problemas, pero en cualquier caso tenemos un gran consuelo con una promesa a la mano.

Experimenté esto en carne propia pocas semanas después de que estas palabras fueran escritas. Fui llamado a ministrar a una creyente de mediana edad en Londres que había sido diagnosticada con cáncer incluso mientras buscaba la gracia para tratar con sus dos hijos ciegos que tenían problemas severos en los riñones, de los cuales uno tenía solo unas pocas semanas más de vida. Cuando pregunté: “¿Cómo estás tratando con todas estas pruebas?” Ella dijo: “El Señor ha sido tan bueno conmigo. Continua trayendo a mi mente Sus preciosas promesas —a menudo en las noches—, incluso promesas que había olvidado hace mucho tiempo. Sus promesas son más que suficientes para todas mis pruebas”.

¡Cuán perdidos estamos cuando ignoramos las promesas divinas! Creemos que podemos recurrir a ellas como hijos de Dios, pero no nos acordamos de eso. Somos descuidados al mantenerlas a la mano como piedras listas y cuando viene un león, un oso o un Goliath, sentimos nuestras manos vacías y sufrimos la pérdida de paz

y consuelo disponibles. Como dijo Spurstowe, “¡Oh! ¡Con cuánta seguridad y contentamiento puede un creyente, que pone por obra su fe en tales promesas, recostarse en el pecho del Todopoderoso en lo peor de todas sus dificultades! No muy diferente al niño que duerme en los brazos de su tierna madre con su boca en su seno, del cual, tan pronto como se despierta obtiene un suministro fresco que satisface su hambre y evita que esté inquieto”.⁴⁷

Por último, aplicar las promesas quiere decir mirarlas como el siervo de Elías miró hacia el mar en busca de una nube y esperar pacientemente por su cumplimiento. Pedro habló de los burladores de los últimos días que se burlarían de la promesa de la segunda venida de Cristo porque “todas las cosas permanecen, así como desde el principio de la creación” (2 Pedro 3:3-4). Porque las cosas no se materializan como se esperaba y su cumplimiento tarda en venir, la gente acusa a Dios de mentir y dejan de esperar. Si hemos de aplicar las promesas, debemos ser pacientes, sin dejar de poner nuestra confianza en ellas ni descuidarnos al depender y apoyarnos en ellas diariamente para nuestro ánimo y esperanza. Dios ha prometido que, “como desciende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir, y da semilla al que siembra, y pan al que come, así será mi palabra

que sale de Mi boca; no volverá a Mí vacía, sino que hará lo que Yo quiero, y será prosperada en aquello para lo que la envié” (Is. 55:10-11).

Spurstowe dijo que a menudo actuamos como enfermos que llegan a la conclusión de que la medicina es inútil si no remueve el dolor inmediatamente, mientras que durante todo el tiempo la medicina estaba evitando que la enfermedad se imponga más en sus cuerpos. De la misma forma, cuando estamos en dificultades y las promesas u ordenanzas de Dios no ofrecen alivio inmediato, nos impacientamos y tendemos a desechar ese medio, llegando a la conclusión de que no tienen valor.

La pérdida de la fe en las promesas es más devastadora de lo que podría imaginarse, pues, aunque no percibamos la obra que Dios está haciendo en nuestros corazones y aunque no podamos ver los frutos que esperamos, siempre nos es provechoso guardar las promesas de Dios. Tienen un efecto purificador en nuestras almas, que pudiéramos no percibir pero que se manifiesta guardándonos del mal y de caer en pecado. Sin la obra quieta e inconsciente de las promesas en nuestros corazones, pudiéramos descarriarnos. Como lo puso Spurstowe: “Podría decir a los que se quejan [de que] a menudo reflexionan en las promesas en su mente,

ruegan por ellas en sus oraciones, las leen en la Palabra, pero no encuentran beneficio o fruto alguno en ellas; que al hacerlo no solo son más santos y libres de las pasiones que otros que las descuidan; sino, mucho mejor [de lo que ellos] mismos serían si no las emplearan en esas formas espirituales y benditas”.⁴⁸ A veces las promesas caen como lluvias de primavera en medio del día y en otros momentos brillan sobre nosotros de forma tan impredecible como el rocío en las horas de la noche. En el segundo caso, la virtud de su actividad es tan real como la primera.

Nuestra esperanza al contemplar las promesas es que venga su cumplimiento. Habacuc 2:3 nos alienta a no desanimarnos, sino a esperar en el Señor. Dice: “aunque tardare, espéralo, porque sin duda vendrá, no tardará”. El Señor ha puesto una fecha y hora para la fructificación de Sus promesas, pero es en Su tiempo, no el nuestro. Debemos verlo a Él como el Dios sabio y esperar en Él con sumisión y contentamiento, pues Su tiempo es perfecto; nunca llega tarde, sino siempre a tiempo. Spurstowe dijo: “Un buen corazón, aunque no dejará que Dios espere por mucho tiempo (...) por su obediencia, esperará tanto como a Dios le parezca bien para Sus promesas, solo diciendo con David, Acuérdate de la palabra dada a Tu siervo, en la cual me has hecho esperar” (Sal. 119:49).⁴⁹ En

efecto, debemos recordar que las “promesas no se hacen y se cumplen al mismo tiempo, no más que sembrar y cosechar el mismo día”.⁵⁰

Gray dijo que debemos esperar en el tiempo de Dios y no darnos por vencidos en la confianza cuando lo que sentimos no concuerda con lo que se ha prometido. Dice que nuestros sentidos no son parte de la promesa; más bien, es una indulgencia que el Señor da como le parece. En otras palabras, cuando Dios promete algo, no promete qué razón o sentimientos precederán o acompañarán el cumplimiento. No debemos juzgar la probabilidad o la certidumbre del cumplimiento de una promesa con base en esto. Gary dijo: “No esperes consuelos que pueden sentirse inmediatamente después de haber creído las promesas. Un cristiano pudiera aplicar las promesas y aún necesitar [faltar] el gozo y la dulzura que está en ellas”.⁵¹

David clama a Dios para que cumpla Su Palabra: “Abatida hasta el polvo está mi alma; Vivifícame según Tu palabra” (Sal. 119:25). Gray explicó: “Solo enfatizaré esto—no profetices nada antes de creer en la promesa—; sino, habiendo creído, puedes profetizar con seguridad que la promesa se cumplirá a su tiempo y que la palabra que se ha hablado ciertamente sucederá. Pero en

cuanto a los sentimientos, el avivamiento, el consuelo y la recepción debes poner tu confianza en la mano de Cristo, para que te dé estas cosas como le plazca”.⁵²

Además, Gray dijo que, aquellas promesas que se cumplen después de mucha fe y mucha espera son más preciosas y dulces porque hemos pasado muchas noches en la torre del vigía con nuestros ojos en el horizonte. En un sentido, nos han costado mucho; por lo tanto, las atesoramos cuando vienen. Si abandonamos nuestra esperanza, aunque eventualmente veamos el cumplimiento de una promesa, no nos será tan dulce como lo hubiera sido si hubiéramos continuado velando por ella. Gray concluyó: “Pienso que a veces un cristiano es como ese señor incrédulo de 2 Reyes 7:2, que, aunque se encontró con el cumplimiento de la promesa, no gustó de su dulzura, porque no creyó en la palabra del Señor”.⁵³

Consiguientemente, los que creemos en las promesas de Dios, continuemos aplicándolas a través de la meditación seria y volviendo a ellas habitualmente. Esperemos por su cumplimiento pacientemente, preparándonos a través de eso para tomar posesión y disfrutar la dulzura total de ellas cuando, en tiempo sabio del Señor, se cumplan.

Debemos orar las promesas

Orar las promesas es el elemento más importante en el uso de las promesas. Esto es porque, a pesar de todo nuestro esfuerzo por creer y aplicar las promesas de Dios, a veces todavía nos encontramos “atribulados [en todo]; de fuera, conflictos; de dentro, temores” (2 Co. 7:5) y “abrumados sobremanera más allá de nuestras fuerzas, de tal modo que aun perdemos la esperanza de conservar la vida” (2 Co. 1:8-9). ¿Estamos entonces sin esperanza? Cuando nos encontramos en aprietos tan extremos, ¿estamos destinados a ser batidos por las olas de la vida sin el ancla de las promesas divinas?

En lo absoluto. Tan lejos como parecieran estar las promesas de Dios en esos apuros, un medio poderoso de consuelo aún está disponible para nosotros. Ese medio es de la oración. Cuando todo parece haber fallado y que hemos caído en lo más bajo de nuestra vida, si clamamos a Dios en oración, incluso si son solo gemidos delante del trono de Dios (Sal. 22:11–15), será suficiente. Encontraremos fuerza casi inexplicable para continuar, encontraremos esperanza para otro día y podremos gloriarnos en el Señor y Sus promesas (Sal. 22:19, 22-24). La oración, más que nada, se niega a sí misma, renuncia al control, confiesa su

necesidad, depende de Dios, sale de nosotros mismos y clama por ayuda. La oración que está fundamentada en las promesas de Dios y las recuerda superará con creces la incredulidad, la impaciencia y la duda. La oración que ruega las promesas de Dios y confiesa esperanza en Su Palabra nunca decepcionará, sino que nos fortalecerá y nos llevará a través del valle de la sombra de muerte hasta que el Señor nos dé alivio (Sal. 27:12–14; 21:7).

Orar por las promesas, según Leigh, quiere decir dos cosas: usarlas como la base para lo que pedimos y la norma de cómo lo pedimos. La promesa de Dios sobre cierta bendición nos da un terreno seguro para pedir por esa bendición. Leigh dijo: “Debemos entender las cosas que se nos han dando en alguna promesa y compromiso, antes de presumir que podemos pedir las”.⁵⁴ Sin esa base, no tenemos esperanza de ser escuchados, pues como dice el apóstol en 1 Juan 5:14–15: “Y esta es la confianza que tenemos en Él, que, si pedimos alguna cosa conforme a Su voluntad, Él nos oye. Y si sabemos que Él nos oye en cualquiera cosa que pidamos, sabemos que tenemos las peticiones que le hayamos hecho”. Pedir en fe, creer que hemos sido escuchados y que ciertamente se nos responderá, no es otra cosa que rogar una promesa. Leigh concluyó, “Por lo tanto el que ora sin una promesa, niega su propia

petición”,⁵⁵ pues “orar en fe es ir tan lejos como va la promesa”.⁵⁶ Gray dijo que creer en las promesas es una gran ayuda para un cristiano en sus oraciones porque “un cristiano que cree las promesas puede tomar la promesa en su mano, presentarla a Dios y decir: ‘Cumple esta promesa, pues no negarás Tu nombre, sino que eres fiel’”.⁵⁷

Varios santos mencionados en las Escrituras hicieron exactamente eso. Jacob temía que Esaú, su hermano, pudiera matarlo, así que clamó a Dios rogando Su promesa (Gn. 32:9–12). Antes de cruzar el río de Jaboc, Jacob oró: “Líbrame ahora de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, porque le temo; no venga acaso y me hiera la madre con los hijos. Y tú has dicho: Yo te haré bien, y tu descendencia será como la arena del mar, que no se puede contar por la multitud” (vv. 11-12).

Daniel también rogó una promesa de Dios en oración. Daniel 9:2-3 dice: “yo Daniel miré atentamente en los libros el número de los años de que habló Jehová al profeta Jeremías, que habían de cumplirse las desolaciones de Jerusalén en setenta años. Y volví mi rostro a Dios el Señor, buscándole en oración y ruego, en ayuno, cilicio y ceniza”. Consiguientemente, oró para que Dios librara a Su pueblo como había prometido (vv. 4-19).

De la misma manera, David pidió al Señor que bendijera su casa con base en la promesa previa del Señor de hacer eso mismo (2 Sam. 7:28-29). Esas oraciones de fe tienen como su objeto una promesa de Dios en particular y llaman al Señor a hacer como dijo.⁵⁸

¿Quiere decir esto que no podemos orar en fe por las cosas que pudiéramos desear, pero para lo cual no tenemos una promesa en particular del Señor? Leigh anticipó esta pregunta diciendo: “Si oro por la salvación de otro, no tengo promesa,⁵⁹ así que, ¿cómo oro en fe? De la misma forma, cuando un hombre para ser guiado en su negocio, para que surja un proyecto, para ser librado de problemas, tales como enfermedades o calamidades que vienen con ellos, no encuentra una promesa en particular y hasta donde sabe no será concedido: ¿cómo puede decirsele que ore en fe? Pues orar en fe es creer que será hecho”.⁶⁰

La respuesta de Leigh a su propia pregunta nos trae de vuelta a la bondad y la sabiduría de Dios, recordándonos que ya sea que tengamos una promesa o no para rogar, la fe incluye nuestra confianza y sumisión. Leigh dijo: “Orar en fe es ir tan lejos como va la promesa. Ahora ningún hombre en particular tiene una promesa en particular, de que tendrá tal libertad, que le será concedido tal misericordia; y por lo tanto no se requiere que crea, que aquello en

particular sucederá, sino [más bien] que Dios está dispuesto a hacer lo que es mejor para mí, en ese particular, aquello que será de más provecho para Su gloria y para mi bien”.⁶¹ Aún podemos orar en fe, pero en fe de sumisión y no con seguridad definitiva. En este tipo de fe, creemos que recibiremos una respuesta de buenas nuevas, sabiendo que el bien que recibimos será determinado de acuerdo con lo que glorifica más al Señor y lo que es mejor para nosotros y aquellos por los que oramos.

Al escribir sobre la sabiduría de Dios en cumplir Sus promesas en el tiempo adecuado, Spurstowe también instó a la oración sumisa. Dijo: “Es bueno tener los deseos alados con afecto en la oración y ser como una flecha que es lanzada con toda la fuerza, pero aún debe ejercerse sumisión a la voluntad de Dios santa y sabia, que se vea que lo buscamos en forma de súplica y no en disputa; para que no lo hagamos el objeto solo de nuestros deberes y nosotros el fin último, sino que Él sea tanto el objeto y el fin de todo servicio que damos a Él”.⁶² Al someternos a la sabiduría y la voluntad de Dios en oración, mostramos que aquello que queremos más que lo que hemos pedido es la gloria de Dios. Queremos que Su Nombre sea santificado y confiamos en que cumplirá la promesa que nos hizo cuando sea más apropiado para nuestro bienestar y

Su gloria. Mostramos que Él es nuestra porción y no hay nada junto a Él (Sal. 73:25–26).

Si las promesas nos dan una base para orar, también nos dan una norma sobre cómo orar. Leigh dijo que debemos orar por cosas que son prometidas. Las cosas prometidas de forma absoluta deben pedirse de forma absoluta, con la gran seguridad de que, en efecto, en el tiempo y a la manera del Señor, recibiremos lo que Él ha prometido. Pero cuando el Señor ha puesto condiciones y excepciones en una promesa, nuestras oraciones deben ser condicionales. Debemos incluir alguna limitación en nuestras oraciones, como: “Si a Dios le parece (...)”; “Si es según Su beneplácito (...)”; “Si está le da la gloria (...)”; o “Si el Señor quiere (...)”.⁶³

Debemos pensar en los tipos de promesas previamente mencionados. Una vez que vemos con qué tipo de promesa estamos tratando, debemos orar con fe que Dios hará como ha dicho. Si estamos orando por cosas espirituales necesarias para la salvación, debemos orar con absoluta confianza, porque el Señor ha prometido de forma absoluta en Lucas 11:13 que el Espíritu Santo será dado a los que lo pidan. Si estamos orando por ayuda en la tentación, podemos orar de forma absoluta porque 1 Corintios 10:13

promete de forma absoluta que con cada tentación Dios da una vía de escape para que podamos resistir.

Sin embargo, en las oraciones por promesas absolutas, debemos orar en sumisión a la voluntad y la sabiduría de Dios. Orar por cosas prometidas de forma absoluta no significa prescribir a Dios cuándo o cómo debe cumplir Su promesa. Debemos confiar en Él con las circunstancias del tiempo, el medio y la medida, pues Él ha reservado estas cosas a Su propio poder.⁶⁴ Spurstowe dijo:

Dios en Su Palabra registró [las promesas], al igual que muchos descubrimientos de Su consejo y propósito inmutables, para que a través de ellas la fe tenga una base segura para depender de Él en todas las necesidades y esperar alivio de Él, pero el tiempo y las sazones de su cumplimiento, Dios se las ha reservado, sabiendo no solo qué dar, sino cuándo darlo; para que, los creyentes, aunque pueden rogar a Dios Su promesa, deben ser cuidadosos en no confinarlo y limitarlo al tiempo que les parece mejor; sino resignarse por completo a Su sabia disposición, en quien toda criatura espera y recibe su comida a su tiempo (Sal. 145:15).⁶⁵

¡Cuán importante es este recordatorio para corregir nuestra impaciencia!

Si oramos por cosas temporales que no son prometidas absolutamente, debemos orar de forma condicional, pidiendo por algo, mientras ese algo glorifique a Dios y sea para nuestro bien espiritual. También debemos orar creyendo que Dios nos dará aquello por lo que hemos orado o lo equivalente. Por ejemplo, si oramos por paz en una prueba, debemos confiar en que Él la dará, la paz lo glorificará a Él, pero si no, el Señor nos dará paciencia en su lugar. Para esta bendición tenemos que agradecer al Espíritu, que intercede por nosotros según la voluntad de Dios cuando no sabemos por qué orar, o cuando, en nuestra ignorancia o egoísmo, oramos incorrectamente. Como lo prometen las Escrituras, todas las cosas nos ayudan a bien mientras somos conformados a la imagen de Cristo (Ro. 8:26–29). Toma otro ejemplo: Si oramos por riquezas o algo tan simple como un incremento de salario, oramos correctamente cuando creemos que agradará a Dios y que será lo mejor para nosotros, en efecto Él aumentará nuestros ingresos. Pero también oramos que, creyendo que, si no agrada a Dios y será una cruz para nuestra espiritualidad, Él nos dará el contentamiento necesario para que podamos seguir sin ellas.

Por lo tanto, luchemos por el uso correcto de las promesas de Dios, creyendo en ellas, aplicándolas y orando por ellas. Esta es la única manera de beneficiarnos de las instrucciones de los puritanos sobre las promesas.

¹ Edward Reynolds, *Three Treatises of the Vanity of the Creature. The Sinfulness of Sinne. The Life of Christ* (Londres: R. B. for Rob Boftocke and George Badger, 1642), parte 1, 357.

² Reynolds, *Three Treatises*, part 1, 365.

³ Como se cita en *Catechisms of the Second Reformation*, ed. Alexander F. Mitchell (Londres: James Nisbet & Co., 1886), 176.

⁴ Thomas Goodwin, *A Child of Light Walking in Darkness*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith 1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 3:321.

⁵ William Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened (...)* (Londres: T. R. & E. M. for Ralph Smith, 1655), 44–45.

⁶ Reynolds, *Three Treatises*, parte 1, 356–357, 345.

⁷ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*; Edward Leigh, *A Treatise of the Divine Promises* (Londres: A. Miller for Henry Mortlocke, 1657); Andrew Gray, “Great and Precious Promises,” en *The Works of Andrew Gray* (repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), 115–168.

⁸ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 1.

⁹ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 4–5.

¹⁰ Gray, “Great and Precious Promises,” en *Works*, 117, énfasis añadido.

¹¹ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 10.

¹² Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 29.

¹³ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 11.

¹⁴ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 12.

¹⁵ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 13.

- ¹⁶ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 117, énfasis añadido.
- ¹⁷ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 16.
- ¹⁸ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 16.
- ¹⁹ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 157.
- ²⁰ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 157.
- ²¹ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 157-58.
- ²² Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 2.
- ²³ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 2–3.
- ²⁴ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 23–24.
- ²⁵ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 25–26.
- ²⁶ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 158.
- ²⁷ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 158.
- ²⁸ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 158-163.
- ²⁹ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 160.
- ³⁰ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 162.
- ³¹ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 162.
- ³² Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 163.
- ³³ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 31.
- ³⁴ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 111.
- ³⁵ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 113.
- ³⁶ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 114.
- ³⁷ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 114.
- ³⁸ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 115.
- ³⁹ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 120-121.
- ⁴⁰ Gray, "Great and Precious Promises," en *Works*, 128.
- ⁴¹ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 78.
- ⁴² Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 78.
- ⁴³ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 78–79.

- ⁴⁴ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 80.
- ⁴⁵ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 79.
- ⁴⁶ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 81.
- ⁴⁷ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 95–96.
- ⁴⁸ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 85.
- ⁴⁹ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 89.
- ⁵⁰ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 63.
- ⁵¹ Gray, “Great and Precious Promises,” en *Works*, 130.
- ⁵² Gray, “Great and Precious Promises,” en *Works*, 130.
- ⁵³ Gray, “Great and Precious Promises,” en *Works*, 166.
- ⁵⁴ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 39.
- ⁵⁵ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 40.
- ⁵⁶ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 41.
- ⁵⁷ Gray, “Great and Precious Promises,” en *Works*, 160.
- ⁵⁸ Ver también Nehemías 1:8–11 y 2 Crónicas 20:1–12.
- ⁵⁹ Es decir, una promesa de que aquella *persona en particular* por la cual oramos será en efecto salva.
- ⁶⁰ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 40.
- ⁶¹ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 41.
- ⁶² Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 65.
- ⁶³ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 41–42.
- ⁶⁴ Leigh, *A Treatise of the Divine Promises*, 43.
- ⁶⁵ Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened*, 63–64.

Soteriología

Capítulo 27

Los puritanos sobre el Espíritu Santo

Existe una omisión general en los santos de Dios, en no dar al Espíritu Santo la gloria que merece Su persona... La obra que hace por nosotros es tan grande como la del Padre y la del Hijo.

— THOMAS GOODWIN¹

En su nota introductoria a *The Work of the Holy Spirit* [La obra del Espíritu Santo] de Abraham Kuyper, B. B. Warfield presenta el siguiente argumento: “La doctrina desarrollada de la obra del Espíritu Santo es exclusivamente una doctrina de la Reforma y más

particularmente una doctrina reformada y todavía más particularmente es una doctrina puritana...El pensamiento puritano estaba casi enteramente ocupado en amar el estudio de la obra del Espíritu Santo y encontró sus máximas expresiones en las exposiciones práctico-dogmáticas de sus diferentes aspectos”.² Warfield desde luego está en lo correcto. Si bien Martín Lutero y Martín Bucer fueron descritos como teólogos del Espíritu Santo, este título pertenece con más eminencia a Juan Calvino. El Espíritu Santo está por todas partes en el pensamiento de Calvino y el tercer libro de su obra magistral, *Instituciones de la religión cristiana*, es uno de los tratamientos más excelentes sobre el Espíritu Santo que se han escrito jamás.

Al igual que Calvino, los teólogos reformados de después de la Reforma continuaron dando al papel del Espíritu Santo un lugar prominente no solo en el área de la soteriología, sino también en el todo de su discurso teológico (por ejemplo, la oración, la predicación, la interpretación de las Escrituras). Si alguna tradición tiene el honor peculiar de transmitir una comprensión detallada de la persona y la obra del Espíritu Santo a la iglesia, es la tradición puritana. Richard Lovelace comenta que mientras que Calvino retiene su lugar de preeminencia entre otros reformadores como el

teólogo del Espíritu, el “los puritanos ingleses (particularmente John Owen y Richard Sibbes) nos han dado los estudios bíblicos-teológicos más extensivos y profundos del ministerio del Espíritu Santo que existen en cualquier idioma”.³

Parece extraño que además del profundo análisis de Geoffrey Nuttall sobre el Espíritu Santo en el pensamiento puritano,⁴ no se ha dado mucha atención a la pneumatología puritana en la literatura secundaria.⁵ Sin embargo, la pneumatología de los dos famosos congregacionalistas de la era puritana, Thomas Goodwin (1600–1680) y John Owen (1616–1683),⁶ ha sido el tema de disertaciones doctorales.⁷ Pero hubo otros teólogos puritanos que escribieron extensivamente sobre la persona del Espíritu Santo.⁸

En este libro, los aspectos de la pneumatología puritana encuentran un lugar en prácticamente cada capítulo, explícita o implícitamente, así como en la Confesión de Fe de Westminster (CFW). Sin embargo, dado el lugar prominente otorgado al Espíritu Santo en los escritos de los puritanos, se justifica un capítulo dedicado a su pneumatología. Los objetivos de este capítulo, en parte están gobernados por el resto del libro. En los escritos de los puritanos, la obra del Espíritu Santo recibe la atención más importante en el área de soteriología aplicada. Otros capítulos en

este libro, tales como el capítulo 29, “Los puritanos sobre la regeneración”, discuten Su obra al traer a los elegidos de un estado de ira a un estado de gracia. La persona del Espíritu Santo es considerada en el capítulo 5, “Los puritanos sobre la Trinidad”. Sin embargo, tanto Su obra como Su persona serán discutidos en este capítulo con más detalle antes de ver la manera en la que el Espíritu Santo fue mencionado prominentemente en los escritos puritanos.

El contexto trinitario

Después de la era apostólica se requirió una cantidad de tiempo y pensamiento considerables para desempacar todo el conocimiento del Nuevo Testamento referente a la persona del Espíritu Santo. En efecto, el logro pneumatológico del periodo desde el Nuevo Testamento hasta el siglo cuarto se enfocó en el reconocimiento claro y la defensa de la deidad completa y la personalidad del Espíritu. Bien se atestigua este reconocimiento en la declaración credal del Concilio de Constantinopla en el año 381: “[creemos] en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre (y del Hijo), que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas”. El énfasis puritano sobre el Espíritu Santo edificó sobre ese fundamento ontológico de Su deidad y era una respuesta al surgimiento de la amenaza del socinianismo.⁹ Varios teólogos puritanos importantes emplearon bastante energía teológica combatiendo la teología sociniana. Junto con Goodwin y Owen, Francis Cheynell (1608–1665) escribieron un clásico del siglo diecisiete sobre una teología trinitaria, *The Divine Triunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (La divina Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo).¹⁰

Aferrados a un trinitarianismo robusto, los puritanos no eran tentativos sobre la deidad del Espíritu Santo. Él es la Tercera Persona de la Divinidad, que también es Jehová. Como señala Cheynell, Cristo se refiere al Espíritu como “Él” para “señalar la subsistencia peculiar de la persona del Espíritu” (Juan 16:13).¹¹ De esta manera, dado que el Espíritu Santo no es solo el poder de Dios, como creían los socinianos, sino el mismo Jehová omnipotente, necesariamente comparte todos los atributos divinos (por ejemplo, la omnisciencia y la omnipresencia). John Howe (1630-1706) defiende este punto contundentemente. El Espíritu Santo debe ser una persona no creada (la perspectiva ortodoxa) o un poder creado (la perspectiva heterodoxa). La simplicidad de Dios demanda que Su poder sea no creado, pues “todo lo que no es creado es Dios”.¹² Howe consiguiénte parte de una ráfaga de lógica para probar que el Espíritu Santo es Dios:

Si Él es un poder creado, el poder creado de Dios o el poder de Dios, pero creado, entonces parece que Dios creó este poder sin poder y estaba sin poder hasta que lo creó; así que hizo el acto de la creación (el cual es un acto de omnipotencia) cuando estaba sin poder. Supone,

en primer lugar, un Dios impotente y luego lo supone, siendo impotente, creador de Su propio poder; es decir, que cuando estaba sin todo poder hizo lo que requiere poder infinito, de ahí, el Espíritu Santo no puede ser un poder creado lo cual pretenden estas personas; ni puede ser poder divino distinto a Dios, desde la esencia misma de Dios. Cada cosa de Dios es Dios y no puede ser de otro modo.¹³

Con relación a esto, Stephen Charnock (1628–1680) señala que las obras de la omnipotencia (poder) son atribuidas al Espíritu Santo. Razonando de menor a mayor, Charnock señala que la creación del hombre resulta del poder de Dios (Job 33:4). De la misma forma, “ese gran poder de cambiar el corazón y santificar la naturaleza corrupta, una obra de creación más grande, es atribuida frecuentemente en las Escrituras como un acto peculiar del Espíritu Santo”.¹⁴ El Espíritu Santo debe ser Dios, pues si Él no lo fuera entonces se le atribuye una obra más grande que la creación misma de Dios. Otros atributos divinos son asignados al Espíritu Santo. Owen hace una lista de varios: la eternidad (Heb. 9:14), la

inmensidad (Sal. 139:7), la presciencia (Hch 1:16), la omnisciencia (1 Co. 2:10–11) y autoridad (Hch 13:2, 4).¹⁵

Owen añade otro punto—a menudo presentado por los ortodoxos—que tiene referencia a si el Espíritu Santo es eterno en Sí mismo y no creado de Dios o solo un poder creado. No se puede mentir o contristar a un “poder”. El apóstol Pedro pregunta a Ananías por qué “[mintió] al Espíritu Santo” (Hch 5:3) y en el siguiente versículo, Pedro dice que Ananías que no “[mintió] a los hombres, sino a Dios”, de esta manera, prueba tanto la deidad como la personalidad del Espíritu Santo. Comentando en estos versículos, Owen aborda la personalidad del Espíritu: “Nadie puede mentir a otro, sino a alguien que puede escuchar y recibir un testimonio...De esta manera, a aquel a quien se ha mentido debe ser capaz de juzgar y determinar; lo cual nadie puede hacer sin propiedades personales de voluntad y entendimiento”.¹⁶

Adicionalmente, Owen presenta los siguientes argumentos para probar la divinidad y la personalidad distinta del Espíritu Santo:

- El Espíritu comparte el mismo rango y orden que el Padre y el Hijo (Mt. 28:19; 1 Co. 12:3–6).

- Tiene “nombres apropiados solo para una persona divina” (Hch 5:3-4, 9).
- “Tiene propiedades personales”: voluntad y entendimiento (1 Co. 12:11; 2:10).
- “Es autor voluntario de operaciones divinas”, incluyendo la creación (Gn. 1:2), hablar a través de profetas (2 Pe. 1:21) y traer a la vida, santificar, consolar e instruir.
- “Se le dirige la misma fe, adoración y obediencia, como a las otras personas del Padre y el Hijo” (Mt. 12:31–32; Hch 5:3–4, 9; 13:2, 4).¹⁷

En el último punto, Owen señala que la adoración es dada no solo al Padre y al Hijo, sino también al Espíritu Santo. Al igual que Owen, Cheynell usa un lenguaje fuerte contra los que niegan que las Escrituras atribuyen alabanza al Espíritu Santo. Según Cheynell, además de los teólogos socinianos, arminianos y jesuitas también dicen que no se da adoración al Espíritu Santo. Estos “heréticos blasfemos...eructan el lenguaje del infierno contra el Espíritu de Gracia” al negar la adoración que es debida a Su persona.¹⁸

Uno de los argumentos principales de los puritanos en favor de que se debe dar adoración al Espíritu Santo viene de la institución

del bautismo de Cristo en Mateo 28:19, donde se manda a Sus ministros a que hagan discípulos de todas las naciones, “bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo”. Owen dice: “Toda nuestra profesión y obediencia...es regulada por este compromiso inicial”.¹⁹ Consecuentemente, por causa de la unidad de la Divinidad, “cualquier cosa atribuida a las demás Personas, con respecto a Sí mismas o nuestro deber para con ellas, son igualmente atribuidas al Espíritu Santo”.²⁰ Los que son bautizados en nombre del Dios trino son “sacramentalmente iniciados y consagrados...al servicio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”; de otro modo, el bautismo pierde su significado.²¹ No adorar al Espíritu Santo socava la teología trinitaria y esta convicción explica por qué tantos teólogos reformados acusaron a los divinos arminianos de ser sub-trinitarios en muchos puntos.

Lo que es verdad ontológicamente del Espíritu Santo —que Él es una persona divina y distinta en la Divinidad— tiene una correlación importante a Su obra en las vidas de los creyentes en relación con las demás personas. Los actos internos de la Divinidad (*opera Dei ad intra*) son comunes en cuanto a las tres personas y lo que es verdad *ad intra* (internamente) tiene un paralelo seguro con las obras *ad extra* (externas) de Dios. Así que, en el ámbito de la

soteriología, las tres personas de la divinidad comparten obras iguales. Desde luego, los puritanos afirmaron que las obras externas de la Trinidad no están divididas (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*) por causa de la unidad esencial de las tres personas. Pero los puritanos también sostuvieron la perspectiva de que estas “obras indivisas” a menudo manifiestan una persona en particular como autor o agente de la obra (*terminus operationis*).

Frecuentemente estas obras estaban divididas en actos inmanentes (por ejemplo, la elección del Padre), transitorios (por ejemplo, la compra del Hijo) y aplicatorios (por ejemplo, la aplicación del Espíritu).²² En estas tres divisiones hay igualdad en las obras hechas por el Padre, el Hijo y el Espíritu. En su tratado sobre el Espíritu Santo, Goodwin enfatiza este punto frecuentemente. Por ejemplo, al principio argumenta que la obra del Espíritu Santo hecha por los elegidos “en su tipo es tan grande como las del Padre y el Hijo”.²³ ¿Por qué? Porque “todo lo que Cristo hizo no nos hubiera sido de provecho, si el Espíritu Santo no lo hubiera traído todo a nuestros corazones”.²⁴ Goodwin añade: “Cristo nos guía al Padre (por así decirlo) con una mano y al Espíritu Santo con la otra”.²⁵ Cristo mostró Su amor por los elegidos muriendo por ellos; el Espíritu muestra Su amor por el mismo pueblo morando en ellos.

Por esta razón, Goodwin asevera de manera provocadora, que los creyentes deben “poner esta gracia de la morada del Espíritu Santo en nosotros al mismo nivel. Y aunque está por debajo en algunos aspectos, excede la de Cristo en otros, y deben reconocerse uniformemente”²⁶. Consiguientemente, las tres personas son iguales en cada aspecto, esto debe ser verdad necesariamente en cuanto Sus obras en la salvación.

El contexto cristológico

Las obras distintas de cada persona en la Divinidad hacia los elegidos también deben ser cuidadosamente entendidas a la luz del contexto cristológico de la obra del Espíritu. Esta fue un área donde los puritanos no solo se destacaron, sino también quizá hicieron una contribución única a la teología cristiana. El capítulo 21, “Cristología puritana”, subraya la conexión cercana entre la obra del Espíritu y la persona y obra de Cristo. En pocas palabras, en el ámbito de la soteriología aplicada, todas las bendiciones que los creyentes reciben son verdad acerca de Cristo en primer lugar y principal.²⁷ Como señala John Flavel (1628–1691): “Cualquier dignidad que sea atribuida a los Santos, hay y aún debe haber, una preeminencia reconocida y atribuida a Cristo”.²⁸

Ejemplos de autores puritanos que subrayaron la conexión entre la obra del Espíritu y la de Cristo incluyen a Flavel, Goodwin, Owen, Richard Sibbes (1577–1635) e Isaac Ambrose (1604–1664). Antes en sus extensos tratados sobre el Espíritu Santo, Goodwin y Owen dan atención al Espíritu en relación a la humanidad de Cristo. La obra del Espíritu en Cristo lo equipa para Su obra como el único Redentor de los elegidos de Dios. En efecto, Ambrose, dice que en

Cristo existe “una mezcla de todas las misericordias: del Espíritu... Recibió el Espíritu sin medida; en Él había tanto como podía haber en una criatura y más que en todas las demás criaturas”.²⁹ La obra del Espíritu fue instrumental no solo en el estado de humillación de Cristo, sino también en Su estado de exaltación.

En el estado de humillación, Cristo dependía del Espíritu Santo desde Su encarnación hasta la tumba.³⁰ El Espíritu Santo formó la naturaleza humana de Cristo en el vientre de la Virgen María. Es verdad que fue el acto especial del Hijo asumir la naturaleza humana, pero el Espíritu Santo formó la naturaleza humana de Cristo desde la substancia de María. En Su ministerio público, Cristo recibió la unción del Espíritu Santo “sin medida” (CFW, 8.3; Jn. 3:34; Hch. 10:38). Ya sea que estuviera predicando (Lucas 4:18) o haciendo milagros (Mt. 12:28; Hch. 10:38), Cristo hizo todas estas cosas en el poder del Espíritu. Cuando Cristo leyó las Escrituras y se enteró de Su llamado Mesiánico, fue el Espíritu quien confirmó e iluminó esas verdades en Su corazón y Su mente. Como dijo Owen, “De ahí [el Espíritu] es el operador inmediato de todos los actos divinos del Hijo, incluso de Su propia naturaleza humana. Cualquier cosa que el Hijo de Dios trajo, a través o sobre la naturaleza

humana, lo hizo por el Espíritu Santo, que es Su Espíritu, así como es el Espíritu del Padre”.³¹

Al obrar desde la tumba hasta el estado de exaltación, el Espíritu Santo levantó a Cristo de entre los muertos (Ro. 8:11).³² El Espíritu también transformó o glorificó el cuerpo terrenal de Cristo para que trajera “la imagen del celestial” (1 Co. 15:49). Como rey del cielo, Cristo derrama el Espíritu Santo en los corazones de los hombres, lo cual es el comienzo de la aplicación de la redención. Es decir, la obra del Espíritu Santo en los corazones de los hombres, desde el momento de la regeneración hasta el día de la resurrección, es completamente contingente a la entronización y la intercesión de Cristo como el profeta victorioso, sacerdote y rey. Si Cristo no hubiera tenido fe, Su pueblo se hubiera quedado en incredulidad; si Cristo no hubiera sido justificado (1 Tim. 3:16), adoptado (Sal. 2:7; Ro. 1:4), santificado (Ro. 6:9–10; Juan 17:19) y glorificado (1 Co. 15:35–49), Sus elegidos no hubieran recibido estas bendiciones. El Espíritu Santo derrama estas bendiciones sobre los miembros de la iglesia solo porque primero fueron derramados sobre Cristo. Así, la cristo-pneumatología puede resumirse de la siguiente manera: cualquier cosa que es verdad

acerca del pueblo de Cristo primero debe ser verdad acerca de Cristo.³³

Por lo tanto, cualquier discusión sobre la pneumatología puritana está unida necesariamente a los asuntos cristológicos y viceversa. Es imposible separar ambos lugares, como en otros capítulos de este libro aclaran. Sin embargo, dos áreas dignas de una reflexión más profunda en cuanto al ministerio del Espíritu Santo a los miembros de Cristo son Su obra en oración y Su obra en relación con la Palabra de Dios. La importancia de estos dos temas para los puritanos no puede enfatizarse lo suficiente, particularmente porque como medios de gracia, la oración y la predicación de la Palabra jugó un papel decisivo en el entendimiento puritano de la vida de la iglesia como un todo y de los cristianos individuales.

El Espíritu Santo y la oración

No es de extrañar que el Espíritu Santo y la oración estén unidos a la persona y la obra de Cristo. Un axioma básico del pensamiento reformado y puritano sobre el oficio sacerdotal de Cristo es que el Espíritu intercede en nosotros porque Cristo intercede por nosotros.

Como navegantes expertos de los mares de la vida cristiana, los puritanos discernieron correctamente, en las palabras de Richard Greenham (c. 1542–1594), que “nos acercamos a Dios por los medios”.³⁴ Greenham quiso decir que existen varios medios de piedad, o disciplinas espirituales, por las cuales Dios capacita al cristiano para crecer en Cristo hasta que alcancen el cielo. De manera similar, John Preston (1587–1628) estuvo de acuerdo en que hay varios medios de piedad en los que el cristiano debe ser diligente en su uso para mantener la vida y el crecimiento espiritual, tales disciplinas como “escuchar la palabra, recibir los sacramentos, la oración, la meditación, las conversaciones, la comunión de los santos, resoluciones particulares de hacer el bien”.³⁵ Ninguno de estos medios de gracia o disciplinas espirituales eran suficientes en o fuera de sí mismos para nutrir el alma del creyente o para sostener la vida espiritual de la congregación. Solo el Espíritu Santo

era competente para eso. Pero los puritanos también estaban persuadidos de que buscar el poder del Espíritu separados de los medios designados era tanto antibíblico como errado.

Mientras que Preston enumera una cantidad de medios de gracia, tres se consideran centrales por tradición: la oración, la predicación de la palabra y los sacramentos del bautismo y la Cena del Señor. Por ejemplo, Greenham pudo decir: “El primer medio [de la gracia] es la oración... El segundo medio es escuchar Su palabra... El tercer medio por el cual nos acercamos, es por los sacramentos”.³⁶

Dado su profundo interés en el Espíritu Santo, los puritanos arraigaron de forma invariable su discusión sobre la oración en Él y en Su obra. Un grupo de textos bíblicos fueron centrales al dar forma y substancia a sus reflexiones sobre este tema vital: la descripción del Espíritu como “espíritu de gracia y de oración” (Zac. 12:10); la amonestación de pedir el Espíritu al Padre (Luc. 11:13) y orar siempre en el Espíritu (Ef. 6:18; Jud. 20); la experiencia de llamar a Dios “Abba, Padre” (Ro. 8:15–16; Gal. 4:6); y el ánimo en ese pasaje único sobre la obra intercesora del Espíritu, Romanos 8:26-27.³⁷ En lo que sigue, estudiaremos lo que los puritanos tenían que decir sobre la oración por medio de dos textos que unen la

oración con el Espíritu directamente, Zacarías 12:10 y Romanos 8:26-27.³⁸

El espíritu de oración (Zac. 12:10)

John Owen dijo: “El lugar eminente de Zac. 12:10 siempre está en nuestros pensamientos”.³⁹ Esta preocupación no es sorprendente puesto que existe una cantidad de cosas en el texto que apelaban a la mente puritana de Owen: la idea del derramamiento del Espíritu; la designación del Espíritu como “espíritu de gracia”, un tema de interés perenne para los calvinistas; la referencia profética al Cristo crucificado; y no menos importante, la imagen del Espíritu como el inspirador de la oración. Cerca del final de su vida Owen imprimió algunos de los frutos de una larga vida de meditación en este versículo del Antiguo Testamento. Su importante tratado sobre la oración, *A Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer* (Un discurso sobre la obra del Espíritu Santo en la oración) (1682), tomó este como su versículo tema.⁴⁰

El Espíritu es llamado “espíritu de oración” en este versículo, razona Owen, porque crea dentro del creyente el deseo de orar al igual que lo capacita para involucrarse en la oración: “Él dispone los corazones de los hombres a orar y también los capacita para ello”.⁴¹

Owen señala, si se dejara por nuestra cuenta “fuéramos reacios a cualquier conversación o trato con Dios”. Pues, “existe una alienación secreta obrando en nosotros de todos los deberes y comunión inmediata con Él”.⁴² En otras palabras, si el Espíritu no mueve a los creyentes a orar, lo que queda de su naturaleza pecaminosa los mantendría separados de tener comunión con Dios.

El amigo de Owen, Juan Bunyan (1628–1688), dijo casi lo mismo en su estilo inimitable. Haciendo referencia a su experiencia en *I Will Pray with the Spirit* (Oraré con el Espíritu), el cual escribió alrededor de 1662,⁴³ Bunyan enfatiza que solo el Espíritu puede capacitar al creyente para perseverar en la oración una vez que ha comenzado:

Hablaré de mi propia experiencia y a partir de ella te hablaré de la dificultad de orar a Dios como conviene; es suficiente para los hombres carnales, pobres y ciegos entre ustedes que piensen mal de mí, pues, en lo que respecta a mi corazón, cuando voy a orar, encuentro que detesta mucho ir a Dios y que cuando está con Él, detesta quedarse con Él, de manera que muchas veces en mis Oraciones me veo forzado a; *en primer lugar*, rogar a Dios

que tome mi corazón y lo ponga en Sí mismo, Cristo, y que cuando esté allí, lo mantenga allí (Sal. 86.11). No, muchas veces no sé por qué orar pues estoy muy ciego, tampoco se cómo orar, soy muy ignorante; solo (bendita sea la gracia) el *Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad* [Ro. 8:26].

¡Oh, las brechas que tiene el corazón en el tiempo de la Oración! Nadie sabe cuántos pasadizos y caminos traseros tiene el corazón para alejarse de la presencia de Dios. ¿Cuánto orgullo también, al llenarse de expresiones? ¿Cuánta hipocresía, cuando se hace delante de otros? Y ¿cuánta poca conciencia hay sobre la oración entre Dios y el Alma en secreto, a menos que el *Espíritu de Oración* [Zac. 12:10] esté allí para ayudar?⁴⁴

Este pasaje muestra dos de las características más atractivas de los puritanos: su honestidad transparente y su profundo conocimiento del corazón humano. A partir de la experiencia personal Bunyan conoció bien la reacción alérgica del corazón humano a la presencia de Dios. Así que, si no fuera por el Espíritu,

nadie pudiera perseverar en la oración. No es sorprendente que lo que le sigue a este pasaje sobre la dificultad de la oración, Bunyan concluye con una alusión a Zacarías 12:10: “Cuando el Espíritu entra en el corazón, hay en efecto oración y no hasta entonces”.⁴⁵

Igualmente, comentando este versículo, John Flavel hace el mismo punto: “El hábito [de la oración] es dado por el Espíritu, cuando los principios de la gracia son infundidos en el alma por primera vez, Zac. 12:10; Hch. 9:11”.⁴⁶ Flavel ilustra el principio con la declaración del Señor a Ananías sobre el recién convertido, Saulo de Tarso en Hechos 9:11. El Señor dice a Ananías: “he aquí, él ora”. Vemos que los mismos textos son citados juntos en las palabras del compañero presbiteriano de Flavel, Thomas Manton (1620–1677): “La gracia habitual es necesaria para la oración: Zac. 12:10, ‘derramaré [...] espíritu de gracia y de oración’. Donde hay *gracia* habrá *oración*. Tan pronto como nacemos de nuevo caemos clamando; ‘he aquí, el ora’, Hch 9:11, son las primeras noticias de Pablo después de su conversión”.⁴⁷

Por último, para los cristianos que dicen que no pueden orar, el predicador puritano Thomas Brooks (1608-1680) responde con el mismo texto. Argumenta en *The Privie Key of Heaven; or, Twenty Arguments for Closet-Prayer* (La llave secreta del cielo; o, veinte

argumentos a favor de la oración en privado) (1665), que este texto ciertamente indica que todos los creyentes genuinos tienen la morada del Espíritu. Puesto que el Espíritu mora en ellos en “el Espíritu de oración y súplica”, deben ser capaces de orar.⁴⁸ Brooks está convencido con base en este texto que “mientras más cualquier hombre se encuentre bajo el bendito derrame del Espíritu de Cristo, más se entregará a la comunión secreta con Cristo”.⁴⁹

El Espíritu Intercesor (Rom. 8:26–27)

Si existe un texto de las Escrituras al que los puritanos dieron el primer lugar al elucidar su doctrina de la oración, fue Romanos 8:26–27.⁵⁰ El enfoque de este pasaje en la inhabilidad del creyente para orar como conviene y los gemidos intercesores del Espíritu es único en las Escrituras. Sorprendentemente, los puritanos tenían dificultades con la idea del Espíritu realmente “gimiendo” y orando por los creyentes. Owen argumenta que suponer que el Espíritu realmente orara por los creyentes obviaría la necesidad de la obra intercesora de Cristo. Owen cree, que también indicaría que el Espíritu no es completamente Dios, pues “toda oración...es el acto de una naturaleza inferior a la que se le ora”.⁵¹ Consiguientemente, lo que este pasaje estaría indicado es paralelo al pensamiento

detrás de Zacarías 12:10: el Espíritu es el creador de toda oración genuina. David Clarkson (1622-1686), que ayudó a John Owen por una cantidad de años, presenta un análisis detallado de este pasaje junto con estas líneas en un sermón titulado “Fe en la Oración”. Habla en favor de la tradición puritana:

Su función es interceder por nosotros, orar en nosotros (es decir, hacer nuestras oraciones). Él, por así decirlo, escribe nuestras peticiones en el corazón, nosotros las ofrecemos; él dicta un buen asunto, nosotros lo expresamos. Que la oración que hemos de creer sea aceptada, es la obra del Espíritu Santo; es Su voz, movimiento, operación y de la misma forma Su oración. Por lo tanto, cuando oramos se dice que Él ora, nuestros gemidos son llamados suyos y nuestro designio e intención en la oración, su designio (Ro. 8:26-27)...⁵²

Que el Espíritu esté detrás de toda oración genuina no debería interpretarse como que la oración cristiana es simplemente pasiva en las manos avivadoras del Espíritu o que él o ella no deben hacer nada hasta que el Espíritu los mueva. William Gurnall (1616–1679),

uno de los pocos puritanos que continuó en la iglesia de Inglaterra después de que sucediera el Acta de Uniformidad en 1662, declaró que el Espíritu Santo “no sopla en nosotros como una trompa o trompeta, los cuales son solo instrumentos pasivos”. Gurnall sugiere que existe “una concurrencia tanto del Espíritu de Dios y el alma o el espíritu del cristiano” en el acto de la oración.⁵³ Ambos son activos. Manton también observa que: “no debemos alejarnos de nuestro deber [de la oración] hasta que veamos el mover del Espíritu; pero hacer uso del poder que tenemos como criaturas razonables...y en el camino del deber esperar y clamar por las influencias necesarias del Espíritu del Señor: ‘Levántate, Aquilón, y ven, Austro; Soplad en mi huerto, despréndanse sus aromas. Venga mi amado a su huerto, Y coma de su dulce fruta’ (Cant. 4:16)”.⁵⁴ Un dicho puritano bien torneado de Owen resume bien el asunto: “Los dones del Espíritu Santo son el fuego que enciende todos nuestros sacrificios a Dios”.⁵⁵

Las dos primeras cláusulas de Romanos 8:26–27 indican por qué necesitamos la ayuda del Espíritu en cuanto a la oración: somos acosados por las debilidades y no sabemos por qué orar “como conviene”. Muchos autores puritanos comentaron en profundidad el significado de estas cláusulas. Juntando los sermones de Manton

sobre estos versículos,⁵⁶ *Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer* de Owen y los comentarios de Bunyan en *I Will Pray with the Spirit* como representante, somos traídos al corazón mismo de la defensa puritana de la necesidad vital de la ayuda del Espíritu en la oración.

Hablando generalmente, estos autores puritanos criticaban la oración escrita o formularios de oración. Por ejemplo, en el juicio de Juan Bunyan en 1661, el juez John Kelynge pidió a Bunyan que justificara su ausencia en la adoración en la iglesia parroquial. Bunyan, fiel a su herencia puritana, dijo que “no lo encontraba mandado por la Palabra de Dios”.⁵⁷ Kelynge señaló que la oración era un deber. Bunyan estuvo de acuerdo, pero insistió que era un deber que debía ser realizado en la ayuda del Espíritu, no por medio del Libro de Oración Común, que presentaba los formularios y contenidos de la adoración pública en la iglesia de Inglaterra. Bunyan procedió a argumentar:

Esas oraciones en el Libro de Oración Común, fueron hechas por otros hombres y no por el mover del Espíritu Santo, en nuestros corazones...Las Escrituras dicen, que es el Espíritu el que nos ayuda en nuestras debilidades;

pues qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles. Marcos... no dice que el Libro de Oración Común nos enseña a orar, sino el Espíritu.⁵⁸

El rechazo de Bunyan del uso de oraciones escritas no puede entenderse apropiadamente separado de la perspectiva de sus contemporáneos y antepasados puritanos.⁵⁹ Juan Calvino definió la oración esencialmente como “emoción del corazón...que se derrama y se abre delante de Dios”.⁶⁰ Al mismo tiempo Calvino también compuso oraciones escritas para la oración pública. Algunos de sus hijos espirituales entre los puritanos Ingleses, tales como Richard Baxter (1615–1691), preservaron ambos usos. Sin embargo, muchos puritanos, a partir de la perspectiva de la oración de Calvino, entendieron que para la oración había poca o ninguna necesidad de tener formularios escritos de oración.

Walter Cradock (c. 1606–1659), predicador y autor Galés independiente, declaró directamente: “Cuando el pobre [Ministro]... se quería regocijar en derramar su alma delante del Señor, estaba atado al viejo Libro del Servicio y debía leer eso hasta que contristaba al Espíritu de Dios y secaba su propio espíritu como una

astilla, de tal forma que no podía orar”.⁶¹ Owen, el amigo y admirador de Bunyan,⁶² sostuvo de manera similar que “un uso constante e inalterable de formularios de oración pudiera convertirse en una ocasión potencial para apagar al Espíritu”.⁶³ Owen coincide en que el uso de oraciones escritas no es intrínsecamente malo, pero puesto que el Espíritu, que Dios ha dado al creyente, es “el espíritu de gracia y oración” (Zac. 12:10), el creyente tiene todos los recursos que necesita para orar. Además, Owen afirmó que el “Espíritu Santo, como Espíritu de gracia y oración, en ningún lugar que yo sepa no es prometido a alguien para ayudarlo a componer oraciones para otros; y por lo tanto, no tenemos base para pedirle ayuda en oración para este fin en particular”.⁶⁴ Estas críticas reflejan acertadamente la insatisfacción puritana tanto con el tipo como el contenido de las oraciones en el Libro de Oración Común.

Detrás del enfoque tanto de Cradock como de Owen a la oración, había un interés en la obra del Espíritu en general y a su vez en el reconocimiento de que solo siendo llenos de Su poder Dios podría ser servido y adorado correctamente (Jn. 4:24).

La Palabra y el Espíritu: La refutación de Owen contra el cuaquerismo

En Junio de 1654, Elizabeth Fletcher (c. 1638–1658) y Elizabeth Leavens (d. 1665), cuáqueras de Kirby Kendal, Westmoreland, visitaron Oxford, las primeras en traer el mensaje cuáquero a la universidad.⁶⁵ Procuraban advertir a los estudiantes acerca de la naturaleza limpia de la academia y convencerlos de que su verdadera necesidad no era la iluminación intelectual, sino la luz interior dada por el Espíritu Santo. Su mensaje en gran parte terminó en oídos sordos. Elizabeth Fletcher se sintió guiada por Dios a acudir a un testimonio más dramático para atraer la atención de los estudiantes. Desnudó su seno y caminó medio desnuda por las calles de Oxford como “una señal contra la profesión hipócrita que se hacía allí, siendo presbiterianos e independientes, cuya profesión decía ella que el Señor quitaría, para que se descubriera su desnudez”.⁶⁶ Fletcher “caminando como una señal”, una práctica común entre los primeros cuáqueros,⁶⁷ obtuvo una reacción hostil de parte de los estudiantes. Algunos las atrapaban a ellas y quienes las acompañaban, las arrastraban a un foso fangoso y las sumergían

hasta la mitad bajo las bombas de agua del recinto del Colegio St. John. En algún momento de su vida Fletcher fue arrojada sobre una lapida o empujada a una fosa abierta, sufriendo lesiones que la azotaron por el resto de su corta vida.

Este calvario poco hizo para apagar el espíritu de las mujeres. El próximo domingo visitaron la iglesia de Oxford donde interrumpieron un servicio para dar una advertencia divina a la congregación. Esta vez fueron arrestadas y llevadas a la prisión de Bocardo. Al día siguiente, Owen, que como vice-canciller era responsable de la disciplina dentro de la universidad, acusó a las dos cuáqueras de blasfemar al Espíritu Santo y profanar las Escrituras. Convencido de que si el comportamiento de las mujeres se dejaba sin castigo incitaría desorden en la universidad, Owen ordenó que las mujeres fueran azotadas y expulsadas del pueblo.

Dos años después Owen tuvo otro encuentro memorable con los cuáqueros. Esta vez era un debate teológico en el Palacio Whitehall con el hombre que se convertiría en la figura líder de la comunidad británica cuáquera del siglo diecisiete, George Fox (1624–1691).⁶⁸ Más adelante Fox contó lo que sucedió cuando él y otro cuáquero, Edward Pyott (d. 1670), visitó a Oliver Cromwell

(1599–1658), que en ese entonces gobernaba Inglaterra como Señor Protector del territorio autónomo:

Edward Pyott y yo fuimos a Whitehall después de un tiempo y cuando estuvimos delante [de Cromwell] había un tal Dr. John Owen, Vicecanciller de Oxford con él: hablamos con Oliver Cromwell sobre el sufrimiento de algunos amigos, se los presentamos y los dirigimos a la luz de Cristo que ha iluminado a cada hombre que ha venido al mundo: él dijo que era una luz natural, pero le mostrábamos lo contrario, de cómo era la luz divina y espiritual de Cristo, el hombre espiritual y celestial, que era llamada la vida en Cristo, la Palabra y la luz en nosotros. El poder del Señor Dios surgió en mi y fui movido a pedirle que echara su corona a los pies de Jesús. Varias veces le dije lo mismo con la misma respuesta y estaba de pie junto a la mesa; él vino y se sentó junto a la mesa donde estaba yo y dijo que estaría a mi altura. Así continuó hablando contra la luz de Jesucristo.⁶⁹

Estos dos incidentes revelan algunas de las características del cuaquerismo primitivo: su énfasis en la luz divina dentro de cada ser humano (una convicción traída de Juan 1:9), su fuerte proselitismo en relación con sus profecías, su desprecio por aprender en la universidad y su confianza en sus gestos que eran tanto social como drásticamente perturbadores.

El cuaquerismo durante el territorio autónomo

El movimiento cuáquero fue producto de la crisis de la guerra civil inglesa (1642–1651), cuando las barreras familiares, sociales, políticas y religiosas fueron destruidas por las olas del conflicto y cuando las prácticas y creencias religiosas verdaderas y probadas no parecieron tener más su mismo peso. Varios individuos, muchos de ellos criados en un ambiente puritano con su énfasis en la depravación total y la necesidad de la obra soberana y transformadora del Espíritu, habían comenzado a procurar una obra de Dios que trajera paz a sus almas en medio de la gran revuelta de la época. Algunos de estos llamados buscadores anhelaban una restauración de la vitalidad carismática y la simplicidad que creían era característica de la iglesia apostólica. Como señala J. F. McGregor, consideraban que la señal de una verdadera iglesia de

Cristo era “su posesión de la gracia dada a los apóstoles y demostrado a través de milagros”. Puesto que ninguna de las congregaciones puritanas declaraba poseer esos dones extraordinarios o carismáticos, los buscadores sintieron que debían retirarse de esas iglesias y esperar por lo que creían sería una nueva dispensación divina.⁷⁰ Para muchos buscadores, esa dispensación divina apareció con el advenimiento de los cuáqueros y su mensaje.

Aunque hubo una cantidad de figuras importantes en los primeros días del cuaquerismo, hombres como Edward Burrough (1634–1662), Richard Hubberthorne (1628–1662), William Dewsbury (c. 1621–1688) y James Nayler (1616–1660), fue George Fox el catalizador que unió a muchos de estos buscadores en una “clase de comunidad eclesiástica poco definida con una ideología coherente”.⁷¹ Para finales de la década de 1660 la mayoría de los líderes cuáqueros habían muerto, pero Fox sobrevivió para convertirse en el núcleo alrededor del cual la comunidad cuáquera eventualmente se fusionaría a finales del siglo diecisiete como la Sociedad de Amigos.

Fox, el que una vez fue pastor y zapatero “culto, pero no erudito”,⁷² dejó su aldea nativa Drayton-in-the-Clay (ahora Fenny

Drayton), Leicestershire, en 1643 y por largos periodos de tiempo durante los próximos cuatro años vagó a través del área central de Inglaterra y tan lejos hacia el sur como Londres. Su meta Durante este periodo de deambular físicamente parecía tener que ver con la adquisición de sabiduría espiritual. Pasó un tiempo considerable con los bautistas generales (es decir, arminianos), cuya influencia en él se puede ver en su rechazo posterior a la soteriología puritana ortodoxa, en particular, la doctrina de la predestinación.⁷³

Por último, en 1647 y 1648 Fox encontró la sabiduría “sin”, escribió, “la ayuda de ningún hombre, libro o escrito”.⁷⁴ A través de una serie que llamó “aperturas”, o experiencias de iluminación interior, quedo convencido, entre otras cosas de que “formarse en Oxford o Cambridge no era suficiente para adecuar y calificar hombres para ser ministros de Cristo”⁷⁵ y que el cristianismo genuino era un asunto esencial de experiencia espiritual interior. “El Señor Dios”, dijo Fox más adelante en su *Journal*,

Me mostró por medio de Su poder invisible cómo cada hombre era iluminado por la Luz divina de Cristo; la vi brillar a través de todo, y vi que los que creían en ella eran libres de condenación, que venían a la luz de la vida

y que se convertían en hijos de ella, pero los que la odiaban y no creían en ella, eran condenados por ella, aunque profesaban a Cristo. Esto vi en la apertura pura de la Luz sin ayuda de hombre alguno; tampoco supe dónde hallar Escrituras allí; aunque después, escudriñándolas, lo encontré. Porque yo vi que en esa Luz y en ese Espíritu, que vino antes de las Escrituras, aquella que guio a hombres santos de Dios para darles a entender que todo debe venir a ese Espíritu si han de conocer a Dios, a Cristo o a las Escrituras correctamente, el cual, a quienes la escribieron, les enseñó y les guio”.⁷⁶

Juan 1:9, “Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo”, a lo cual se refiere Fox en la parte anterior de este pasaje, era el meollo de su mensaje distintivo y el de sus compañeros cuáqueros. Entendieron que este texto enseñaba que cada individuo nacía con la luz de Cristo, lo cual, aunque era oscurecida por el pecado, nunca se extinguía completamente. Para los que quedaban convencidos por el mensaje cuáquero, esta luz había tenido éxito traspasando la barrera del pecado para unir sus almas con Cristo.⁷⁷ De esta manera, este versículo describía lo que

conocían “experimentalmente”, para usar la descripción de Fox de su iluminación espiritual. Además, esta luz de Cristo brillaba en sus corazones oscuros, creían, independientemente de los diferentes medios usualmente enfatizados por los puritanos, medios tales como leer las Escrituras y oír la predicación de la Palabra.

Este texto también ayudó a definir la misión de los cuáqueros. Por ejemplo, después de su conversión, Fox estaba consciente de haber sido llamado “a hacer que las personas se volvieran a esa luz, espíritu y gracia internos, por el cual todos pudieran conocer su salvación y su camino a Dios; ese espíritu divino, que los guiará a toda Verdad y que yo sabia infaliblemente que no engañaría a ninguno”.⁷⁸ Llamamos “a todos los hombres a que vean la Luz dentro de sus propias conciencias”, otro cuáquero convertido, Samuel Fisher (1605–1665), que había sido bautista, dijo en cuanto a la meta del proselitismo cuáquero. “Guiar a esa luz”, siguió diciendo, “para que vengan a Dios y a Su salvación”.⁷⁹

En la primera década del movimiento cuáquero, este mensaje tuvo un éxito fenomenal. Los historiadores a menudo consideran 1652 como el inicio del cuaquerismo.⁸⁰ Durante la primavera de ese año Fox tomó su mensaje al norte de los Peninos y Westmoreland. Ese año en Whitsunday, Fox predicó a una enorme reunión de miles

de buscadores no muy lejos de Kirby Kendal. “Tan pronto como lo escuché decir...que la Luz de Cristo en el hombre era el camino a Cristo”, cuenta Francis Howgill (c. 1618–1669), un predicador local que un vez fue bautista, “creí en la palabra eterna de verdad y que Dios lo selló en mi conciencia”. No solo estaba convencido de la verdad del mensaje de Fox, sino que, recordó que de la misma manera “hubo cientos que tenían sed de Dios”.⁸¹

El mensaje cuáquero echó raíces en Inglaterra, particularmente en Westmoreland, Lancashire, Yorkshire y Cumberland. Sobre la próxima década se esparció hacia el sur y tuvo un impacto profundo en al menos otras cuatro áreas: Cheshire; Londres y las tierras conectadas directamente con el norte y el este de la capital, Hertfordshire, Buckinghamshire, Cambridgeshire y Essex; el pueblo de Bristol, junto con Somerset y Wiltshire; y los condados del área central de Warwick y Worcester.⁸² Sin embargo, los esfuerzos misioneros cuáqueros no estuvieron confinados a las islas británicas. En 1660 evangelistas celosos cuáqueros llegaron hasta Massachusetts, Alemania, Roma, Malta y Jerusalén.⁸³ Como resultado de estos esfuerzos, se estima que hubo al menos entre treinta y cinco mil y cuarenta mil cuáqueros solo en Bretaña para

principios de los años 1660. Según Barry Reay, pudieran haber sido hasta sesenta mil.⁸⁴

Exaltando el Espíritu a costa de la Palabra

Junto al énfasis cuáquero en la iluminación que vino de la luz interior, lo cual varios cuáqueros llamaban la morada de Cristo o del Espíritu,⁸⁵ estaba, como señaló Richard Bauman, la afirmación de que la experiencia cuáquera incluyó oír una voz interior divina. Los cuáqueros no negaron que Dios pudiera hablar y lo hizo, a personas inmediatamente a través del texto impreso de las Escrituras, pero estaban convencidos de que también conocían y disfrutaban de la inspiración y la guía inmediata del Espíritu, como lo hicieron los apóstoles y los santos en la era del Nuevo Testamento.⁸⁶ En las palabras del teólogo cuáquero William Penn (1644–1718), las experiencias inmediatas del Espíritu “una vez fueron el gran Fundamento tanto del Conocimiento como del Consuelo [de los creyentes del Nuevo Testamento], aunque ahora se burlen de lo mismo...en un Cuáquero con gran Escarnio”.⁸⁷ En las palabras de Bauman, “la comunión personal directa con Dios hablando en el interior era el núcleo de la experiencia religiosa del Cuaquerismo primitivo”.⁸⁸

El comentario de Bauman se transmitió en una carta que Isaac Penington Jr. (1616–1679) escribió a un compañero cuáquero, Nathanael Stonar, en 1670. Penington, que era “un ejemplo excelente de sofisticación intelectual” de una cantidad de cuáqueros primitivos convertidos,⁸⁹ dijo a su correspondiente que una de las diferencias más grandes entre ellos y otros de los que “profesaban”, refiriéndose a los congregacionalistas y los bautistas, era “en cuanto a *la norma*”. Mientras lo último aseveraba que las Escrituras eran la regla por la cual los hombres y mujeres debían dirigir su vida y pensamiento, Penington estaba convencido de que la morada del Espíritu de vida es “casi tan y más poderoso, que las palabras o las revelaciones externas en lo que respecta a lo que está en las Escrituras”. Como señaló Penington:

El Señor, en el estado del evangelio, prometió estar con Su pueblo; no como un viajero, por una noche, sino para *morar en ellos y caminar en ellos*. Entonces, si estuvieran en tentación y en peligro de errar y escucharan una voz detrás de ellos diciendo “Este es el camino, camina en él”. ¿No tomarían esto como una norma al igual que las Escrituras? ¿No es esta una indicación más completa al

corazón, en ese estado, que tomado de las Escrituras?...

El Espíritu, que dio las palabras es más grande que las palabras; por lo tanto debemos atesorarlo y exaltarlo por encima de nuestros corazones y pensamientos, que las palabras que testifican de Él, aunque también son dulces y preciosas a nosotros.⁹⁰

Penington afirma aquí que los cuáqueros estimaban las Escrituras como “dulces y preciosas”, pero que eran igualmente inflexibles sobre considerar la morada interior del Espíritu como la autoridad suprema en lo que respecta a dirección para la vida y el pensamiento cristiano.⁹¹

De manera similar, George Fox, escuchando un Sermón sobre 2 Pedro 1:19, en el cual el predicador dijo a la congregación “que las Escrituras eran la piedra de toque y juez por la cual debían probar todas las doctrinas, religiones y opiniones”, se encontró incapaz de refrenar su desacuerdo. Gritó: “Oh no, no son las Escrituras”. Procedió a decirle a una audiencia presumiblemente estupefacta que la piedra de toque y juez era “el Espíritu Santo, por medio del cual fue dada a los santos de Dios las Escrituras, por medio del cual opiniones, religiones y juicios debían juzgarse; pues llevaba a toda

Verdad y también daba conocimiento de la Verdad”.⁹² Cuando algunos bautistas en Huntingdonshire y Cambridgeshire se volvieron cuáqueros, se apresuraban a decir que de allí en adelante la “luz de sus conciencias era la norma por la que deseaban caminar”, no las Escrituras.⁹³

De esta manera, el cuaquerismo tendía a exaltar al Espíritu a costa de la Palabra.⁹⁴ En muchas ocasiones esto llevó a los cuáqueros primitivos a un extraño patrón de comportamiento y forma de hablar. Elizabeth Fletcher caminando medio desnuda como señal es apenas un ejemplo. Otros incluyeron a Margaret Fell (1614–1702), la futura esposa de Fox, describiéndolo como “la fuente de vida eterna” ante quien “todas las naciones debían arrodillarse”;⁹⁵ Las aclamaciones de Richard Sale (d. 1658) sobre Fox: “Alabanzas, alabanzas, eternas alabanzas a ti por siempre, quien era, quien es y quien será, que es dios sobre todos, bendito por siempre”;⁹⁶ y la estremecedora recreación de James Nayler de la entrada triunfal en Jerusalén en Bristol en 1656.⁹⁷ Fue la disposición de los cuáqueros de ir “detrás o más allá” de las Escrituras lo que explica mucho del “aborrecimiento absoluto” hacia ellos encontrado en los escritos puritanos de la época.⁹⁸ John Owen era uno de los críticos del cuaquerismo más mordaz del puritanismo.

A diferencia de sus contemporáneos puritanos, Owen formó su crítica no principalmente “por medio de vituperación, sino de argumentación profunda y cuidadosa”.⁹⁹

John Owen, crítico del cuaquerismo

Owen estaba bien preparando para admitir que se podía encontrar alguna “edificación” en las “reuniones [silenciosas] de adoración” de los cuáqueros.¹⁰⁰ Sin embargo, en general, las veía como “pobres almas engañadas”.¹⁰¹ Sus enseñanzas sobre la luz interior son un ataque a la persona del Espíritu Santo, una “luz fingida” y posiblemente “un oscuro producto de Satanás”.¹⁰² Cuando señalaban la tembladera y graznidos que poseían a algunos hombres y mujeres en sus reuniones como evidencias de la presencia poderosa del Espíritu, Owen solo veía “un espíritu de atadura” que los ponía “en un estado en el que no parecían hijos”. Su adoración también fallaba en su descarte de los “sacramentos... el bautismo y la cena del Señor, las cuales son una gran parte de la adoración mística de la iglesia”.¹⁰³

Aunque, Owen no estaba sorprendido. Estas dos ordenanzas hablan del corazón de la fe cristiana, “la sangre santificadora y justificadora de Cristo”. Pero Owen estaba convencido de que los

cuáqueros habían abandonado el énfasis del Evangelio en lo objetivo, la obra expiatoria de Cristo para enfocarse en la “luz que estaba dentro de los hombres” y estas dos ordenanzas no “contribuían en nada para la promoción, el incremento y el establecimiento de esa luz”.¹⁰⁴ Owen sintió que el meollo de este enfoque errado de los cuáqueros, era que no se aferraban a la naturaleza trinitaria de la obra de redención. “Convince a cualquiera de ellos de la doctrina de la Trinidad”, escribió en 1674, “y el resto de sus imaginaciones se esfumará”.¹⁰⁵

Owen argumentó que la alabanza de los cuáqueros de la luz interior, que a menudo identificaban con el Espíritu, parecía ser un intento sutil de exaltar al Espíritu por el Espíritu. Lo que dijo Jesús en Juan 16:1, que el Espíritu “me glorificará; porque tomará de lo Mío, y os lo hará saber”, es crucial para entender la obra salvadora de la Trinidad y revela que el mensaje de los cuáqueros es realmente una inversión del “orden de las dispensaciones divinas”. El Espíritu Santo no vino a glorificarse a Sí mismo. Según la lectura de Owen de Juan 16:14, el padre envió al Espíritu en amor para hacer al Hijo “glorioso, honorable y de alta estima en los corazones de los creyentes” y para derramar “el amor de Dios en nuestros corazones”. La misión del Espíritu en cuanto a esto es paralela a la

del Hijo siendo enviado por el Padre “para sufrir en Jerusalén...por nosotros” y para traer gloria a Aquel que lo envió.¹⁰⁶

El ataque más concentrado de Owen contra los cuáqueros se encuentra en *Pro Sacris Scripturis Exercitationes adversus Fanaticos*—literalmente: “Una defensa de las Sagradas Escrituras contra los fanáticos”—publicado en 1659.¹⁰⁷ Peter Toon, en su biografía de Owen, sugirió que el escrito de Owen en Latín es una afirmación deliberada del aprendizaje tradicional ante la denigración de los cuáqueros de la educación universitaria.¹⁰⁸ Toon pudiera estar en lo correcto, pues Owen dedica una gran parte del segundo capítulo de su tratado para una defensa de exégesis y técnicas exegéticas sanas, de las cuales muchas fueron aprendidas en el ambiente universitario de la escuela teológica.¹⁰⁹

El tratado está dividido en cuatro capítulos. En el primero Owen refuta el argumento de los cuáqueros de que no se debe llamar a las Escrituras “la Palabra de Dios”, puesto que, decían, este título solo pertenece a Cristo. Desde luego, Owen sabía que existen textos bíblicos que llaman a Cristo “la Palabra”, tales como Juan 1:1, Juan 1:14 y Apocalipsis 19:3. De esta manera, Owen puede estar de acuerdo con los cuáqueros en que “Cristo mismo es la Palabra de Dios, la Palabra esencial”.¹¹⁰ Sin embargo, este término también es

usado frecuentemente en la Biblia como una descripción de esta, como Owen demuestra fácilmente. Cita Marcos 7:13, por ejemplo, donde Jesús acusa a los fariseos de preferir las tradiciones a los mandamientos de las Escrituras, “invalidando la palabra de Dios”.¹¹¹ Las Escrituras también deben considerarse como una declaración expresada de la voluntad y la mente de Dios y así, Su Palabra. Consiguientemente, Owen señala textos como Éxodo 34:1 y Apocalipsis 21:5 a sus lectores, los cuales hablan del proceso de escritura de la Palabra hablada de Dios. También señala un versículo como Colosenses 3:16, menciona “La palabra de Cristo”, lo cual, como dice correctamente, no puede ser Cristo mismo. Concluye, “las Escrituras, son la Palabra de Dios escrita, que nos hablan de Él”.¹¹² La disputa de Owen con los cuáqueros acerca del uso de la frase “Palabra de Dios” no era solo un asunto de semántica. Como escribiría más adelante en su tratado de 1678 *The Causes, Ways, and Means of Understanding the Mind of God as Revealed in His Word* (las causas, formas y medios de entender la mente de Dios como se revela en Su Palabra): “Nuestra confianza en que las Escrituras son la palabra de Dios, o una revelación divina; y nuestra comprensión de que la mente y la voluntad de Dios están reveladas en ellas, son las *dos fuentes* de todo nuestro interés

en la religión cristiana. A partir de ellas proceden todos los rayos de luz y verdad por medio de la cual nuestras almas son regadas, refrescadas y fructíferas para Dios”.¹¹³

El segundo capítulo de *Pro Sacris Scripturis* comienza con lo que parece ser inicialmente un asunto externo—una refutación del argumento del *magisterio* católico romano como “el único juez visible y expositor, perfecto e independiente” de las Escrituras—. ¹¹⁴ La unión entre las perspectivas católicas romanas de las Escrituras y la de los cuáqueros en la mente de Owen parece ser que ambos grupos socavaban efectivamente la autoridad de la Palabra escrita de Dios.¹¹⁵ Los católicos romanos rechazaban su suficiencia, mientras que los cuáqueros negaban su necesidad. Aunque, existe un área donde Owen está de acuerdo con el pensamiento católico romano del siglo diecisiete: interpretes públicos apropiados de la Palabra de Dios son necesarios.¹¹⁶

Sin embargo, entre los puritanos ingleses la pregunta sobre quién puede exponer la Palabra de Dios públicamente había sido debatida acaloradamente.¹¹⁷ Algunos, como Richard Baxter, insistían en que la ordenación era la senda normal para la predicación. Owen no estuvo de acuerdo:

Que un hombre fiel...provisto del conocimiento de Dios y los dones espirituales requeridos para la edificación de otros (derramados por Dios sobre él por gracia) y también con el tiempo y otras cosas necesarias para el ejercicio apropiado de este deber que le ha sido dado por la providencia, en ese caso le permitiría interpretar las Escrituras y reunirse con otros para su edificación, incluso si no tiene la intención de ordenes sagradas—siempre y cuando no interrumpa un ministerio establecido...Donde Cristo ha dado los dones *debe* haber vocación.¹¹⁸

La insistencia de Owen en que la predicación laica no sea una “interrupción de un ministerio establecido” es un punto importante en esta declaración. Indica su oposición a los radicales, como los cuáqueros, que querían ir más allá y asegurar libertad total del púlpito para cualquiera que quisiera expresar sus opiniones.¹¹⁹

Habiendo discutido el decoro de los expositores de la Palabra de Dios correctamente calificados, ejerciendo dentro de los límites correctos, Owen ahora puede derribar el disgusto de los cuáqueros por la exposición y técnica de exponer, al igual que su rechazo por el uso de comentarios y otros libros para establecer el significado de

las Escrituras. El don de Dios del razonamiento humano, el cual separa a la humanidad de los animales y la necesidad del conocimiento de las Escrituras para ser instruido en los caminos de Dios, requieren las mismas cosas que los cuáqueros desprecian.¹²⁰ “Dios, en Su sabiduría infinita, no solo ordenó la declaración de Su voluntad en las Escrituras”, dice Owen: “sino, también ordenó la declaración de tal manera que requiera absolutamente el deber de la exposición como una función de la Iglesia mientras estén las Escrituras”.¹²¹

El capítulo 3 trata de la perfección de las Escrituras. A partir de conversaciones personales con los cuáqueros y lecturas cuidadosas de algunos de sus libros,¹²² Owen hace una lista de opiniones importantes de los cuáqueros sobre las escrituras que deseaba refutar. Particularmente, dos recibieron una atención detallada. Owen señala que su negación de que “las Escrituras son la norma establecida, perfecta y sólida para la adoración divina y la obediencia humana”. También argumentaban, como registra Owen, que el objetivo de las Escrituras es llevar a los hombres y a las mujeres a prestar atención a esa “luz interior” que se encuentra dentro de ellos y una vez que eso se haya logrado, el propósito principal de la Biblia se ha cumplido.¹²³

La refutación de Owen de la primera de estas opiniones comienza enfatizando que las Escrituras fueron dadas para cumplir dos propósitos. De acuerdo con su herencia reformada, Owen razona que el propósito principal de las Escrituras es doxológico, es decir, glorificar a Dios. “Puesto que Dios hace todo lo que hace por amor a Sí mismo y puesto que ha producido este gran logro de la Palabra escrita, dadas por Su voluntad soberana absoluta, no pudo haberla dado para un propósito menor”. El propósito secundario de las Escrituras es soteriológico. Han sido dadas para la salvación de los pecadores, “la instrucción de los hombres en el conocimiento y la adoración a Dios”. Owen insiste en que estos dos propósitos encajan, pues a medida que los seres humanos son llevados a la salvación por la instrucción de las Escrituras, Dios es glorificado. Puesto que las Escrituras logran perfectamente aquello para lo cual han sido dadas, deben considerarse “la norma inigualable, absoluta y perfecta para toda adoración divina y obediencia”.¹²⁴ Se proporcionó una serie de versículos bíblicos de apoyo:

El propósito [de las Escrituras]...es engendrar la fe. “éstas se han escrito para que creáis” (Juan 20:31); “la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios” (Romanos 10:17).

Es “la verdad de las cosas” (Lucas 1:4) que “te pueden hacer sabio para la salvación” (2 Timoteo 3:15); “la palabra profética más segura” (2 Pedro 1:19), a través de la cual se puede ser “perfecto, enteramente preparado para toda buena obra” (2 Timoteo 3:17) y es por ella que obtenemos la vida eterna (Juan 5:39, 20:31)....“La ley de Jehová es perfecta, que convierte el alma” (Salmo 19:7) y también “Lámpara es a mis pies Tu palabra, Y lumbrera a mi camino” (Salmo 119:105), es “poder de Dios para salvación” (Romanos 1:16), aquella que “te pueden hacer sabio para la salvación” (2 Timoteo 3:15) y “perfecto, enteramente preparado para toda buena obra” (versículo 17). Es la que “puede salvar vuestras almas” (Santiago 1:21). De la misma manera las Escrituras cumplen todas las cosas que son necesarias para la gloria de Dios y la salvación de los hombres.¹²⁵

Otros argumentos en favor de la perfección de las Escrituras vienen de textos que condenan la adición a las Escrituras y de la frecuencia con la que Dios manda en Su palabra a que Su pueblo preste atención a las Escrituras con diligencia. Owen también alega

la obra de engaño llevada a cabo por Satanás, que ha usado “la máscara de revelaciones e inspiración interior fingidas” a través de la historia para entrapar a los seres humanos. Dios hizo que se escribiera Su Palabra para dar a la humanidad asediada “una guía y ayuda constantes”.¹²⁶

La refutación de Owen del argumento cuáquero principal, es decir, su doctrina de la “luz interior”, es tan importante para Owen, que dedica su cuarto y último capítulo a este tema. Para comenzar, Owen establece su respuesta a la doctrina cuáquera de la luz interna dentro del contexto de una discusión de dos aspectos fundamentales en la historia de la salvación. En primer lugar, está el hecho de la caída, un evento que extinguió la “luz espiritual innata” que Adán y Eva poseían en el paraíso. En palabras de Owen, hubo un “avalancha de sombra espiritual” cuando cayeron y ellos, al igual que su descendencia, vivieron en oscuridad a partir de ese momento.

La situación no cambió esencialmente con la venida de Cristo, aunque la oscuridad de la humanidad se alivió en cierto grado por la luz de los profetas del Antiguo Testamento. Fue la venida de Cristo, la verdadera Luz del Mundo y la venida del Espíritu Santo lo que trajo vista a los ciegos espiritualmente, transformando así “a Su

pueblo del dominio de la potestad de las tinieblas a Su luz admirable”.¹²⁷ El punto de Owen al recitar estos hechos es enfatizar que cualquier residuo de la luz adánica que queda en la naturaleza humana tiene poder suficiente solo para revelar que todos los seres humanos están “ciegos por naturaleza, sordos, con el entendimiento entenebrecido; mejor dicho, son la viva imagen de la ceguera y de la oscuridad”. Para obtener la salvación se necesita “la infusión de una luz espiritual y externa que ilumine los corazones y las mentes”.¹²⁸

Owen entiende correctamente que el concepto cuáquero de la luz interior es una aseveración de que la caída no fue un evento tan radical como lo sostiene la teología reformada y de esta manera, que “la luz espiritual innata” poseída antes de la caída aún puede impartir conocimiento salvador de Dios.¹²⁹ Aunque Owen estaba dispuesto a admitir que esta luz interior restante podía obtener algún conocimiento válido acerca de Dios,¹³⁰ rechazaba esencialmente la posición cuáquera. Como dijo años después en su *Christologia: or, A Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ—God and Man* (Cristología: o, una declaración del misterio glorioso de la persona de Cristo—Dios y hombre) (1679), cuando tuvo la ocasión de comentar sobre el mejor pensamiento filosófico griego:

Incluso entre los filósofos, existía la idea de que el esfuerzo principal de un hombre sabio era ser como Dios. Pero al intentarlo, los mejores de ellos cayeron en imaginaciones necias y orgullosas. Sin embargo, la idea era el rayo principal de nuestra *luz primigenia*, la última reliquia de nuestras perfecciones naturales...Pero los que solo contemplaban las propiedades absolutas de la naturaleza divina a la luz de la razón, fallaron en todas, en la idea de conformarse a Dios y especialmente en su práctica.¹³¹

La mentira también está en que la idea cuáquera de la luz interior como posesión común de todos los hombres es lo que las escrituras nos dicen sobre el don del Espíritu, lo cual los cuáqueros a menudo igualaban a la luz interior. Owen señala que pasajes como Judas 19 dicen que “algunos *no* tienen el espíritu de Cristo”. Refiriéndose a Romanos 8:9^b: “si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de Él”, Owen deduce que “Cristo no derrama Su Espíritu Santo...sobre todo el mundo”.¹³²

No es de extrañar que Owen dedique algo de espacio para la exégesis de Juan 1:9—“Aquella luz verdadera, que alumbra a todo

hombre, venía a este mundo”—el eje textual de la posición cuáquera.¹³³ La lectura cuáquera de este versículo asume que el participio traducido “venía” se refería a “cada hombre”. La exposición de Owen de este texto, por otro lado, estaba fundamentado por sus declaraciones anteriores en el capítulo sobre la historia de la salvación. Cristo, la luz verdadera, por medio de Su encarnación, da luz a los pecadores que están “envueltos en la sombra profunda”. De esta manera, Owen dice: “No dice que Cristo ilumina a cada hombre que viene al mundo, sino más bien que Él, al venir al mundo, ilumina a cada hombre”. En otras palabras, Owen entiende el participio “venía” se refiere a “la Luz verdadera”.

La interpretación de Owen quiere decir que la iluminación de la que habla Juan 1:9 es luz espiritual, no una luz natural de la que participan todos los seres humanos. En las palabras de Owen, es “un fruto de la renovación por la gracia, en lugar de una infusión de la creación”. Como además reconoce Owen, su lectura del pasaje lo compromete a tomar “todo hombre” en un sentido relativo, que significa “todo el pueblo de Dios” y no en un sentido absoluto, como “todas las personas sin excepción”.¹³⁴

Owen asevera que el medio por el cual viene esta iluminación es la “Palabra y el Espíritu”.¹³⁵ Como sostiene Owen más adelante

en su tratado, *Christologia*, la Palabra es la luz objetiva por la cual el conocimiento de Cristo es transmitido a nuestras mentes (el *medium revelans*, o el *lumen deferens*). Sin las Escrituras no podemos ver nada de Cristo. Por otra lado, el Espíritu, es la luz que ilumina la mente (el *lumen præparans, elevans, disponens subjectum*) por medio de las Escrituras, para “contemplar y discernir la gloria de Dios en el rostro de Cristo”.¹³⁶ De esta manera, las afirmaciones de los cuáqueros sobre la luz interior y su subestimación de las Escrituras corta el nervio de la verdadera experiencia vital de la luz salvadora de Cristo. Cerca de veinte años más tarde, Owen resumió la diferencia entre su persuasión y la de los cuáqueros en estas líneas:

Persuadimos a todos los hombres a tomar las Escrituras como la *única norma* y el Espíritu Santo prometido de Dios, procurando en oraciones y súplicas ardientes, en el uso de todos los medios designados por Cristo para ese fin, *por Su guía*. Ellos tratan con los hombres para que se vuelvan a sí mismos y que se ocupen de la luz dentro de ellos. Mientras que nos basamos en los principios más distantes, la diferencia entre nosotros es irreconciliable y

será eterna...Por lo tanto, hasta que regresen a la “la ley y el testimonio”—no tenemos nada que ver, sino obrar para preservar el rebaño de Cristo en la profesión de “la fe que ha sido una vez dada a los santos”, y encomendar la diferencia entre, por un lado, la palabra y el Espíritu y por el otro, la *luz interior*, a la decisión de Jesucristo en el día final.¹³⁷

Conclusión

El Espíritu Santo es una persona divina en la Divinidad. Con la Trinidad definida como un Dios subsistiendo en tres personas, todos comparten la misma esencia divina (*tres personae in una essentia divina*), estamos en una posición para entender la persona y la obra del Espíritu Santo. En este capítulo no solo hemos abordado la ontología del Espíritu, sino también la forma en la cual, según las obras *ad extra* de Dios, el Espíritu actúa. Sus obras específicas no solo son importantes; son iguales a las obras del Padre y del Hijo.

Más específicamente, nuestro conocimiento de la obra del Espíritu en la redención debe entenderse en conexión con la distintiva cristología reformada de los puritanos. Su cristología era pneumática y su pneumatología era cristocéntrica. Estos elementos se unen no solo en las bendiciones específicas de la salvación otorgada a los elegidos, sino también en cuanto a la vida de oración de los creyentes y la forma en la que los creyentes, a través del Espíritu, se apropian de la revelación de Dios en Su Palabra. Sin el Espíritu no hay vida espiritual. Para ponerlo claro, las oraciones del pueblo de Dios separadas del Espíritu no serían más eficaces que las de los paganos. De manera similar, la Palabra escrita de Dios

separada del Espíritu sería tan útil o eficaz como el Corán. Al mismo tiempo, los puritanos insistieron, contra los cuáqueros, en que el Espíritu sin la Palabra tampoco es útil, sino que esto guía a un misticismo falso. El Espíritu que escribió las Escrituras, obra por las Escrituras. Dios ha designado medios para santificar a los miembros de la iglesia y esos medios, tales como la oración y la Palabra de Dios, solo son útiles o efectivos mientras estén combinados con la obra del Espíritu con relación a ellos.

¹ Thomas Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 6:3.

² B. B. Warfield, nota introductoria a *The Work of the Holy Spirit*, por Abraham Kuyper, trad. Henri de Vries (1900; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1956), xxxiii, xxviii.

³ Richard Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1979), 120.

⁴ See Geoffrey Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 2da ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

⁵ No obstante, ver Garth B. Wilson, “The Puritan Doctrine of the Holy Spirit: A Critical Investigation of a Crucial Chapter in the History of Protestant Theology” (ThD diss., Toronto School of Theology, 1978).

⁶ Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, vol. 6; John Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), vol. 3.

⁷ Paul Blackham, “The Pneumatology of Thomas Goodwin” (PhD diss., University of London, 1995); Dale Arden Stover, “The Pneumatology of John Owen: A Study of the Role of the Holy Spirit in Relation to the Shape of a Theology” (PhD diss., McGill University, 1967). La disertación anticuada y de algún modo problemática de Stover ha sido criticada por Kelly M. Kapic en *Communion with God: The Divine and the Human*

in the *Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 31–33; y Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991), 221.

⁸ Richard Sibbes, *The Works of Richard Sibbes* (Aberdeen: Printed by J. Chalmers, 1809), pássim; Thomas Manton, *The Complete Works of Thomas Manton* (London: J. Nisbet, 1870–1875), pássim; y William Gouge, *A Commentary on the Whole Epistle to the Hebrews: Being the Substance of Thirty Years' Wednesday's Lectures at Blackfriars, London* (Edimburgo: James Nichol, 1866), pássim.

⁹ Por ejemplo, ver la obra del sociniano británico John Biddle, también conocido como el “padre del unitarianismo británico”: *XII Arguments Drawn Out of the Scripture wherein the Commonly-Received Opinion Touching the Deity of the Holy Spirit Is Clearly and Fully Refuted: To Which Is Prefixed a Letter Tending to the Same Purpose, Written to a Member of the Parliament...* (Londres, 1647). Para una respuesta a esta obra, ver Nicolas Estwick, *Pneumatologia: or, A Treatise of the Holy Ghost. In Which, the God-Head of the Third Person of the Trinitie Is Strongly Asserted by Scripture-Arguments. And Defended against the Sophisticall Subtleties of John Bidle...* (London, 1648). Para una evaluación reciente del impacto del socinianismo en Inglaterra, ver Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Sobre la respuesta de Owen a los argumentos de Biddle, ver la obra reciente de Kelly Kavic, “The Spirit as Gift: Explorations in John Owen’s Pneumatology,” en *The Ashgate Companion to John Owen’s Theology*, ed. Kelly M. Kavic y Mark Jones (Farnham, Inglaterra: Ashgate, forthcoming), cap. 7.

¹⁰ Londres, 1650; también consider otra obra substancial de Cheynell directamente en oposición al socinianismo, *The Rise, Growth and Danger of Socinianism* (Londres, 1643).

¹¹ Cheynell, *The Divine Triunity*, 32.

¹² John Howe, “The Principles of the Oracles of God,” en *The Works of the Rev. John Howe*, ed. Edmund Calama (New York: John P. Haven, 1838), 2:1094.

¹³ Howe, “Oracles of God,” 2:1094.

- ¹⁴ Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (London: Thomas Tegg, 1840), 86.
- ¹⁵ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:91.
- ¹⁶ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:87.
- ¹⁷ John Owen, *A Brief Declaration and Vindication of the Doctrine of the Trinity*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 2:401–403. Cf. Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, in *Works*, 3:72–92.
- ¹⁸ Cheynell, *The Divine Triunity*, 39.
- ¹⁹ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:72.
- ²⁰ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:72.
- ²¹ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:73.
- ²² Ver Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:47.
- ²³ Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:3.
- ²⁴ Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:15.
- ²⁵ Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:21.
- ²⁶ Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:41.
- ²⁷ Ver la excelente discusión corta sobre esto de Richard Sibbes, “A Description of Christ”, en *The Works of Richard Sibbes* (Aberdeen: J. Chalmers, 1809), 1:98–104.
- ²⁸ John Flavel, *The Method of Grace...* (London: The Religious Tract Society, 1853), 126.
- ²⁹ Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus...* (London, 1674), 201.
- ³⁰ Sobre este tema, ver Goodwin, *Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:10–13; Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, in *Works*, 3:159–188; Alan Spence, *Incarnation and Inspiration: John Owen and the Coherence of Christology* (London: T&T Clark, 2007); Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 165–168.
- ³¹ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:162. Sibbes comenta de manera similar: “Cualquier cosa que Cristo haya hecho como hombre, lo hizo por el Espíritu”. “Description of Christ,” en *Works*, 1:102. Mientras que Owen proporcionó la discusión más técnica del Espíritu en relación a la persona de Cristo, Sibbes parece

ser el predecesor puritano que sin duda influenció a los que vinieron después de él, tales como John Owen.

- ³² Sin embargo, considere la discusión de Owen de la naturaleza trinitaria de la resurrección en *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:181–182.
- ³³ Considere las palabras de Sibbes, que pudieron haber sido repetidas por cualquier teólogo reformado de sus tiempos: “Debemos entender esto, para dar a Cristo el honor y respeto que merece y saber de dónde tenemos todo lo que tenemos. Por lo tanto, aquí dice primero que el Espíritu fue puesto en Cristo. No tenemos al Espíritu Santo inmediatamente de Dios, sino que lo tenemos a Él como el que santifica a Cristo primero y luego a nosotros y cualquier cosa que el Espíritu Santo hace en nosotros, primero hace lo mismo en Cristo y Él lo hace en nosotros, por causa de estar en Cristo”. “A Description of Christ,” en *Works*, 1:104.
- ³⁴ Citado en Simon K.H. Chan: “The Puritan Meditative Tradition, 1599–1691: A Study of Ascetical Piety” (PhD diss., Cambridge University, 1986), 11.
- ³⁵ Citado en Chan, “Puritan Meditative Tradition,” 13.
- ³⁶ Citado en “Puritan Meditative Tradition,” 11. En *The Spirituality of the Later English Puritans: An Anthology* ([Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987], xxv), Dewey D. Wallace Jr. señaló que los “temas principales de la última parte de la espiritualidad puritana se expresaron y cultivaron de muchas maneras. La lectura, asistir a sermones, consultar a los espiritualmente maduros, participar del sacramento de la Cena del Señor, la oración y la meditación estaban entre los medios importantes para la estimulación de la vida espiritual”.
- ³⁷ Roy Williams, “Lessons from the Prayer Habits of the Puritans,” en *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1990), 279.
- ³⁸ Para estudios generales sobre este tema, ver Gordon Stevens Wakefield, *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety* (London: Epworth Press, 1957), 67–82; Williams, “Lessons from the Prayer Habits of the Puritans,” 272–285.
- ³⁹ John Owen, *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 2:230.
- ⁴⁰ Para una guía útil de cómo Owen entendía la oración, ver Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), 224–231.

- ⁴¹ John Owen, *A Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 4:260.
- ⁴² Owen, *Work of the Holy Spirit in Prayer*, en *Works*, 4:257–259.
- ⁴³ Para la fecha, ver la introducción de Richard L. Greaves *John Bunyan: The Doctrine of the Law and Grace Unfolded and I Will Pray with the Spirit*, ed. Richard L. Greaves (Oxford: Clarendon Press, 1976), x1–x1i. Las citas subsecuentes de *I Will Pray with the Spirit* serán tomadas de este texto, que es la última edición crítica. Para una modernización reciente y un resumen de *I Will Pray with the Spirit*, ver Louis Gifford Parkhurst Jr., ed., *Pilgrim's Prayer Book* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1986).
- ⁴⁴ Bunyan, *I Will Pray with the Spirit*, 256–257.
- ⁴⁵ Bunyan, *I Will Pray with the Spirit*, 257.
- ⁴⁶ John Flavel, *Preparations for Suffering, or The Best Work in the Worst Times*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1968), 6:66.
- ⁴⁷ Thomas Manton, *An Exposition of the Epistle of Jude* (London: Banner of Truth Trust, 1958), 338.
- ⁴⁸ Thomas Brooks, *The Privie Key of Heaven; or, Twenty Arguments for Closet-Prayer*, en *The Works of Thomas Brooks*, ed. Alexander B. Grosart (1861–1867; repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1980), 2:225.
- ⁴⁹ Brooks, *Privie Key of Heaven*, en *Works*, 2:297.
- ⁵⁰ Wilson, “The Puritan Doctrine of the Holy Spirit,” 222.
- ⁵¹ Owen, *Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer*, en *Works*, 3:258.
- ⁵² David Clarkson, “Faith in Prayer,” en *The Practical Works of David Clarkson, B.D.* (Edinburgh: James Nichol, 1864), 1:207. Ver también Owen, *Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer*, en *Works*, 4:288–290; Thomas Manton, *Several Sermons upon the Eighth Chapter of Romans*, en *The Works of Thomas Manton, D.D.* (Worthington, Pa.: Maranatha Publications, n.d.), 12:226.
- ⁵³ Cited in Williams, “Lessons from the Prayer Habits of the Puritans,” 280.
- ⁵⁴ Manton, *Sermons upon the Eighth Chapter of Romans*, en *Works*, 12:236.
- ⁵⁵ Owen, *A Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer*, en *Works*, 4:320.

- ⁵⁶ Manton, *Sermons upon the Eighth Chapter of Romans*, en *Works*, 12:225–257.
- ⁵⁷ John Bunyan, *A Relation of the Imprisonment of Mr. John Bunyan*, en *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, ed. W. R. Owens (Harmondsworth: Penguin, 1987), 95.
- ⁵⁸ Bunyan, *Imprisonment of Bunyan*, 95–96.
- ⁵⁹ La siguiente discusión de “prayer in the Spirit” se agradece a Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1947), 62–74; A. G. Matthews, “The Puritans at Prayer,” en *Mr. Pepys and Nonconformity* (London: Independent Press, 1954), 100–122; Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (1948; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 98–161; Wilson, “Puritan Doctrine of the Holy Spirit,” 208–23; Alan L. Hayes, “Spirit and Structure in Elizabethan Public Prayer,” en E. J. Furcha, ed., *Spirit within Structure: Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Allison Park, Pa.: Pickwick Publications, 1983), 117–132.
- ⁶⁰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.20.29.
- ⁶¹ Walter Cradock, *Glad Tydings, from Heaven to the Worst of Sinners on Earth* (London, 1648), 29.
- ⁶² Owen ayudó a Bunyan a publicar *El Progreso del Peregrino*. También se ha dicho que Owen dijo al rey Carlos II que entregaría todo su conocimiento si pudiera predicar como Bunyan. Ver N.H. Keeble, “‘Of Him Thousands Daily Sin and Talk’: Bunyan and His Reputation,” en *John Bunyan: Conventicle and Parnassus, Tercentenary Essays*, ed. N. H. Keeble (Oxford: Clarendon Press, 1988), 243.
- ⁶³ John Owen, *The Reason of Faith*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 4:92.
- ⁶⁴ John Owen, *The Causes, Ways, and Means of Understanding the Mind of God as Revealed in His Word, with Assurance Therein*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 4:139.
- ⁶⁵ Para un bosquejo biográfico de estas dos mujeres ver, “Fletcher, Elizabeth,” por R. L. Greaves, y “Leavens, Elizabeth,” por D. P. Ludlow, en *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*, ed. R. L. Greaves and Robert Zaller (Brighton, U.K.: Harvester Press, 1982), 1:292; 2:182. Para la siguiente explicación de su visita a

Oxford, ver William Sewel, *The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People Called Quakers* (New York: Baker & Crane, 1844), 1:120–121; y Peter Toon, *God's Statesman: The Life and Work of John Owen: Pastor, Educator, Theologian* (Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1971), 76. Para un resumen similar de la entrada del cuaquerismo en Cambridge University, ver John Twigg, *The University of Cambridge and the English Revolution 1625–1688* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 193–95.

⁶⁶ Kenneth L. Carroll, "Early Quakers and Going Naked as a Sign," *Quaker History* 67 (1978): 80.

⁶⁷ Para dos estudios excelentes sobre este fenómeno, ver Carroll, "Early Quakers and Going Naked as a Sign," 69–87; y Richard Bauman, *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 84–94. Ver también dos estudios similares realizados por Kenneth L. Carroll, "Sackcloth and Ashes and Other Signs and Wonders," *The Journal of the Friends' Historical Society* 53 (1972–1975): 314–325; y "Quaker Attitudes towards Signs and Wonders," *The Journal of the Friends' Historical Society* 54 (1976–1982): 70–84.

⁶⁸ Para una biografía de Fox, ver H. Larry Ingle, *First among Friends: George Fox and the Creation of Quakerism* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

⁶⁹ George Fox, *The Journal of George Fox*, ed. John L. Nickalls (Philadelphia: Religious Society of Friends, 1985), 274–275.

⁷⁰ J.F. McGregor, "Seekers and Ranters," en *Radical Religion in the English Revolution*, ed. J. F. McGregor and B. Reay (Oxford: Oxford University Press, 1984), 122–123.

⁷¹ Barry Reay, *The Quakers and the English Revolution* (New York: St. Martin's Press, 1985), 9.

⁷² Gordon Rupp, *Religion in England 1688–1791* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 139.

⁷³ Para este contacto con los bautistas, *First among Friends*, 35–38, 42.

⁷⁴ Fox, *Journal of George Fox*, 11.

⁷⁵ Fox, *Journal of George Fox*, 7.

⁷⁶ Fox, *Journal of George Fox*, 33.

- ⁷⁷ Michael R. Watts, *The Dissenters* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 1:203; T. L. Underwood, *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War: The Baptist-Quaker Conflict in Seventeenth-Century England* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 105–111.
- ⁷⁸ Fox, *Journal of George Fox*, 34–35. Ver los comentarios de Underwood sobre este pasaje en *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War*, 112.
- ⁷⁹ Citado en Reay, *Quakers and the English Revolution*, 33.
- ⁸⁰ Hugh Barbour, *The Quakers in Puritan England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964), 45; Arthur O. Roberts, "George Fox and the Quakers," en *Great Leaders of the Christian Church*, ed. John D. Woodbridge (Chicago: Moody Press, 1988), 273.
- ⁸¹ Francis Howgill, *The Inheritance of Jacob* (1656), en *Early Quaker Writings*, ed. Hugh Barbour and Arthur O. Roberts (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 173.
- ⁸² Reay, *Quakers and the English Revolution*, 27–29.
- ⁸³ Barbour, *Quakers in Puritan England*, 67–70.
- ⁸⁴ B. G. Reay, "Early Quaker Activity and Reactions to It, 1652–1664" (PhD diss., University of Oxford, 1979), 218–220; Reay, *Quakers and the English Revolution*, 26–27; Underwood, *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War*, 10.
- ⁸⁵ Underwood, *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War*, 105–107.
- ⁸⁶ Underwood, *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War*, 26–27, 32–33.
- ⁸⁷ Citado en Underwood, *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War*, 26.
- ⁸⁸ Bauman, *Let Your Words Be Few*, 24–25.
- ⁸⁹ J. W. Frost, "Penington, Isaac (the Younger)," en *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*, ed. R. L. Greaves and Robert Zaller (Brighton, U.K.: Harvester Press, 1982), 3:23.
- ⁹⁰ Isaac Penington, *Letters of Isaac Penington*, 2nd ed. (London: Holdsworth and Ball, 1829), 202–203. Estoy en deuda con to Heinz G. Dschankilic de Cambridge, Ontario por el acceso a este texto.
- ⁹¹ Ver también lo que dijo Richard Dale Land, "Doctrinal Controversies of English Particular Baptists (1644– 1691) as Illustrated by the Career and Writings of Thomas Collier" (PhD diss., Oxford University, 1979), 205–211.
- ⁹² Fox, *Journal of George Fox*, 39–40.

- ⁹³ Citado en Reay, *Quakers and the English Revolution*, 34.
- ⁹⁴ Para una perspectiva diferente sobre este tema, ver James L. Ash Jr., “‘Oh No, It is not the Scriptures!’ The Bible and the Spirit in George Fox,” *Quaker History* 63, no. 2 (Autumn 1974): 94–107.
- ⁹⁵ Watts, *Dissenters*, 1:20
- ⁹⁶ Citado en Richard G. Bailey, “The Making and Unmaking of a God: New Light on George Fox and Early Quakerism,” en *New Light on George Fox (1624 to 1691)*, ed. Michael Mullett (York: William Sessions Limited, The Ebor Press, 1991), 114.
- ⁹⁷ Para un resumen breve de este evento, ver Watts, *Dissenters*, 1:209–211. Ver también Charles L. Cherry, “Enthusiasm and Madness: Anti-Quakerism in the Seventeenth Century,” *Quaker History* 74, no. 2 (Fall 1984): 7–9.
- ⁹⁸ Geoffrey F. Nuttall, “The Quakers and the Puritans,” en *The Puritan Spirit: Essays and Addresses* (London: Epworth Press, 1967), 170, 174–175.
- ⁹⁹ Maurice A. Creasey, “Early Quaker Christology with Special Reference to the Teaching and Significance of Isaac Penington, 1616–1679” (PhD diss., University of Leeds, 1956), 158. La obra de Creasey ha sido extremadamente útil al hacer un seguimiento de la crítica de Owen contra los cuáqueros en general (ver esp. 154–158).
- ¹⁰⁰ Owen, *Work of the Holy Spirit in Prayer*, en *Works*, 4:331.
- ¹⁰¹ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:66.
- ¹⁰² Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:36–37. Ver también, *A Defense of Sacred Scripture against Modern Fanaticism* (trad. Stephen P. Westcott, in *Biblical Theology*, by John Owen [Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1994], 777), donde Owen sugiere que los cuáqueros, o como algunos los llamaban, los “temblorosos”, eran movidos “por el poder del espíritu maligno”.
- ¹⁰³ Owen, *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, en *Works*, 2:258.
- ¹⁰⁴ John Owen, *The Nature of Apostasy from the Profession of the Gospel, and the Punishment of Apostates Declared* en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 7:219–220.
- ¹⁰⁵ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:66.
- ¹⁰⁶ Owen, *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, en *Works*, 2:257–258. Sobre la importancia crucial de la Trinidad para la teología de Owen, ver Carl R.

Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1998).

¹⁰⁷ Esto está fácilmente al alcance como traducción en Inglés en *Biblical Theology*, by John Owen, 775–854. Para la fecha de este tratado, ver Donald K. McKim, “John Owen’s Doctrine of Scripture in Historical Perspective,” *The Evangelical Quarterly* 45 (Fall 1973): 198, nota 16. Para estudios generales de la doctrina de las Escrituras de Owen, ver Stanley N. Gundry, “John Owen on Authority and Scripture,” in *Inerrancy and the Church*, ed. John D. Hannah (Chicago: Moody Press, 1984), 189–221; Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 185–201; John Wesley Campbell, “John Owen’s Rule and Guide: A Study in the Relationship between the Word and the Spirit in the Thought of Dr John Owen” (MTh thesis, Regent College, Vancouver, 1991).

¹⁰⁸ Toon, *God’s Statesman*, 76, nota 4.

¹⁰⁹ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 805–816.

¹¹⁰ Para esta afirmación, ver Underwood, *Primitivism, Radicalism, and the Lamb’s War*, 28.

¹¹¹ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 781–782, 791.

¹¹² Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 790–791.

¹¹³ Owen, *Causes, Ways, and Means*, en *Works*, 4:121. Para una discusión más profunda de otros aspectos de este primer capítulo de *Defense of Sacred Scripture I* de Owen, ver Trueman, *Claims of Truth*, 67–71.

¹¹⁴ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 793–798.

¹¹⁵ Trueman, *Claims of Truth*, 65–66. Owen hace el mismo enlace en *Causes, Ways, and Means*, en *Works*, 4:121–160.

¹¹⁶ cf. Catecismo Mayor de Westminster, P. 156, 158.

¹¹⁷ Para el debate, ver especialmente Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, y Richard L. Greaves, “The Ordination Controversy and the Spirit of Reform in Puritan England,” *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970): 225–241.

¹¹⁸ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 802–803.

¹¹⁹ Greaves, “Ordination Controversy,” 227. Para una discusión más profunda del pensamiento de Owen sobre el asunto de la interpretación de las escrituras, ver Ferguson, *John Owen on the Christian life*, 196–99; J. I. Packer, “John Owen on

Communication from God,” en *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1990), 93–95; Campbell, “John Owen’s Rule and Guide,” 153–207; Trueman, *Claims of Truth*, 84–90.

¹²⁰ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 806–814.

¹²¹ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 814.

¹²² Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 822.

¹²³ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 823–824; ver también 833–835.

¹²⁴ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 824–825. En “John Owen on Authority and Scripture,” Gundry solo señala el propósito soteriológico de la Biblia (194).

¹²⁵ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 828–829. Para un resumen breve de la idea que Owen tenía de los propósitos de las Escrituras, ver Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 199–201.

¹²⁶ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 829–832.

¹²⁷ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 841–843.

¹²⁸ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 846–847.

¹²⁹ Para la idea de los cuáqueros del Espíritu en cada hombre, ver Nuttall, *Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 159–162.

¹³⁰ See Creasey, “Early Quaker Christology,” 164–165 y los textos allí citados. cf. La declaración de Owen en *Defense of Sacred Scripture*, 853: “Existen remanentes, aunque débiles, de la luz de la creación que sobreviven en todos los hombres, pero refuto fuertemente la sugerencia de que tales remanentes puedan salvar en algún grado”.

¹³¹ John Owen, *Christologia: or, A Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ—God and Man*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:172–173.

¹³² Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 848, 849.

¹³³ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 850–854.

¹³⁴ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 852.

¹³⁵ Owen, *Defense of Sacred Scripture*, 852.

¹³⁶ Owen, *Christologia*, en *Works*, 1:74–75.

¹³⁷ Owen, *Causes, Ways, and Means*, en *Works*, 4:159–160.

Capítulo 28

La gracia preparatoria puritana

Primero, la ley nos prepara humillándonos; luego viene el evangelio y suscita fe

— WILLIAM PERKINS¹

Pocas enseñanzas de los puritanos han provocado reacciones tan fuertes e interpretaciones tan conflictivas como sus puntos de vista sobre la preparación para la fe salvífica. La mayoría de los académicos del siglo veinte desestimaron la preparación como un excelente ejemplo de cómo los puritanos cambiaron la doctrina reformada de la gracia por un legalismo centrado en el hombre.

Académicos más recientes han ofrecido una evaluación más positiva.

“Preparación” se refiere al uso que Dios hace de Su ley para convencer a los pecadores de su culpa, peligro e incapacidad, a fin de que por Su gracia puedan venir a Cristo. El puritanismo desarrolló un discurso vasto explicando tanto las obras de Dios para la convicción como la exhortación a los pecadores a que respondan examinándose a sí mismos, lamentándose por sus pecados y haciendo un uso diligente de los medios de gracia (lectura, escucha, sermones, meditación, oración, comunión espiritual, etc.); los cuales son medios para venir a Cristo por la fe. Los predicadores puritanos eran evangelistas reformados ardientes.

El concepto de la preparación para la fe salvífica hace surgir un número de preguntas.² Y no menos importante es la pregunta de cómo un pecador puede estar preparado para la conversión si está muerto en sus pecados y por consiguiente incapacitado para hacer algo agradable a Dios (Ef. 2:1; Ro. 8:7–8). En la historia de la iglesia, algunos teólogos medievales, influenciados por la enseñanza de Guillermo de Ockham (c. 1288–c. 1348), propusieron que si los hombres hicieran lo que pudieran por su propia voluntad, entonces Dios les daría gracia regeneradora como su recompensa

apropiada.³ Sus esfuerzos les ganarían “mérito congruente” con el Salvador.

Como veremos en este capítulo, este concepto de la preparación por la libre voluntad hasta el mérito congruente —cuyas semillas pueden ser encontradas en la teología de Pelagio— fue rechazado por Juan Calvino y todos los reformadores del siglo dieciséis como contrario a las enseñanzas bíblicas de la incapacidad espiritual del hombre y de la salvación solo por gracia. También fue rechazado por la corriente principal del puritanismo, como es claro en la Confesión de Fe de Westminster (CFW, 9.33). A la vez, los estándares de Westminster hablaron de una obra común del Espíritu por la que convence a los hombres de pecado a través de la ley como una precursora importante de la fe salvífica y del arrepentimiento para la vida.⁴ Los divinos de Westminster también advirtieron a los pecadores no regenerados que aunque sin fe no pueden usar los medios de gracia correctamente, “su descuido es más pecaminoso y desagradable a Dios” (CFW, 16. 7).

Pero debido a que muchos puritanos usaron el lenguaje de la preparación para la conversión, y exhortaron a los pecadores perdidos a usar los medios de gracia con la esperanza de ser convertidos, han sido catalogados y designados con la etiqueta de

“preparacionismo”. Algunos puritanos de Nueva Inglaterra han sido señalados particularmente como “preparacionistas” debido a su desarrollo extenso sobre este tema. En ocasiones estos llamados preparacionistas han sido puestos en enfrentamiento con Calvino y con aquellos que fueron fieles a su visión de la soberanía de Dios. Por lo que se dice que en el movimiento puritano hubo una degeneración de la teología reformada pura; una degeneración llevada a cabo por el preparacionismo.

No creemos que esta dicotomía sea útil o fiel a los hechos. Nuestra opinión es que había una unidad fundamental entre Calvino y los puritanos con respecto a la preparación para la fe. Calvino creía en la preparación. La mayoría de los puritanos también, aunque debatieron entre ellos los puntos específicos de la doctrina. Las etiquetas “preparacionismo” y “preparacionista” oscurecen la complejidad de esas discusiones y la concordia de los teólogos reformados con respecto al uso apropiado de la ley y de la exhortación a los perdidos para que se ocupen de los medios de gracia. Calvino y los puritanos enseñaron que el hombre está muerto en pecado; que Dios regenera solo por gracia; y que la conversión supone ordinariamente un proceso de convicción de pecado y una escucha atenta de la predicación de la Palabra. Los

verdaderos preparacionistas no fueron los puritanos, sino los católicos romanos y los arminianos.

En este capítulo haremos tres cosas. En primer lugar, presentaremos una exposición del punto de vista de un puritano sobre la preparación para la fe salvífica. En segundo lugar, examinaremos la tesis de “Calvino frente a los preparacionistas”. Y en tercer lugar, ofreceremos una evaluación de la preparación puritana.

Una exposición de la doctrina de la preparación de John Flavel

John Flavel (1628–1691) sirvió como el pastor de una iglesia en el puerto inglés de Dartmouth, donde continuó ministrando clandestinamente incluso después de ser expulsado en 1662 por inconformista. Su compromiso por predicar a Cristo lo llevó a predicar por la noche en el bosque y a viajar encubierto. Escribió libros sobre verdades espirituales que llegaron especialmente a las manos de marineros y agricultores. Uno de sus feligreses dijo que un hombre debe tener una cabeza muy hueca o un corazón muy duro para no ser afectado por la predicación de Flavel. Una persona fue convertida al recordar un sermón que escuchó predicar a Flavel ochenta y cinco años atrás. Flavel ejerció un ministerio evangelizador poderoso. ¿Cuáles eran sus puntos de vista sobre la preparación de los pecadores para la fe?

La necesidad de una convicción preparatoria

Flavel, en su *Method of Grace* (Método de la gracia) (1681), escribió que Pablo, en su epístola a los romanos, enseñó dos verdades claves sobre la ley de Dios: estaba “negando a esta un

poder para justificarnos”, pero también estaba “atribuyéndole un poder para convencernos, y para prepararnos para Cristo”.⁵ Flavel creía que esa preparación legal era necesaria porque “las personas no regeneradas están generalmente llenas de confianza y alegría falsa, aunque su condición sea triste y miserable”.⁶

Aunque los pecadores están bajo el poder de satanás, Flavel dijo que están en paz en “seguridad carnal” (Lc. 11:21); tienen una “esperanza presuntuosa” (Jn. 8:54–55); y escuchan la palabra con “gozo falso” (Mt. 13:20). Apoyan esta confianza ilusoria con privilegios eclesiásticos, ignorancia, y autoengaño; afirmando tener señales de gracia en misericordias externas; respondiendo superficialmente al evangelio; autoevaluándose sesgadamente por el amor propio; y comparándose con los peores pecadores; todo lo cual satanás usa para cegarlos y arruinarlos.⁷ Flavel llegó a esta conclusión sombría: “De lo que sigue que la generalidad del mundo está en el sendero directo a la ruina eterna”.⁸

Flavel dijo que es imposible para los hombres caídos venir a Cristo sin una obra supernatural de Dios. La doctrina puritana de la conversión es incomprensible sin la doctrina reformada de la depravación humana. Las mentes de los hombres están llenas de “errores por los que son prejuiciosos contra Cristo”. Flavel escribió:

“La mente natural del hombre desprecia las verdades de Dios, hasta que Dios las enseña; y entonces tiemblan con reverencia temible ante ellas”.⁹ El pecado tiene un control tan firme en los corazones de los hombres que “ningún argumento o persuasión humana puede divorciarlos o separarlos de este”.¹⁰

Las Escrituras no pueden penetrar el alma humana caída sin la asistencia divina. Flavel escribió en *England's Duty* (El deber de Inglaterra) (1689) que la ley de Dios no hace más impresión en los corazones de los hombres caídos que una pelota de tenis lanzada contra un muro de piedra.¹¹ Para los hombres cuyos corazones están muertos en incredulidad, el evangelio de la gracia libre en sí no es más que una canción dulce para acallarlos hasta dormir quietamente en sus pecados.¹²

Por lo tanto, las personas necesitan escuchar la predicación de la Palabra en el poder del Espíritu. Flavel dijo: “Hay una eficacia poderosa en la palabra o ley de Dios, para mortificar la confianza vana, y para aplacar el deseo carnal en los corazones de los hombres, cuando Dios la establece en sus conciencias”.¹³ Flavel, por la “palabra” quería decir no solo la ley sino también el ministerio en conjunto de la ley y el evangelio: “La ley hiere; el evangelio

sana”.¹⁴ Atribuyó el poder de la conversión no solo a la ley, sino también a la ley y el evangelio juntos.

Flavel dijo en *England's Duty* (El deber de Inglaterra) que Cristo está tocando a la puerta del corazón del pecador tanto con las convicciones de la ley como con el atractivo dulce del evangelio. La ley es significativa, pero sin el evangelio, “ningún corazón se abriría jamás a Cristo”. Para ilustrarlo dijo: “No son las heladas y la nieve, ni las tormentas y los truenos, que hacen a las flores abrirse en primavera, sino los suaves rocíos que destilan y los rayos calurosos de sol. Los terrores de la ley pueden ser preparativos, pero la gracia del evangelio es la que abre eficazmente el corazón del pecador”.¹⁵

Sin embargo, la ley tiene su propio poder y función en las manos del Espíritu: tiene “un despertamiento eficaz” en los pecadores dormidos y “una iluminación eficaz” en los pecadores ciegos.¹⁶ La ley tiene “un convencimiento eficaz” que alza los pecados como un ejército vasto y aterrador que asedia el alma “para que permanezca muda y auto-condenada en la prisión de la conciencia”.¹⁷ La ley también tiene “una eficacia para herir el alma y cortar el corazón; penetra el alma y el espíritu mismo del hombre”.¹⁸

Debido al poder y la presencia de Cristo en los medios de gracia, Flavel exhortaba a los hombres a “atender y esperar

diligentemente en el ministerio de la palabra, y a traer todos los tuyos que son capaces de esperar en Cristo contigo”.¹⁹ Dios es libre de actuar como le plazca por la Palabra (Jn. 3:8), pero el ministerio de la Palabra es “el camino del Espíritu” en el que esperamos conocerlo.²⁰ Aunque los pecadores no pueden convertirse a sí mismos, Flavel los exhortó a “esforzarse” hasta el “extremo” después de la salvación, porque tienen poder para evitar actos externos de pecado; para atender la adoración externa (“¿Por qué no pueden esos pies llevarte a la asamblea de los santos así como te llevan a la cervecería?”); para aplicar sus mentes con más atención a la Palabra; para examinarse a sí mismos; y para clamar a Dios por misericordia. El reino debe ser arrebatado por la fuerza (Mt. 11:12).²¹

Pero los pecadores no deben entender los medios de gracia como si la conversión pudiera ser producida mecánicamente por el poder humano. Tampoco debe el predicador pensar que puede inducir la conversión. Flavel dijo que la palabra de la ley y el evangelio no tiene este poder en sí misma, ni del predicador, sino solo de la “soberanía gloriosa” del Espíritu Santo. El Espíritu de Dios es soberano sobre la palabra, el alma, y los tiempos de la convicción y conversión (Is. 55:10–11; Ez. 36:26; Jn. 16:8–9).²² Los pecadores

deben ser enseñados por el Padre a través del Espíritu Santo (Jn. 6:45) a fin de ser convertidos; no por medio de una visión o una revelación inmediata, sino por medio de la Palabra.²³

El Espíritu Santo usa la ley como parte de Su manera ordinaria de atraer los pecadores a Cristo “en el método y orden debido del evangelio”. Flavel escribió: “Por lo tanto, en este orden, el Espíritu (ordinariamente) atrae las almas a Cristo; brilla en sus mentes por la iluminación; aplica esa luz a sus conciencias por la convicción eficaz; rompe y hiere sus corazones por el pecado en compunción [punción o dolor]; y finalmente mueve la voluntad a abrazar y unirse a Cristo en el camino de la fe para la vida y la salvación”.²⁴

Clifford Boone señala que Flavel puede variar algo al describir este proceso en otros escritos, pero sigue el mismo patrón general de la iluminación de la mente, la convicción de la conciencia y compunción de los afectos a través de la mente, y la renovación de la voluntad, con una iluminación más profunda de la mente en el conocimiento de Cristo.²⁵ El entendimiento de Flavel de la conversión fue formado por su división del alma en las facultades de mente, afectos y voluntad. Boone escribe: “La psicología de la facultad de Flavel estaba ligada de manera indivisible con su punto de vista del llamado eficaz. Cada paso estaba relacionado con

ciertas facultades. La gracia eficaz superó el efecto del pecado en las facultades”.²⁶ En las etapas preparativas del llamado, el Señor hiere el alma para abrir paso a la sanidad en Cristo. Dios ara el suelo para abrir paso a la plantación de la semilla que por sí sola puede producir una cosecha.²⁷

La intención de Flavel no era prescribir un patrón establecido de la conversión al que todos debieran conformarse, sino describir las etapas o pasos de los tratos de Dios en general:

Estos pasos diversos son vistos con más claridad en algunos cristianos que en otros; son vistos con más claridad en el adulto convertido que en aquellos que fueron atraídos a Cristo en su juventud; en los que fueron atraídos a Él desde un estado de profanidad que en aquellos que tuvieron la ventaja de una educación piadosa; pero en este orden la obra es llevada ordinariamente en todos, a pesar de que difiera en el punto de claridad en uno más que en otro.²⁸

O, para usar el lenguaje de *England's Duty*, en Hechos 16 Cristo golpeó con fuerza en el corazón del carcelero de Filipos pero

tocó delicadamente a la puerta del corazón de Lidia: “El Espíritu de Dios varía Su método según el temperamento del alma en la que trabaje”.²⁹

En ningún caso se debe confiar en tales pasos; más bien, son pasos hacia la confianza en Cristo como el único salvador. Flavel advirtió contra “una forma más refinada de justicia propia” que toma una apariencia de humildad de tal manera que se hace casi invencible:

Me compadezco de muchas pobres almas que por esta razón, estando fuera de Cristo, no se atreven a creer porque carecen de las cualificaciones para ser aprobados por Cristo. Algunos dicen: si tuviese un corazón quebrantado por el pecado, una reforma personal y un poder sobre la corrupción, podría venir a Cristo; pero lo que quieren decir es esto: si pudiera traer un precio en mi mano para comprarlo, estaría animado a ir hacia Él. En esto subyace un terrible orgullo disfrazado con un velo de gran humildad. Pobre pecador, ven desnudo y con las manos vacías (Is. 55:1; Ro. 4:5), o espera el repudio.³⁰

Por consiguiente, Flavel enseñó que la preparación requería humillación y advirtió contra la preparación como un pretexto para el orgullo. Los puritanos se mantuvieron vigilantes contra una justicia basada en las obras que negaría el principio del evangelio de la justificación solo por la fe.

La iluminación convincente frente a la iluminación salvífica

Esto es crucial para entender la diferencia entre la preparación y la regeneración, como también entre la convicción y la conversión. Flavel explicó esto en su sermón sobre el texto “la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz” (Jn. 3:19). Flavel dijo que la luz de Cristo puede venir a los pecadores de diferentes maneras. En primer lugar, hay una luz que brilla en los medios, es decir, el conocimiento dado a través de la predicación. En segundo lugar, hay una luz que brilla en el alma; sin embargo, es “solo común e intelectual, para la *convicción*”. Y en tercer lugar, hay una “luz especial y eficaz” que brilla en el alma, “trayendo el alma a Cristo por medio de la *conversión* real”.³¹ Toda luz revela a Dios. La diferencia entre la convicción preparatoria y la iluminación salvífica es el contraste entre el conocimiento de la conciencia natural de la majestad temible de Dios y la nueva visión espiritual de la belleza de

Cristo, que anticipa el “nuevo sentido espiritual” enseñado por Jonathan Edwards (1703–1758).³²

La mera convicción o “convicción parcial” actúa en el “entendimiento” natural del hombre para producir “conocimiento” y “ortodoxia de juicio” y algunos “movimientos transitorios en los afectos”.³³ Esta “puede en verdad brillar en las conciencias de los hombres por esos medios, y convencerlos de sus pecados; y, sin embargo, los hombres pudieran odiarla, y escoger la oscuridad antes que la luz”.³⁴ Una mera convicción “informará” y “rectificará” el intelecto y la conciencia, y puede incluso “verificar los afectos en la búsqueda de planes y cursos pecaminosos”, llevando así a una reforma moral.³⁵ Es más que el conocimiento “tradicional” del pecado que poseen los hombres sin educación, y más que el conocimiento “discursivo” del pecado sostenido por los hombres ilustrados; es una “visión intuitiva del pecado” que es tan diferente de los dos tipos de conocimiento previos como un león vivo y rugiente lo es de una pintura en una pared.³⁶

En la convicción, la grandeza y la santidad de Dios se hacen vivas y reales para el pecador, y el Día del Juicio se hace cercano en la conciencia. Por lo que Flavel escribió: “Pero cuando una luz de Dios entra en el alma, para descubrir la naturaleza de Dios y del

pecado, entonces se ve que cualquier ira que es atesorada para los pecadores en la amenaza temible de la ley es el justo demérito del pecado”.³⁷ Pero esto no introduce en el alma un nuevo sentido espiritual o un nuevo tipo de afecto hacia Dios. Más bien solo estimula la conciencia natural de los hombres caídos. De hecho, tal convicción de pecado expulsa a satanás de la facultad del entendimiento, pero “el alma es ganada a medias para Cristo” porque “Satanás mantiene el fuerte real; el corazón y la voluntad están en su posesión”.³⁸ Como resultado, los pecadores bajo tal convicción temen el infierno pero aún odian la luz.

De manera similar, William Perkins (1558–1602) distinguió entre la obra del Espíritu Santo en la mente y Su obra en la voluntad.³⁹ John Owen (1616–1683) también escribió sobre la convicción preparatoria: “Puede observarse que hemos puesto todos los efectos de esta obra en la mente, la conciencia, los afectos, y la conversación. De lo que sigue que, sin importar todo lo que es y pueda ser dicho de ella, la voluntad no es cambiada realmente ni renovada internamente por ella”.⁴⁰

Flavel escribió que la iluminación salvífica, en contraste con la convicción preparatoria e iluminadora, es llevada a cabo por “aquella luz celestial y espiritual, por la que el Espíritu de Dios brilla en los

corazones de los hombres, para darles la ‘iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo’” (2 Co. 4:6).⁴¹ Citó a Edward Reynolds (1559–1676) diciendo que la iluminación salvífica da al corazón “una degustación adecuada de la dulzura de la verdad espiritual”.⁴² El gusto nuevo del corazón por la dulzura de Dios es central para la concepción de Flavel de la iluminación salvífica. Flavel escribió: “Ningún conocimiento es tan distinto, tan claro, y tan dulce, como aquel que el corazón comunica a la mente”; es un nuevo “sentido y experiencia espiritual” que pone la Escritura en una luz completamente nueva; de hecho, escribe “la palabra de Dios en el corazón del hombre” (cf. Jer. 31:33). Ver a Cristo por la fe es ver Su belleza inigualable con afecto ardiente.⁴³ Cristo no solo “irrumpe en el entendimiento y la conciencia por medio de convicciones y compunciones poderosas”, sino que también abre “la puerta del corazón”, es decir, “la voluntad”, conquistándola y haciéndola dispuesta “por una eficacia secreta y dulce”. “Cuando esto es hecho”, dijo Flavel, “el corazón es abierto; ahora la luz salvífica brilla en este”.⁴⁴

De una manera parecida, Thomas Goodwin (1600–1680) dijo que la fe es “una mirada espiritual” de Cristo, la creación supranatural de un nuevo “sentido” que es tan diferente a la razón

humana caída como escuchar música con el oído es diferente a leer música impresa en un libro.⁴⁵ Owen escribió:

Los efectos de esta obra [preparatoria] en la mente, que es el primer sujeto influenciado por ella, no llegan tan lejos como para otorgarle deleite, complacencia, y satisfacción en la naturaleza viva y espiritual y en las excelencias de las cosas reveladas a ella. La verdadera naturaleza de la iluminación salvífica consiste en lo siguiente: en que proporciona a la mente una perspectiva y comprensión intuitiva directa en las cosas espirituales que, en su propia naturaleza espiritual, la adaptan, agradan, y satisfacen, de modo que es transformada en ellas, fundida en el molde de ellas, y descansa en ellas.⁴⁶

Flavel distinguió la iluminación convincente de la iluminación salvífica de dos maneras. En primer lugar, dijo que la convicción toca el intelecto y la conciencia, pero que solo la salvación cambia la voluntad. En segundo lugar, enseñó un nuevo sentido del corazón por el que un hombre ve la belleza de Dios y degusta Su dulzura en Jesucristo. Mientras que la convicción trae a un pecador una mayor

conciencia de la justicia temible y el poder de Dios, solo la iluminación salvífica le concede el sentido espiritual de la hermosura cautivante de Dios. Este entendimiento de la regeneración como la concesión de un nuevo sentido espiritual fue compartido por otros puritanos y perpetuado particularmente por Edwards.

Convicción, conversión, esperanza, y certeza

La obra de la conversión es como la concepción y el nacimiento. Algunas almas son estériles, nunca sintiendo el poder de la Palabra. Otros sienten “algunas operaciones leves, transitorias e ineficaces del evangelio en sus almas”. Estos son “abortos y errores” espirituales que nunca vienen a un nacimiento vivo.⁴⁷ Sin embargo, en otros “la palabra obra eficaz y poderosamente...para matar sus esperanzas vanas”. Flavel clasificó estas obras poderosas como “embriones” bajo la obra inicial del Espíritu, o “nacimientos completos” regenerados por el Espíritu.⁴⁸ El lenguaje sugiere que Flavel entendía el nuevo nacimiento como un proceso que no estaba completo hasta que las personas tuviesen una esperanza viva en Cristo.

Pero Flavel dijo que incluso los “embriones” espirituales pueden encontrar señales esperanzadoras y alentadoras en sí

mismos. ¿Observan operaciones “más profundas y poderosas” de la Palabra en sus corazones que aquellos que abortan?⁴⁹ Flavel ofreció tres preguntas que pueden ayudar a definir las señales esperanzadoras de la miseria de la convicción que el Espíritu usa para conducir a la salvación:

- ¿Te muestra la Palabra no solo la maldad de este o aquel pecado sino también la corrupción y la maldad de todo tu corazón, vida y naturaleza?
- ¿Te aterra meramente la Palabra con el infierno o te aflige haber pecado contra un Dios bueno y santo?
- ¿La Palabra solo sacude tus esperanzas o te conduce solo a Cristo como tu única entrada a la salvación?⁵⁰

Al hacer estas preguntas, Flavel estaba explorando las maneras en que la gracia salvífica puede estar trabajando antes de una confianza consciente en Cristo. El pecador convicto que anhela a Cristo puede que aún no tenga razones para considerarse salvo, pero está viajando por “el camino del creer”. Puede que con el tiempo observe sus “cambios sensibles” y diga:

Hubo un tiempo en el que no tuve sentido del pecado ni dolor por el pecado; ningún deseo por Cristo; ningún amor por los deberes. Pero ya no es así. Ahora veo la maldad del pecado como nunca antes la vi; ahora mi corazón está quebrantado al sentir esa maldad; y mis deseos comienzan a encenderse por Jesucristo. No tengo descanso ni lo tendría donde estuviese hasta que esté en lo secreto clamando al Señor Jesús. Ciertamente este es el amanecer del día de misericordia; déjenme seguir por este camino.⁵¹

Flavel consideraba que el conocimiento experiencial del pecado propio y de la ira de Dios es esencial en la verdadera conversión y lo vio como que a menudo está presente aun en personas que solo evidencian una esperanza tenue de salvación. Entendía esos terrores como parte de la enseñanza interna de Dios de la que Jesucristo dijo: “todo aquel que oyó al Padre, y aprendió de Él, viene a Mí” (Jn. 6:45). Sobre esta enseñanza divina, Flavel escribió: “Ningún hombre que está bajo la instrucción y enseñanza del Padre puede apartarse de Cristo o alejarse del camino de la fe”.⁵²

Por consiguiente, un creyente seguro en Cristo puede mirar atrás a los días de convicciones y clamores desgarradores al salvador y decir: “Aunque no tenía la certeza en el momento, ya el llamado salvador del Padre estaba en mi vida”. Debemos entender las preguntas sobre la preparación a la luz de la creencia puritana de que la conversión es un proceso. Un pecador no está siempre consciente del momento en el que pasó de muerte a vida. Lo que inicialmente parece ser preparación puede después probar haber sido salvación. La obra regeneradora del Espíritu es un misterio; debemos reconocer que el viento sopla de donde quiere y no lo vemos (Jn. 3:8).

Habiendo introducido la preparación puritana a través de *Method* de Flavel, ahora consideraremos una corriente académica que critica fuertemente la preparación puritana. Nos enfocaremos en el tratamiento académico de la preparación de tres eruditos prominentes del siglo veinte que dijeron que los puritanos se desviaron significativamente de las doctrinas reformadas de la soberanía absoluta de Dios en la salvación y la incapacidad total del hombre.

Un resumen de la tesis “Calvino frente a los puritanos preparacionistas”

Perry Miller interpretó la doctrina de Calvino sobre la conversión como “una imposición forzosa, una violación a sorpresa de la voluntad”.⁵³ Miller pensó que esto se desprendía lógicamente de la idea de que Dios predestinó a los hombres para la salvación. Había poco proceso de la actividad humana en la conversión porque todo tenía que ser de Dios. Sin embargo, se nos dice que los puritanos, alejándose de esa soberanía absoluta, la suavizaron a través de la teología del pacto. Una manera en la que hicieron esto fue a través de la preparación, la idea de que los pecadores podrían ir hacia Dios por su propio poder.

Miller escribió contra esa idea, diciendo: “En muchos pasajes que describen la extensión a la que un no regenerado puede ir en la obra de la preparación, algunos de estos escritores pasaron los límites que pudiesen reconciliarse con el Calvinismo. En Nueva Inglaterra, claramente el más extremo fue Thomas Hooker, que con gran elocuencia magnificó las posibilidades de que un hombre produjera en sí mismo un estado de ánimo receptivo”.⁵⁴ Miller

concluyó: “Incluso profesando la lealtad más abyecta al Jehová Puritano, los divinos Puritanos en efecto lo destronaron”.⁵⁵

No todos los puritanos estuvieron de acuerdo con Thomas Hooker (1586–1647). Miller dijo que William Pemble (c. 1591–1623) atacó la teología de Hooker como “una forma sofisticada de Arminianismo”.⁵⁶ Giles Firmin (c. 1591–1623) atacó a Hooker y a su colega, Thomas Shepard (1605–1649), por desalentar a quienes buscaban a Dios.⁵⁷ Según Miller, la mayoría de los puritanos de Nueva Inglaterra acordaban con Hooker, con la “excepción ominosa” de John Cotton (1585–1652), cuyo amor por la teología de Calvino lo llevó a negar la preparación. Por lo que concluyó que “Cotton fue un mejor Calvinista”.⁵⁸ Miller también vio a Jonathan Edwards como un campeón calvinista librando una guerra contra la cosecha del arminianismo plantado por sus antepasados de Nueva Inglaterra.⁵⁹ Aunque la tesis de Miller no fue seguida en todas sus particulares, fue muy influyente entre los eruditos que vinieron después de él.

Norman Pettit, mientras que ofrece un análisis mucho más exhaustivo de las fuentes primarias que Miller, propaga la tesis “Calvino frente a los preparacionistas”. Escribe asombrosamente: “En la teología Reformada ortodoxa del siglo dieciséis ninguna admisión se había hecho de un mandato bíblico para preparar el

corazón para la justicia. En el dogma estricto predestinario el pecador era llevado por la fuerza—su corazón es llevado de la depravación a la gracia”.⁶⁰ Dice que la preparación puritana era un esfuerzo por hallar libertad de “la sombra y la tiranía de la doctrina de la coerción divina”.⁶¹ Su premisa subyacente es que “cualquier cosa hecha por parte del hombre disminuye la soberanía de Dios”.⁶²

En su interpretación de varios escritores reformados, Pettit opera constantemente bajo la dicotomía falsa de tratar de determinar de qué lado del abismo están con respecto a la conversión: la intervención repentina de la soberanía absoluta o el proceso gradual de la actividad humana, como si estas fuesen las únicas alternativas. Por ejemplo, escribe: “De todos los preparacionistas, [Richard] Sibbes fue por mucho el más extremo en términos de las habilidades que asignó al hombre natural”.⁶³ De William Ames (1576–1633) escribe con respecto al hombre natural: “Se ase de la Ley; la Ley no se ase de él”.⁶⁴ Dice que del otro lado está Cotton, que “llevó su doctrina a tal extremo que fue incapaz incluso de aceptar como ‘útiles’ las exhortaciones divinas para la preparación”.⁶⁵ Agrega esto sobre Cotton: “El hombre no puede volverse a Dios, como hizo Abraham, sino que debe ser conquistado. El hombre no puede reconocer voluntariamente a Dios

hasta que es convertido, vuelto y forzado a creer en una relación nueva que hasta ese momento no ha jugado ningún papel en esta vida”.⁶⁶ En contraste, Hooker estuvo “predicando una doctrina totalmente diferente de la conversión” que Cotton.⁶⁷ Por consiguiente, Pettit concluye que la controversia antinomiana en Nueva Inglaterra (1636–1638) giró en torno a la validez de la preparación.⁶⁸ Pettit también representa una división dentro de los pensadores reformados ingleses entre los preparacionistas y aquellos leales a la visión de Calvino de Dios como un soberano absoluto.

Robert T. Kendall, siguiendo los pasos de Perry Miller, popularizó ampliamente la tesis “Calvino frente a los preparacionistas”, mientras que hace sus propios puntos únicos. Dijo que la deserción puritana de Calvino se debía a Theodore Beza (1519–1605), el sucesor de Calvino en Ginebra. Kendall dice que fue “el arquitecto de un sistema fundamentalmente diferente al de Calvino”.⁶⁹ El predestinarianismo de Beza se extendió a Inglaterra a través de las obras de hombres como Perkins, reemplazando un sistema de gracia con un sistema más legalista que incluía la preparación. Kendall dice que la perspectiva de Calvino “descarta cualquier preparación para la fe por parte del hombre...No hay nada

en la doctrina de Calvino que sugiera, incluso en el proceso de la regeneración, que el hombre deba prepararse del todo; incluyendo la obra de la Ley que es anterior a la fe”. Mientras que la ley podría inducir a los hombres a buscar la salvación, para Calvino esto “es un efecto accidental”.⁷⁰

En contraste directo con Calvino, la predicación de Hooker de la salvación puede ser resumida, según Kendall, en “preparacionismo”.⁷¹ El hombre “inicia el proceso de preparación”, así que todas las “afirmaciones [de Hooker] sobre un llamado ‘eficaz’ de Dios quedan sin sentido por su apelación —de hecho, su consejo apremiante y apasionado— directamente a la voluntad del hombre”.⁷² Por lo tanto, Kendall sentencia a Hooker como un ejemplo principal de un puritano que desertó de la doctrina de Calvino de la salvación solo por gracia.

La tesis “Calvino frente a los preparacionistas” falla porque busca imponer en las fuentes históricas una presunción sobre la soberanía divina que es ajena a las fuentes mismas. Asume que la soberanía de Dios es incompatible con la responsabilidad y la actividad humana. William Stoeber refuta esto, diciendo que “La doctrina Reformada de la soberanía divina no fue considerada en el periodo ortodoxo como una exclusión de la actividad humana en la

regeneración...La actividad humana, en el contexto de los medios ordenados para dispensar la gracia, es instrumental en la aplicación de la redención”.⁷³ Dios obra a través de medios humanos, así que la afirmación de un escritor de la actividad humana no implica una negación de la soberanía divina. La falsa presunción de que estas son incompatibles ha llevado a los eruditos a malinterpretar y distorsionar los escritos de los puritanos. Por ejemplo, Stoevers ha mostrado que los documentos de la controversia antinomiana no giraron alrededor de la legitimidad de la preparación; la preparación es “relativamente imperceptible” en el debate.⁷⁴ Hooker y otros divinos de Nueva Inglaterra no eran arminianos ocultos. Stoevers dice: “La idea de que los ancianos se estaban apartando de la doctrina normativa Reformada, juzgada por la divinidad formal de la época, es simplemente incorrecta”.⁷⁵ Michael Winship escribe: “Los historiadores aceptaron el argumento de Miller hasta que William K. B. Stoevers demostró, con bastante facilidad, que Cotton era un preparacionista como los otros ministros, y que sus debates giraron en torno a otros tópicos”.⁷⁶

Una exploración de las fuentes primarias confirma esta conclusión.⁷⁷ Más que una división aguda entre calvinistas reales y calvinistas nominales preparacionistas, hay una unidad fundamental

entre los escritores reformados del siglo dieciséis y del siglo diecisiete respecto tanto a la gracia soberana como a la preparación para la fe por el ministerio de convicción de la ley. Por consiguiente, esta corriente de eruditos malentendió tanto a Calvino como a los puritanos, caricaturizando al reformador como opuesto totalmente a todas las formas de preparación y a los puritanos como semi-arminianos “preparacionistas”.

Juan Calvino negó que el hombre caído pueda hacer incluso movimientos débiles hacia Dios, y por lo tanto rechazó la idea medieval nominalista de que el hombre puede prepararse a sí mismo para la salvación por su voluntad libre.⁷⁸ El hombre no tiene mérito o habilidad para salvarse a sí mismo; la salvación debe ser enteramente de la gracia de Dios. Pero también hay una preparación de gracia para ello. Calvino creía que como una preparación para la fe en Sus elegidos, “el Señor les comunica frecuentemente un deseo secreto, por el que son guiados a Él”.⁷⁹ Dios usa especialmente Su ley, que sirve no solo para dirigir a los creyentes en su conducta, sino también para despertar la conciencia de los incrédulos a su culpa y necesidad de un salvador.⁸⁰ Dios toma pecadores duros y “prepara nuestros corazones para venir hacia Él a recibir Su doctrina”.⁸¹ Por consiguiente, Calvino rechazó el

preparacionismo católico romano pero enseñó el punto de vista reformado de cómo Dios prepara los pecadores para la fe.

Los puritanos isabelinos, como Perkins, sostuvieron la misma línea de pensamiento; enseñando la elección incondicional, la incapacidad humana, la salvación fuera de todo mérito humano, y la preparación divina de los pecadores por la ley antes de la fe. Por ejemplo, contrario a la declaración de Pettit, Richard Sibbes (1577–1635) no asignó un grado extremo de habilidad a los hombres naturales en la preparación sino que dijo que la humillación es nuestro deber aunque es imposible aparte de la convicción del Espíritu Santo.⁸² Sibbes dijo: “Este moretón es necesario antes de la conversión, para que el Espíritu pueda abrirse camino en el corazón, abatiendo todos los pensamientos soberbios”.⁸³

En 1633, Ames presentó una disputa escolástica argumentando los puntos finos de la preparación y su distinción de las enseñanzas de los católicos romanos y los arminianos. Comparó la preparación a secar madera antes de echarla en el fuego; a la formación por Dios del cuerpo de Adán antes de exhalar vida en él; y a la asamblea de huesos y carnes en el valle de la visión de Ezequiel antes de que el Espíritu de vida los despertase.⁸⁴ Las distinciones cuidadosas y las ilustraciones apasionantes de Ames se

convirtieron en la tarifa estándar de los tratamientos posteriores de la preparación por puritanos como John Norton (1606–1663) y John Owen.

Hooker, a menudo visto como el preparacionista principal, ciertamente predicó muchas veces sobre la preparación de los pecadores por la contrición y la humillación. Pero en oposición a Kendall, su doctrina de la preparación fue presentada en el contexto de la soberanía de Dios y de la gracia particular en Cristo y del gozo y del amor que los hombres poseen en la conversión.⁸⁵ Hooker insistió en que la verdadera preparación era la obra del Espíritu Santo en los hombres no salvos. Escribió: “El Señor por Su Espíritu prepara el alma”.⁸⁶ También predicó la oferta libre del evangelio e instó a todos los hombres venir a Cristo.⁸⁷

Miller dijo que Pemble era un oponente de la preparación, pero su libro sobre la salvación solo por gracia prueba lo contrario. Ciertamente Pemble atacó los puntos de vista católicos romanos y arminianos de la automejora o de la preparación meritoria por la voluntad libre.⁸⁸ Pero también enseñó que hay una preparación buena y útil antes de la conversión que consiste en la convicción de pecado y en el uso de los medios de gracia.⁸⁹ Dijo: “No negamos que haya ordinariamente muchas preparaciones por las que Dios

trae un hombre a la gracia, y que la Palabra obre muchos efectos tanto en los corazones como en las vidas de los hombres aun cuando están todavía destituidos de la verdadera gracia”.⁹⁰

Cotton también prueba no ser un anti-preparacionista como fue acusado de ser. Ciertamente hizo algunas declaraciones confusas sobre la unión con Cristo que los antinominianos abusaron para su gran vergüenza. Sin embargo, Cotton también enseñó que Dios prepara a los pecadores para la conversión dándoles “un espíritu de esclavitud” para convencerlos de pecado y “un espíritu de ardor” para destruir su autoconfianza.⁹¹ Dijo que es la manera ordinaria de Dios para traer a los pecadores a experimentar el pacto de obras antes de traerlos al pacto de gracia.⁹² Escribió:

Como un maestro conduce a sus estudiantes por el temor hacia este o aquel deber... así la ley de Dios conduce el alma por el temor hacia Jesucristo... Porque una vez siendo hechos sensibles de su auto-incapacidad para redimirse a sí mismos, y de ser indignos para ser redimidos de la ira de Dios, ahora el alma está apta para oír la voz del evangelio; ahora la noticia de Cristo es hermosa y una buena noticia; y este es el uso de la ley

para con los elegidos de Dios antes que vengan a estar bajo el pacto de gracia de Dios.⁹³

Cotton también instó a los incrédulos a tomar acción usando diligentemente los medios de gracia como leer la Palabra y escucharla predicada y orada. Dijo que los ciegos no pueden darse a sí mismos la vista, pero pueden clamar al Hijo de David hasta que los sane.⁹⁴ Por lo tanto, Pettit se equivoca al decir que Cotton y Hooker predicaron doctrinas totalmente diferentes de la conversión. A pesar de todas sus diferencias, compartieron un núcleo común de la preparación reformada.

Los puritanos debatieron los detalles de la preparación. Pero la idea de una división entre ellos de predestinación frente a preparación es una ficción. Un estudio cuidadoso de los escritos teológicos desde Calvino hasta Edwards muestra que la tradición reformada habla con una unidad notable tanto de la *sola gratia* — para usar el título de William Ames— como de la *praeparatione peccatoris ad conversionem*.⁹⁵

Habiendo examinado y refutado brevemente la tesis “Calvino frente a los preparacionistas”, ahora nos dirigiremos a una evaluación de lo que los puritanos enseñaron sobre esta materia. No

es suficiente demostrar simplemente que la preparación no fue una traición a la herencia reformada; debemos también considerar cómo apropiarse de la preparación puritana para nuestra época.

Una evaluación de la preparación puritana

Los puritanos tuvieron muchas cualidades admirables. Extrajeron las riquezas de Cristo en las Escrituras y se esforzaron por extraer las mejores ideas de la iglesia a través de la historia. No es sorprendente entonces que su punto de vista sobre la preparación para la fe contenga muchas porciones de la verdad bíblica aplicadas sabiamente al alma. Sin embargo, la misma doctrina del pecado que los puritanos predicaron nos recuerda que todos los cristianos luchan con el pecado que nubla la mente y corrompe la conducta. Por lo tanto, ofrecemos tanto algunas advertencias sobre la preparación puritana como algunas lecciones que podemos aprender de ella.

Advertencias contra malentendidos, errores y desequilibrios

Debemos leer a los puritanos con discernimiento, como debemos leer cualquier escrito meramente humano. Es posible malentender sus exhortaciones al deber como afirmaciones de la existencia de una capacidad para salvarnos a nosotros mismos. Si asumimos que deber implica capacidad, por ejemplo, entonces los

puritanos nos llevarán al pelagianismo. Por su puesto, también lo haría Calvino, o cualquiera que alguna vez haya predicado los mandamientos de la Biblia. Nadie estaría más aterrado con esta conclusión que los puritanos o Calvino. Por consiguiente, John Norton advirtió: “dado a que somos criaturas razonables Dios procede con nosotros en el uso de medios; dado a que somos criaturas muertas, con respecto a la eficacia de los medios, dependemos entera y absolutamente de Dios”.⁹⁶

Otro problema es que los puritanos no siempre escogieron sus palabras tan sabiamente como debían. Por ejemplo, Norton escribió: “Por la obra preparatoria entendemos ciertas calificaciones inherentes...Antes de que los pecadores sean invitados inmediatamente a creer, deben ser pecadores, deben ser calificados como pecadores”.⁹⁷ La terminología de “calificación” o “pecador calificado” sugiere que la preparación da a un pecador el derecho de confiar en Cristo o el derecho de considerarse a sí mismo elegido. Norton usó ese lenguaje pero negó claramente estos conceptos erróneos, enseñando que el deber de todos los hombres es creer el evangelio,⁹⁸ y que la preparación es la gracia común experimentada tanto por los elegidos como por los reprobados.⁹⁹ Sería mejor no

usar el término *calificar* para evitar tener que combatir contra tales conceptos erróneos.

Algunos puritanos enseñaron aspectos de la preparación que la mayoría de los otros puritanos, y la mayoría de los otros cristianos han rechazado correctamente. El ejemplo clásico es la enseñanza de Hooker y Shepard que los pecadores deben ser humillados hasta el punto de estar dispuestos a ser condenados a fin de estar preparados para recibir a Cristo.¹⁰⁰ Este prerrequisito es contrario a la Escritura y a la naturaleza humana como Dios la creó. Firmin criticó a Hooker y Shepard con toda razón.¹⁰¹ Sin embargo, incluso en este error reconocemos cierta verdad, porque una persona no puede confiar solo en Cristo mientras se aferra a sus propios méritos. Abandonar todo mérito propio significa reconocer que Dios pudiera condenarla al infierno con justicia perfecta. Norton escribió: “Justificar a Dios es nuestro deber, pero estar contentos con ser condenados no se ordena en ningún lugar; no si se toma sin limitación; pues estar contentos con ser condenados es estar contentos con ser enemigos, y es estar contentos con pecar contra Dios, y eso para siempre”.¹⁰²

Más sutil es la idea que Hooker, Shepard, y Firmin enseñaron que el corazón debe ser separado del pecado antes de ser unido

con Cristo, o que debe ser cortado del árbol de Adán por un periodo de tiempo, sea corto o largo, antes de ser injertado en el árbol de Cristo.¹⁰³ Otros puritanos como Norton y Edwards rechazaron esta idea, y con razón,¹⁰⁴ porque esto sugiere la absurdez teológica de un estado intermedio entre la muerte espiritual y la vida espiritual, que Ames y muchos otros puritanos rechazaron.¹⁰⁵ Este punto de vista no tiene soporte bíblico y, en cierta medida, usurpa la centralidad de nuestra unión con Cristo en Su muerte.

Quizá el mayor peligro de algunas formas de la preparación puritana es la falta de balance en su presentación. Al usar la ley para azotar a los pecadores por largos periodos de tiempo, hombres como Hooker a menudo olvidaron mezclar lo dulce con lo amargo. Sus oyentes podrían haber perdido fácilmente la mirada de Cristo en medio de varias docenas de sermones sobre la contrición. Sibbes aconsejó sabiamente: “Es peligroso...presionar demasiado y por largo tiempo este moretón; porque pudieran morir bajo la herida y la carga, antes de ser levantados de nuevo. Por lo tanto, en las asambleas mixtas es bueno mezclar los consuelos, para que cada alma tenga su porción adecuada”.¹⁰⁶

También vemos falta de balance en la pasión que algunos puritanos exhibieron en el análisis doctrinal mientras carecían de

apreciación por el misterio de la obra del Espíritu. Aunque lo negaron a lo largo del camino, algunas secuencias de pasos de los puritanos desarrolladas rigurosamente y aplicadas dolorosamente en la conversión podían llevar fácilmente a la gente a pensar que aún no eran salvos porque solo estaban en el paso tres de un proceso de doce pasos. Peor aún, podían pensar que no tenían derecho o permiso para venir a Cristo porque todavía estaban entre los pasos cuatro y doce. Edwards ofreció un correctivo útil para esto, al igual que el divino holandés Wilhelmus à Brakel (1635–1711), que nos recordó que en el misterio de la obra del Espíritu, a menudo no podemos decir exactamente cuándo una persona ha nacido de nuevo.¹⁰⁷

Lecciones positivas de la preparación puritana

Habiendo dado varias precauciones y advertencias sobre la preparación puritana, consideremos ahora algunas de las lecciones positivas que podemos aprender de ella.

1. La preparación puritana asiste la oferta libre del evangelio. Es falso presentar la preparación como la antítesis de una invitación abierta a todas las personas para que vengan a Cristo. John Preston (1587–1628) escribió: “Predicamos a Cristo en general a todos, para

que todo aquel que quiera, pueda recibir a Cristo; pero los hombres no lo recibirán hasta que sean humillados, ya que piensan que no tienen necesidad de Cristo”.¹⁰⁸ Por supuesto, la preparación puede ser presentada de una manera que inhiba a las personas. Pero los puritanos se esforzaron por evitar este error mezclando la enseñanza de la preparación con las llamadas y las invitaciones persuasivas del evangelio.

Hooker predicó: “¿Por qué, si es una misericordia gratuita, no puedes tenerla al igual que otros?... Si quieres venir y asirte de la gracia, eso es todo lo que Dios pide; todo lo que el Señor espera y desea; puedes tenerla asiéndote de ella”.¹⁰⁹ Pero Hooker también entendió que “el que quiera” (Ap. 22:17) implica que los pecadores deben tener un deseo por la salvación para venir a Cristo.¹¹⁰ Los pecadores deben sentir su necesidad de Cristo antes de escogerle racionalmente.

La regeneración es un acto simple e instantáneo de Dios que da la fe al pecador, y con la fe la vida eterna en Cristo. Así que el llamado del evangelio es simple: “arrepentíos, y creed en el evangelio” (Mr. 1:15). Pero la experiencia del pecador que precede a la regeneración es ordinariamente un proceso que involucra mucho pensamiento, sentimiento, y actividad. Por lo que el llamado simple

del evangelio está acompañado de muchos deberes subordinados como: “oíd Mis palabras” (Hch. 2:14); “inclinad vuestro oído” (Is. 55:3); “estemos a cuenta” (Is. 1:18); “no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres” (Hch. 17:29); “examinaos a vosotros mismos” (2 Co. 13:5); y “afligíos, y lamentad, y llorad” (Stg. 4:9). Cuando los puritanos predicaron esos deberes a los incrédulos, no presentaron una alternativa a confiar hoy en Cristo que fuese mayor a la de Pablo cuando “disertó acerca de la justicia, del dominio propio y del juicio venidero” con Félix (Hch. 24:25). Los deberes preparatorios son los siervos de la fe.

Shepard dijo que el rey Jesús ordena a todas las personas venir a Él por gracia. Se ofrece a Sí mismo en un gran intercambio.¹¹¹ Pero el pecado hace que sea “tremendamente difícil ser salvo”.¹¹² Así que los divinos de Westminster enseñaron que la primera obra por la que Dios “nos persuade y capacita para recibir a Jesucristo, ofrecido libremente a nosotros en el evangelio” es “convenciéndonos de nuestro pecado y miseria” (Catecismo Menor de Westminster, p. 31). Por consiguiente, Dios nos invita en Isaías 55:1: “A todos los sedientos: Venid a las aguas; y los que no tienen dinero, venid, comprad y comed. Venid, comprad sin dinero y sin

precio”. Como Guthrie dijo, la preparación despierta nuestra primera sed y hambre.¹¹³

2. La preparación puritana es completamente reformada. Calvino, Perkins, Pemble, Ames, Cotton, y Norton distinguieron entre la preparación reformada y la preparación católico romana, rechazando esta última como un mérito parcial concedido a los hombres caídos pero aceptaron la primera como una revelación a los hombres de su falta total de mérito.¹¹⁴ Consideraron la preparación arminiana como un romanismo criptográfico pero pusieron la preparación de sus hermanos reformados en otra categoría.

Podemos ilustrar la diferencia entre el punto de vista romano y el punto de vista reformado de la preparación, preguntando: “¿Está el Sr. X preparado para vender su casa?” La pregunta podría significar varias cosas. Primero, depende de si es un hombre rico o pobre. Un hombre rico diría que está preparado para vender su casa porque la ha limpiado, decorado, y ha hecho varias reparaciones para que la casa sea lo más atractiva posible para el comprador. Aunque ningún grado de la preparación podría obligar al comprador a comprar la casa del hombre rico, tales preparaciones incrementan su “mérito” en el mercado. Esto corresponde al punto de vista que

los puritanos rechazaron como pensamiento no bíblico y centrado en el hombre. De acuerdo con la doctrina romana del mérito congruente, una persona no salva no puede obligar a Dios a salvarlo, pero puede hacerse a sí mismo lo más atractivo posible con lo que está en él.

Por otro lado, un hombre pobre está preparado para vender su casa cuando se da cuenta que ya no puede pagar por ella. Una vez atesoró la casa, pero ahora necesita un comprador para librarse de una hipoteca gravosa. Su preparación no tiene nada que ver con el valor de la casa. Puede haber incluso devaluado la casa, ya que como sus deudas crecieron, el propietario tenía menos dinero para mantener la casa. Pero está preparado para venderla. Incluso espera que el comprador tendrá misericordia de él y se la quitará de las manos. Esto corresponde con la preparación reformada que los puritanos aceptaron. Es una preparación que no consiste en el incremento de dignidad sino en el incremento del sentido de necesidad. Es una preparación que lleva a la conversión sin jactarse en sí mismo, porque toda la gloria debe ir al redentor de los míseros pecadores.

3. La preparación puritana destaca las obras comunes del Espíritu Santo. En lugar de ver al Espíritu de Dios como pasivo

hasta la regeneración, los puritanos entendieron que el Espíritu obra poderosamente a través de la predicación de la Palabra para convencer a las personas de pecado. Ames citó a los representantes británicos en Dort, diciendo: “Hay ciertos efectos internos, llevando a la conversión o regeneración, que son inducidos por el poder de la Palabra y del Espíritu en los corazones de aquellos que aún no son justificados”.¹¹⁵ Hooker describió la contrición como “un acto del Espíritu de Cristo, por el que derriba esas fortalezas” por las que el pecado y Satanás resisten la Palabra.¹¹⁶ Goodwin y Edwards desarrollaron su doctrina de la preparación en el contexto del ministerio triple del Espíritu prometido por Cristo en Juan 16:8–11.¹¹⁷ La preparación puritana hace una contribución vital a la doctrina del Espíritu Santo al expandir nuestra dependencia y gratitud hacia esta persona divina en Su obra de convicción común.

4. La preparación puritana compromete a los pecadores con la ley pero no con el legalismo. El uso de la ley para la convicción es central para la preparación de la fe. Calvino escribió: “Por lo tanto, la ley cita todo el mundo ante Dios, sin exceptuar a nadie. Condena a todos los hijos de Adán...Ahora al ver a Dios airarse contra nosotros, debemos correr hacia esa misericordia que se nos ofrece en nuestro

Señor Jesucristo”.¹¹⁸ Perkins dijo: “Primero, la ley nos prepara humillándonos; luego viene el evangelio y suscita la fe”.¹¹⁹ Sobre Gálatas 3:24, escribió:

La ley, especialmente la ley moral, urge y obliga a los hombres a ir hacia Cristo. Esta nos muestra nuestros pecados, y eso sin remedio; nos muestra la condenación que nos es debida; y por este medio, nos hace desesperar por la salvación con respecto a nosotros mismos; y por consiguiente nos fuerza a buscar ayuda fuera de nosotros en Cristo. La ley es entonces nuestro ayo, no por la simple enseñanza, sino por los azotes y la corrección.¹²⁰

Por consiguiente, la ley sirve al evangelio mostrando que no podemos ser justificados por la ley. John Bunyan (1628–1688) retrató vívidamente esta verdad al contar cómo Cristiano vagó fuera del camino de la salvación buscando a Legalidad para que removiera su carga de pecado. Los estruendos del Monte Sinaí lo retuvieron para que Evangelista pudiera más bien animarlo a ir rápidamente a la puerta de la salvación por gracia.¹²¹ Como

Edwards señaló, una aplicación ligera de la ley tiende a engendrar autojusticia, pero una predicación exhaustiva de la ley, y un trabajo duro por guardarla, tiende a destruir la autojusticia.¹²²

5. La preparación puritana deja abierto el misterio de cuándo nacemos de nuevo. En este capítulo, nos referimos a la preparación como la preparación para una fe consciente en Cristo. Los puritanos entendieron que aunque una persona puede ser salva por la fe en Cristo, puede que aún no esté consciente de su fe, sino solo de sus anhelos por Cristo y la salvación.

Edwards dijo que el nuevo nacimiento puede venir en “un caos confuso... excesivamente misterioso e inescrutable”. Se refirió a Eclesiastés 11:5: “Como tú no sabes cuál es el camino del viento, o cómo crecen los huesos en el vientre de la mujer encinta, así ignoras la obra de Dios, el cual hace todas las cosas”.¹²³ Hooker también reconoció el misterio del vientre espiritual.¹²⁴ Mientras que los puritanos ingleses tendieron a asociar la regeneración con la unión inicial y consciente del alma con Cristo, los teólogos de la Dutch Further Reformation tendieron a situarlo más cerca de la convicción temprana del pecado y la conciencia. Por eso Alexander Comrie (1706–1774), uno de los últimos divinos de la reforma holandesa, enseñó que hay preparaciones para la fe pero no

preparaciones antes de la regeneración.¹²⁵ Todo depende de dónde se ubique la regeneración en la experiencia del alma. Hablando sobre la regeneración, Brakel observó sabiamente: “Si alguien comenzara con la primera convicción seria, con toda probabilidad aún no tendría fe. Y si comenzara con el momento cuando, por primera vez, ejercitó fe conscientemente y de una manera sincera, se estaría dando cuenta muy tarde, porque con toda probabilidad ya tendría fe”.¹²⁶

6. La preparación puritana honra a Dios como creador y salvador. Ames dijo que era “duro” tratar al hombre como nada más que una “piedra”.¹²⁷ Dijo que Dios creó al hombre con una mente y una voluntad. Dios creó un mundo donde obra por medios. Sus creaciones son buenas y deben ser usadas con agradecimiento. Estas cosas no desaparecieron con la caída. Pero el pecado ha hecho al hombre muerto con relación a Dios. Solo un acto soberano e inmerecido de la gracia divina puede levantar a los muertos a la fe, esperanza y amor vivo en Cristo. Honrar a Dios como creador requiere que tratemos a las personas como seres racionales y volitivos. Honrar a Dios como salvador requiere que tratemos a las personas como totalmente incapaces de regenerarse a sí mismas. Los puritanos hicieron ambas cosas, exhortando a los perdidos a

usar sus capacidades naturales de leer, pensar, escuchar, sentir, y orar, mientras les enseñaban que solo una obra supernatural de la gracia podría darles fe.

Samuel Willard (1640–1707) dijo que en el llamado eficaz “el espíritu de Dios, en la obra de la aplicación, trata con los hombres como criaturas razonables, y lo hace por medio del consejo; no los mueve con una compulsión violenta, sino que los gana por argumentos, por los que se ofrecerán ‘voluntariamente en el día de Tu poder’ (Sal. 110:3)”.¹²⁸ Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646) dijo: “Jesucristo obra en el corazón de una manera racional, como una criatura racional, aunque obre sobre la razón, y transmita una gracia supernatural que está más allá de la razón”.¹²⁹ Edwards dijo: “Dios, en la obra de la salvación de la raza humana, trata con los hombres conforme a sus naturalezas inteligentes y racionales”.¹³⁰

7. La preparación puritana revela la suficiencia de Cristo. La preparación revela la suficiencia de Cristo mostrando que todo lo que lleva a la salvación, desde la primera convicción hasta el descubrimiento de la paz, viene de Él. Hooker dijo que en la preparación “el Señor Jesucristo” viene a hacer una guerra misericordiosa contra el poder del pecado.¹³¹ Las convicciones son los llamados de Cristo a la puerta del alma.¹³² No podemos concebir

la preparación como un obstáculo entre Cristo y el alma sino más bien como un encuentro con el Cristo vivo en el que llama al alma con una voz que sacude los umbrales.

La preparación también revela la suficiencia de Cristo al convencer a los pecadores que aparte de Cristo no pueden hacer nada, ni siquiera venir a Cristo. Hooker dijo: “Aquella alma que fue sanada por cualquier otro medio que no fuese Cristo, nunca fue verdaderamente herida por el pecado... Pero si el alma fue verdaderamente herida por el pecado, entonces nada puede curarla sino solo un Salvador que la perdone, y una gracia que la purgue”.¹³³ Goodwin dijo que hasta que los pecadores son humillados son como hombres sanos pero sin dinero; que piensan que siempre pueden ir a buscar trabajo. Pero la humillación les muestra que son lisiados sin siquiera las manos para recibir a Cristo, y para que así miren a Cristo, aunque sea por las manos.¹³⁴

8. La preparación puritana es bíblica. Los puritanos construyeron su doctrina de la preparación primariamente a través de la exposición de textos específicos en las Sagradas Escrituras. Usaron textos como 2 Crónicas 33:12; 34:27; Job 11:12; Isaías 40:3–4; 42:3; 55:1; 57:15; 61:1–3; 66:2; Jeremías 4:3; 23:29; 31:19; Ezequiel 36:31; Oseas 5:15; 6:1–2; Mateo 3:7; 11:28; Marcos 12:34;

Lucas 15:14–18; Juan 4:16–18; 16:8; Hechos 2:37; 9:6; 16:13–14, 29–30; 24:24–25; Romanos 3:19–20; 7:7–13; 8:15; 2 Corintios 10:4; Gálatas 3:19, 24; Apocalipsis: 3:17, 20; y muchos más.

Quizá más importante, miraron el patrón triple de la epístola a los romanos, que sustenta el Catecismo de Heidelberg: El tratamiento de Pablo del pecado y de la ira (1:18–3:20); de la salvación en Cristo (3:21–11:36); y de nuestra respuesta obediente a las misericordias de Dios (12:1–15:13). Romanos fue quizá la presentación más clara del evangelio en toda la Escritura y el libro más influyente durante la reforma. Dio el patrón definitivo al pensamiento reformado sobre la conversión, que es que el conocimiento del pecado y de la miseria precede a la liberación y la paz con Dios. Aquellos que desprecian la preparación puritana harían bien en leer Romanos y en meditar en la razón de Pablo para pasar tanto tiempo en las malas noticias de la ira de Dios contra el pecado antes de exponer las buenas noticias de Su gracia justificante en Cristo.

¹ William Perkins, *A Commentary on Galatians*, ed. Gerald T. Sheppard (1617; facsimile repr., New York: Pilgrim Press, 1989), 200.

² Este capítulo es una adaptación del material de Joel R. Beeke y Paul M. Smalley, *Puritan Preparation by Grace* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, forthcoming), en el que puede hallarse una discusión más exhaustiva y una investigación de las fuentes primarias.

- ³ Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980), 234.
- ⁴ Ver Catecismo Mayor de Westminster, p. 68, 72, 76, 95, 96, 155; Catecismo Menor, p. 31, 87, 89.
- ⁵ John Flavel, *The Method of Grace*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 2:287.
- ⁶ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:288.
- ⁷ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:289–291.
- ⁸ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:294.
- ⁹ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:320.
- ¹⁰ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:321.
- ¹¹ En el siglo diecisiete el tenis se jugaba en un área cerrada por paredes, no en un césped abierto.
- ¹² John Flavel, *England's Duty*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 4:48. También conocido como *Christ Knocking at the Door of Sinners' Hearts*.
- ¹³ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:295.
- ¹⁴ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:297. Muchos de los pasajes que cita aquí y en la página anterior para probar el poder de la “palabra o la ley” hacen referencia a la predicación del evangelio (Hch. 2:37; Ro. 1:16; Fil. 3:7–9; 2 Co. 4:6; 1 P. 1:23; 1 Ts. 1:9).
- ¹⁵ Flavel, “England's Duty,” en *Works*, 4:95.
- ¹⁶ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:296–297.
- ¹⁷ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:297.
- ¹⁸ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:297.
- ¹⁹ Flavel, *England's Duty*, en *Works*, 4:39.
- ²⁰ Flavel, *England's Duty*, en *Works*, 4:40.
- ²¹ Flavel, *England's Duty*, en *Works*, 4:52–53.
- ²² Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:298–299.
- ²³ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:309.

- ²⁴ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:71. Ver también Stephen J. Yuille, *The Inner Sanctum of Puritan Piety: John Flavel's Doctrine of Mystical Union with Christ* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 65–66.
- ²⁵ Clifford B. Boone, "Puritan Evangelism: Preaching for Conversion in Late-Seventeenth Century English Puritanism as Seen in the Works of John Flavel" (PhD diss., University of Wales, 2009), 156–160. Cf. Catecismo Menor de Westminster, p. 31.
- ²⁶ Boone, "Puritan Evangelism," 166. Cabe señalar que esta "psicología de la facultad" no era original de Flavel ni era únicamente suya en su época; esta era una "moneda común" entre los divinos puritanos del siglo diecisiete.
- ²⁷ Boone, "Puritan Evangelism," 182, 184.
- ²⁸ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:71.
- ²⁹ Flavel, *England's Duty*, en *Works*, 4:99.
- ³⁰ Flavel, *England's Duty*, en *Works*, 4:57.
- ³¹ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:440–441, énfasis original para contrastar "convicción" y "conversión."
- ³² Jonathan Edwards, "A Divine and Supernatural Light," en *The Works of Jonathan Edwards, Volume 17, Sermons and Discourses, 1730–1733*, ed. Mark Valeri (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999), 414–418.
- ³³ Flavel, *England's Duty*, en *Works*, 4:202.
- ³⁴ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:441.
- ³⁵ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:442.
- ³⁶ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:310.
- ³⁷ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:311.
- ³⁸ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:449.
- ³⁹ William Perkins, "Exposition of the Creede," en *A Golden Chaine* (London: John Legat, 1600), 192–193.
- ⁴⁰ John Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1850–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 3:238.
- ⁴¹ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:309.

- ⁴² John Flavel, *Fountain of Life*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 1:133. Ver Edward Reynolds, *Animalis Homo*, en *The Whole Works of the Right Rev. Edward Reynolds* (1826; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999), 4:368.
- ⁴³ Flavel, la epístola dedicatoria para *Fountain of Life*, en *Works*, 1:xviii–xx.
- ⁴⁴ Flavel, *Fountain of Life*, en *Works*, 1:137.
- ⁴⁵ Thomas Goodwin, *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (Edinburgh: James Nichol, 1861–1864), 8:258–259.
- ⁴⁶ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:238.
- ⁴⁷ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:301–303.
- ⁴⁸ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:304.
- ⁴⁹ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:304.
- ⁵⁰ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:305.
- ⁵¹ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:317.
- ⁵² Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:307.
- ⁵³ Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), 56.
- ⁵⁴ Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 87, nota 154.
- ⁵⁵ Perry Miller, “‘Preparation for Salvation’ en New England,” *Journal of the History of Ideas* 4, no. 3 (June 1943): 286.
- ⁵⁶ Miller, “‘Preparation for Salvation’ en New England,” 265.
- ⁵⁷ Miller, “‘Preparation for Salvation’ en New England,” 266.
- ⁵⁸ Miller, “‘Preparation for Salvation’ en New England,” 266–267.
- ⁵⁹ Miller, “‘Preparation for Salvation’ en New England,” 286.
- ⁶⁰ Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1966), vii.
- ⁶¹ Pettit, *The Heart Prepared*, 217.
- ⁶² Pettit, *The Heart Prepared*, 218.
- ⁶³ Pettit, *The Heart Prepared*, 73.

- ⁶⁴ Pettit, *The Heart Prepared*, 83.
- ⁶⁵ Pettit, *The Heart Prepared*, 139.
- ⁶⁶ Pettit, *The Heart Prepared*, 138.
- ⁶⁷ Pettit, *The Heart Prepared*, 133.
- ⁶⁸ Pettit, *The Heart Prepared*, 149.
- ⁶⁹ R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1997), 38.
- ⁷⁰ Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 26.
- ⁷¹ Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 128.
- ⁷² Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 132, 138.
- ⁷³ William K. B. Stoever, 'A Faire and Easie Way to Heaven': *Covenant Theology and Antinomianism in Early Massachusetts* (Middleton, Conn.: Wesleyan University Press, 1978), 195.
- ⁷⁴ Stoever, *A Faire and Easie Way to Heaven*, 193–194.
- ⁷⁵ William K. B. Stoever, "Nature, Grace and John Cotton: The Theological Dimension in the New England Antinomian Controversy," *Church History* 44, no. 1 (1975): 32.
- ⁷⁶ Michael P. Winship, *Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636–1641* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), 69.
- ⁷⁷ Lo que sigue es un resumen de un tratamiento más profundo de las fuentes primarias encontrado en Beeke y Smalley, *Puritan Preparation by Grace*.
- ⁷⁸ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 2.2.27; 2.3.7; *Commentary on the Gospel according to John*, trad. William Pringle (repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 258–259 (sobre Jn. 6:45).
- ⁷⁹ John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists*, trad. William Pringle (repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 2:433–434 (Lc. 19:1–10).
- ⁸⁰ John Calvin, *Sermons on Timothy and Titus* (1579; facsimile repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1983), 50–51; *Institutes*, 2.7.11.
- ⁸¹ John Calvin, *Sermons on Deuteronomy* (1583; facsimile repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 423.

- ⁸² Richard Sibbes, *The Bruised Reede and Smoaking Flax*, 3rd ed. (London: M. F. for R. Dawlman, 1631), 33–35.
- ⁸³ Sibbes, *The Bruised Reede and Smoaking Flax*, 13.
- ⁸⁴ William Ames, “The Preparation of a Sinner for Conversion,” trad. Steven Dilday, tesis 6, 16, en *Disceptatio Scholastica de circulo pontificio* (1644). La traducción de Dilday se encuentra en el apéndice de *Puritan Preparation by Grace* por Beeke y Smalley.
- ⁸⁵ Thomas Hooker, *The Application of Redemption, by the Effectual Work of the Word, and Spirit of Christ... The First Eight Books* (1657; facsimile repr., New York: Arno Press, 1972); *The Soules Implantation into the Natural Olive* (London: by R. Young, 1640), 179–320.
- ⁸⁶ Thomas Hooker, *The Soules Preparation for Christ* (Leiden: W. Christiaens, 1638), 219.
- ⁸⁷ Thomas Hooker, *The Unbeleevvers Preparing for Christ* (London: by Tho. Cotes for Andrew Crooke, 1638), 2, 19–20.
- ⁸⁸ William Pemble, *Vindiciae Gratiae*, en *The Workes of the Late Learned Minister of God’s Holy Word, Mr William Pemble*, 4th ed. (Oxford: by Henry Hall for John Adams, 1659), 27–29, 56.
- ⁸⁹ Pemble, *Vindiciae Gratiae*, en *Workes*, 30, 76, 80–82.
- ⁹⁰ Pemble, *Vindiciae Gratiae*, en *Workes*, 78.
- ⁹¹ John Cotton, *The New Covenant, Or, A Treatise, Unfolding the Order and Manner of the Giving and Receiving of the Covenant of Grace to the Elect* (London: by M. S. for Francis Eglesfield and John Allen, 1654), 21–23.
- ⁹² Cotton, *The New Covenant*, 20–21.
- ⁹³ Cotton, *The New Covenant*, 109–10.
- ⁹⁴ John Cotton, *The Way of Life, Or, Gods Way and Course, in Bringing the Soule into, and Keeping It in, and Carrying It On, in the Ways of Life and Peace* (London: by M. F. for L. Fawne and S. Gellibrand, 1641), 184–185.
- ⁹⁵ “[Salvación] solo por gracia” y “la preparación del pecador para la conversión”.
- ⁹⁶ John Norton, *The Orthodox Evangelist, or A Treatise wherein Many Great Evangelical Truths... Are Briefly Discussed* (London: John Macock for Henry Cripps and Lodowick Lloyd, 1654), 271.

- ⁹⁷ Norton, *The Orthodox Evangelist*, 130; cf. p. 141.
- ⁹⁸ Norton, *The Orthodox Evangelist*, 17, 81, 84, 158, 162, 171, 191–192, 194, 199, 202, 231.
- ⁹⁹ Norton, *The Orthodox Evangelist*, 163, 170.
- ¹⁰⁰ Thomas Hooker, *The Soules Humiliation* (London: by T. Cotes for Andrew Crooke and Philip Nevill, 1640), 112–17; Thomas Shepard, *The Sound Beleever. Or, a Treatise of Evangelicall Conversion* (London: for R. Dawlman, 1645), 147–154.
- ¹⁰¹ Giles Firmin, *The Real Christian, or A Treatise of Effectual Calling* (London: for Dorman Newman, 1670), 19–24, 107–149.
- ¹⁰² Norton, *The Orthodox Evangelist*, 151.
- ¹⁰³ Hooker, *The Application of Redemption... The First Eight Books*, 150–51; Thomas Hooker, *The Application of Redemption by the Effectual Work of the Word, and Spirit of Christ... The Ninth and Tenth Books* (London: Peter Cole, 1657), 673–675, 679; Shepard, *The Sound Beleever*, 97–116; Firmin, *The Real Christian*, 87–93. 104.
- ¹⁰⁴ Norton, *The Orthodox Evangelist*, 180–183; Jonathan Edwards, “Miscellanies,” no. 862, 1019, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 20, *The “Miscellanies” 833–1152*, ed. Amy Plantinga Pauw (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002), 90–91, 350–351.
- ¹⁰⁵ Ames, “The Preparation of a Sinner for Conversion,” tesis 17, objeción 5.
- ¹⁰⁶ Sibbes, *The Bruised Reede and Smoaking Flax*, 37.
- ¹⁰⁷ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 20, *Religious Affections*, ed. John E. Smith (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), 160–162; “Miscellanies,” no. 899, en *Works*, 20:156; Wilhelmus à Brakel, *The Christian’s Reasonable Service*, ed. Joel R. Beeke, trad. Bartel Elshout (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 2:245.
- ¹⁰⁸ John Preston, “Pauls Conversion. Or, The Right Way to Be Saved,” en *Remaines of that Reverend and Learned Divine, John Preston* (London: for Andrew Crooke, 1634), 187.
- ¹⁰⁹ Hooker, *The Unbeleevers Preparing for Christ*, 19–20.
- ¹¹⁰ Hooker, *The Unbeleevers Preparing for Christ*, 2–3.

- ¹¹¹ Thomas Shepheard [Shepard], *The Sincere Convert, Discovering the Paucity of True Believers; and the Great Difficultie of Saving Conversions* (London: by T. P. and M. S., 1643), 106–112.
- ¹¹² Shepard, *The Sincere Convert*, 144.
- ¹¹³ William Guthrie, sermón sobre Isaías 55:1–2, en *A Collection of Lectures and Sermons... Mostly in the Time of the Late Persecution*, ed. J. H. (Glasgow: J. Bryce, 1779), 113–114.
- ¹¹⁴ Calvin, *Institutes*, 2.2.27; Ames, “The Preparation of a Sinner for Conversion,” tesis1–2; Pemble, *Vindiciae Gratiae*, en *Workes*, 27–29, 56; Cotton, *The Way of Life*, 182; Norton, *The Orthodox Evangelist*, 130. Sobre Perkins, ver Pettit, *The Heart Prepared*, 62.
- ¹¹⁵ Ames, “The Preparation of a Sinner for Conversion,” tesis 5.
- ¹¹⁶ Hooker, *The Application of Redemption... The First Eight Books*, 151.
- ¹¹⁷ Thomas Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 6:359–361; Jonathan Edwards, “The Threefold Work of the Holy Ghost,” en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 14, *Sermons and Discourses 1723–1729*, ed. Kenneth P. Minkema (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997), 391.
- ¹¹⁸ Calvin, *Sermons on Timothy and Titus*, 50.
- ¹¹⁹ Perkins, *A Commentary on Galatians*, 200.
- ¹²⁰ Perkins, *A Commentary on Galatians*, 200.
- ¹²¹ John Bunyan, *The Pilgrim’s Progress* (London: by A. W. for J. Clarke, 1738), 14–21.
- ¹²² Jonathan Edwards, “Pressing into the Kingdom of God,” en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 19, *Sermons and Discourses 1734–1738*, ed. M. X. Lesser (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001), 284–285.
- ¹²³ Edwards, *Religious Affections*, en *Works*, 2:160–161.
- ¹²⁴ Thomas Hooker, “To the Reader,” en *The Doctrine of Faith*, por John Rogers (London: for Nathanael Newbery and William Sheffard, 1627).
- ¹²⁵ Alexander Comrie, *Verhandeling van eenige* (Leiden: Johannes Hasebroek, 1744), 222.

¹²⁶ Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, 2:245.

¹²⁷ Ames, "The Preparation of a Sinner for Conversion," corolario.

¹²⁸ Samuel Willard, *A Compleat Body of Divinity* (1726; facsimile repr., New York: Johnson Reprint, 1969), 432.

¹²⁹ Jeremiah Burroughs, *Four Books on the Eleventh of Matthew* (London: Peter Cole, 1659), 1:22.

¹³⁰ Edwards, *Religious Affections*, en *Works*, 2:152.

¹³¹ Hooker, *The Application of Redemption... The Ninth and Tenth Books*, 47–50, 98–99.

¹³² Hooker, *The Application of Redemption... The Ninth and Tenth Books*, 101, 111–112.

¹³³ Hooker, *The Soules Preparation for Christ*, 133.

¹³⁴ Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *Works*, 6:384–385.

Capítulo 29

Los puritanos sobre la regeneración



*El nuevo nacimiento es necesario en cada parte del alma
(...) Puesto que hubo una depravación universal por la
caída, la regeneración debe responder en su extensión a
cada facultad. De otro modo no es el nacimiento del
hombre, sino solo de una parte.*

— STEPHEN CHARNOCK¹

La reforma suplantó el sistema sacramental católico romano entero a través del cual se sostenía que la gracia era dispensada a los fieles. Puesto que el primer efecto que Roma atribuyó al bautismo

fue la regeneración, los protestantes que rechazaron la regeneración bautismal tuvieron que explicar de que otra forma alguien podía ser regenerado². La necesidad del nuevo nacimiento o regeneración, fue reconocida por todos. La perspectiva reformada fue bien expresada por Thomas Watson (c. 1620–1686), que dijo: “No es el bautismo lo que hace a alguien cristiano; muchos no son mejores que paganos bautizados. La parte esencial de la religión está en la nueva criatura”³. Ser regenerado es más importante que ser religioso. Watson reconoció que a menos que nos convirtamos en nuevas criaturas, nuestros deberes religiosos no serán aceptados⁴. Mientras que afirmaba con Roma que debemos nacer de nuevo, Watson negó que la regeneración interna de corazón era efectuada por el lavado externo del cuerpo con agua, en el sacramento del bautismo.

Los puritanos desarrollaron una teología de la regeneración sólida que enfatizaba la soberanía de Dios y disentían fuertemente de la idea de la regeneración bautismal. La regeneración personal es el fundamento de toda su teología práctica. Sin la regeneración, sus exhortaciones prácticas y experimentales no tendrían sentido. Al igual que toda su teología, la regeneración tuvo un enfoque cristológico y se consideraba que nunca sucedería separada de la

unión del pecador con Cristo. De esta manera, la doctrina de la regeneración no solo estaba estrechamente conectada a los beneficios salvíficos particulares tales como la justificación, la adopción y la santificación, sino también a la unión con Cristo como la suma de todos ellos. Este capítulo considerará la doctrina de la regeneración y el siguiente capítulo se enfocará en la relación entre la unión con Cristo, la justificación y la regeneración.

Llamado eficaz y la regeneración

La teología puritana de la regeneración completó la idea reformada de lo que significa ser cristiano. A lo largo del camino, los puritanos procuraron distinguir varios aspectos de la regeneración, incluyendo la vivificación del pecador, anteriormente muerto en delitos y pecados; su conversión a Dios, incluyendo la fe y el arrepentimiento; y subsecuentemente, la renovación diaria de su vida en el proceso de la santificación.⁵ Los reformados usaron el término “regeneración” en todos estos sentidos, no solo en el sentido más limitado de identificarlo con el nuevo nacimiento cuando un pecador es transferido de su oscuridad, generada por él, a la luz admirable de Dios⁶. Es importante destacar que para los reformadores y puritanos, la regeneración en su sentido más amplio era comprendida en cada punto como un proceso u obra continua de Dios, no un evento único en la experiencia del creyente⁷. Los puritanos no creyeron en o esperaron por simples conversiones “súbitas”, mucho menos cualquier experiencia del Espíritu que trajera al creyente a un estado de perfección libre de pecado en esta vida.

La Confesión de Fe de Westminster (CFW) presenta primero la doctrina de la regeneración, como el llamado eficaz de los elegidos (8.8; 10.1) y la regeneración de los infantes elegidos que mueren en su niñez (10.3); en segundo lugar, como la obra de santificación del Espíritu en aquellos que son llamados y regenerados efectivamente (13.1), aumentando su fe (14.1, 3), moviéndolos a arrepentimiento para vida (15.1, 2) y capacitándolos para hacer buenas obras (16.3); y en esta vida, llevando a los creyentes a la seguridad de la gracia y la salvación (18). La regeneración se extiende más allá de la muerte, cuando “las almas de los justos, siendo entonces hechas perfectas en santidad, son recibidas en los más altos cielos” (32.1) y hasta el último día, cuando Cristo levantará “los cuerpos de los justos, por Su Espíritu, para honra” y sean hechos semejantes al Suyo (32.3). La Confesión de Fe de Westminster habla del llamado, vivificación, regeneración, renovación, capacitación, llevar los frutos de la fe viva, seguridad, aumento de la paz y el gozo, restauración, perfeccionamiento en santidad y la resurrección del cuerpo, de los cuales todas son obras de la regeneración atribuida a Dios, traída sobre los elegidos, por amor a Cristo.

Previamente, la Confesión de Bélgica (1561) introdujo el concepto de la regeneración en el artículo 24, “La santificación de

los pecadores”, después de la discusión de la justificación en los artículos 22 y 23⁸. El Catecismo de Heidelberg afirma la necesidad de la regeneración (P. 8), conectándolo a la resurrección de Cristo (P. 45) y a ser lavado con la sangre y el Espíritu de Cristo, como se representa en el bautismo (P. 69–70), pero al igual que la Confesión de Fe de Bélgica, sitúa su discusión completa después de la justificación por fe en la tercera parte del catecismo (“Sobre el agradecimiento”), como la fuente de todas las buenas obras que deben realizar los cristianos (P. 86-91). Los Cánones de Dort usan los términos “llamado”, “conversión” y “regeneración” de forma intercambiable, enfatizando la regeneración en su sentido más limitado como la obra inicial de la gracia salvadora en el alma (encabezado 3–4, artículos 3, 4, 10, 11, 12, 16, 17). De manera similar, el teólogo escocés Robert Rollock (1555–1599), que produjo *A Treatise of Our Effectual Calling* (Un tratado sobre nuestro llamamiento efectivo)⁹, describe la regeneración como el “comienzo de nuestra glorificación y el comienzo de una nueva criatura”¹⁰. Louis Berkhof ofrece una explicación plausible sobre por qué el término “llamado” era tan comúnmente usado. “El uso extensivo del término ‘llamado’ en lugar de ‘regeneración’ en los tiempos que le siguieron a la reforma, para designar el comienzo de la obra de

gracia en la vida de los pecadores, se debía al deseo de enfatizar la conexión estrecha entre la Palabra de Dios y la obra de Su gracia”¹¹.

Es difícil determinar exactamente cuándo se hizo una distinción firme y técnica entre el llamado eficaz y la regeneración, pero parece haberse solidificado a mediados del siglo diecisiete. Se puede encontrar evidencia anterior de la distinción entre la regeneración y el llamado eficaz en *A Sketch of the Christian's Catechism* (Un bosquejo del catecismo cristiano) (1635)¹² de William Ames (1576–1633) publicado después de su muerte. David Dickson (c. 1583–1662) trató la regeneración a parte y explicó cómo se relacionaba con el llamado. Indicó que el efecto de la regeneración “es uno con el llamado eficaz”¹³. Vemos algo similar en Francis Turretin (1623–1687). Partiendo de la distinción entre la iglesia visible e invisible, Turretin enseñó un “llamado doble”, externo e interno¹⁴. Al explicar el llamado interno o efectivo, distinguió entre conversión habitual (pasiva) y real (activa) y dice que en el orden de la naturaleza, la conversión habitual precede a la real. “Debe existir algo antes de que funcione”. Así, la regeneración o la conversión habitual precede a la conversión real (actos de fe). Esta “conversión habitual o pasiva”, dice, “es mejor llamada regeneración”¹⁵.

Aunque Turretin no trató la regeneración de manera separada en sus *Institutes* (Instituciones), claramente la vio como una obra distinta. Dickson dijo que la regeneración era “un efecto con el llamado eficaz”, es decir, ambos efectúan una renovación del corazón del hombre y Samuel Willard (1640–1707) dijo que era la “primera obra especial del Espíritu” en su exposición sobre el llamado eficaz¹⁶. No obstante, los puritanos dieron mucho más atención a la regeneración¹⁷. Stephen Charnock (1628–1680) publicó varios ensayos sobre la regeneración y tanto John Owen (1616–1683) como Thomas Goodwin (1600–1680) se enfocaron en la doctrina en sus tratados sobre el Espíritu Santo. Herman Witsius (1636–1708) le dio un tratamiento separado en su *Oeconomia Foederum Dei cum hominibus* (*Economy of the Covenants of God with Men*, [Economía de los pactos de Dios con los hombres]1677). Peter van Mastricht (1630–1706) también lo desarrolló en su *Theoretico-Practica Theologia* (Theology: theoretical and practical, [Teología: teórica y práctica]1699)¹⁸. Para finales del siglo diecisiete, la doctrina del llamado eficaz se estableció firmemente como un tema teológico separado.

La necesidad de la regeneración

Stephen Charnock usa Juan 3 para demostrar la necesidad de la regeneración. Otros puritanos usaron Juan 3 para sostener el mismo punto¹⁹. Comentando las palabras de nuestro Señor en Juan 3:3, 5, Charnock dice: “Estas palabras contienen el fundamento de toda religión práctica y la felicidad que le sigue”²⁰.

Charnock da ocho proposiciones sobre la necesidad de la regeneración y luego ofrece unos pocos argumentos adicionales. Los hombres están en un estado de pecado o en un estado de justicia y solo la regeneración nos puede traer al estado de justicia²¹. La regeneración es necesaria por “causa de la caída del hombre y sus consecuencias”. El hombre no tiene las capacidades necesarias para nada bueno y ni siquiera está dispuesto a serlo. “No tenemos afectos hacia las virtudes como los tenemos hacia el desenfreno. ¿No son nuestras vidas vergonzosas casi en su totalidad?” Además de nuestra *indisposición* a hacer el bien, también somos *incapaces* de hacer el bien. Por lo tanto, la regeneración es universalmente necesaria, sostiene Charnock: “Es necesaria (...) en todo lugar, en toda profesión”²².

Charnock también demuestra la necesidad de la regeneración a partir de las obras de nuestro Dios trino. Muestra que el hombre fue creado en comunión con Dios, pero que no hay comunión con Dios sin la regeneración²³. La encarnación y los sufrimientos del Hijo “parecen insignificantes sin” la regeneración, es decir, si los hombres fueran dejados en muerte por causa del pecado. “Su fin no solo era salvarnos de la ira venidera, sino salvarnos del motivo de la ira” purificándonos. William Whately (1583–1639) es más penetrante: “Si Cristo viniera y muriera por un solo hombre, mil veces; todas esas muertes no beneficiarían en nada a ese hombre para su salvación, de no ser que sea hecho una nueva criatura”.²⁴ La morada del Espíritu también manifiesta la necesidad de la regeneración. “¿Puede morar en un alma con una naturaleza impía?”²⁵

Las dos últimas proposiciones que sostienen la necesidad de la regeneración son cortas y directas.²⁶ La séptima posición es una deducción de todas las posiciones anteriores. “De todo esto procede que este nuevo nacimiento es necesario en cada parte del alma”. Cada facultad está corrompida y necesita ser restaurada. “Puesto que hubo una depravación universal por la caída, la regeneración debe responder en su extensión a cada facultad. De otro modo no

es el nacimiento del hombre, sino solo de una parte”.²⁷ En su octava y última posición Charnock sostiene la necesidad de la regeneración desde “el ojo ennegrecido de la razón natural”.²⁸ La razón natural ha concluido (según algunos pensadores) que el hombre como está en el presente necesita un tipo de cambio.

Este último punto era un asunto de controversia. Thomas Cole (1627–1697) dice que solo “una persona regenerada entiende la verdadera naturaleza de la regeneración”.²⁹ La regeneración “es un gran Misterio y no puede entenderse, hasta que se siente en alguna medida”, Cole dice, añadiendo que la regeneración no es una idea, sino una naturaleza.³⁰ Cole se enfoca en entender la *naturaleza* de la regeneración, mientras que Charnock aborda el consentimiento general de *algún tipo de necesidad* de regeneración, no obstante uno se pregunta si Charnock dio demasiado al “ojo ennegrecido de la razón natural”.

Anthony Burgess (d. 1664) dio un sermón entero explicando que el hombre natural es completamente ignorante de la regeneración, mientras que señala que existe un “conocimiento doble de la regeneración”. Uno es “meramente especulativo y teórico” mientras que el otro es “práctico y experimental”.³¹ Aunque Nicodemo no parecía siquiera tener el entendimiento teórico de la

regeneración, Burgess muestra que tener solo el especulativo es insuficiente y al final inútil. Cole sostuvo que el hombre natural tiende a forzar esta verdad espiritual para conformarla al “nivel del entendimiento del hombre”, es decir, el no creyente pervierte su necesidad sobrenatural para que se adecue al entendimiento natural del hombre.³²

Al fin y al cabo, la última proposición de Charnock pudiera no haber obtenido consentimiento universal entre los puritanos. Sin embargo, en sus “usos” él hace una distinción más clara. Termina afirmando que el conocimiento natural es insuficiente y también como la posesión de conocimiento espiritual (conocimiento sobre cosas espirituales) puede ser igual de deficiente: “Una cabeza evangélica solo sería combustible para arder eternamente, sin una impresión evangélica en el corazón y la insignia de una nueva naturaleza”.³³

Charnock ofrece muchas otras razones por las cuales la regeneración es necesaria. Sin la regeneración, no se pueden realizar los deberes del evangelio o disfrutar los privilegios del evangelio.³⁴ Este “estado evangélico” requiere la regeneración, pues en la tierra, no podemos agradar a Dios o disfrutar del Él sin ser regenerados. La siguiente fase que requiere la regeneración es el

“estado de gloria”. “El cielo es la herencia de los santificados, no de los inmundos”, Charnock dice, después de mostrar que no existe conexión meritoria alguna entre nuestro estado regenerado y el estado de gloria: “la justificación y la adopción nos dan derecho a la herencia, pero la regeneración nos da ‘para participar de la herencia de los santos en luz’ (Col. 1:12)”.³⁵

Charnock cubre cada periodo de la historia de la redención desde la caída de Adán hasta nuestra entrada en gloria y muestra que sin la regeneración, el hombre debe perecer. Por lo tanto, su necesidad demanda una exposición cuidadosa de su naturaleza. Si el hombre realmente necesita esta obra sobrenatural de la regeneración, entonces Su carácter sobrenatural también necesita ser defendido.

La naturaleza de la regeneración

Han salido varias perspectivas aberrantes durante el tiempo en el que los teólogos reformados desarrollaron su entendimiento de la regeneración. En el tiempo de la reforma, el luterano Flacius Illyricus (1520–1575) enseñó que la regeneración requería un cambio físico o substancial (muy parecido a un germen o implante físico en el hombre).³⁶ Enseñó que “el pecado es la substancia del hombre”.³⁷ Por lo tanto, la regeneración involucraba un cambio “substancial” (físico) milagroso en el hombre. En el extremo opuesto, los socinianos (finales del siglo dieciséis) creían que el Espíritu solo nos ayudaba a ser mejores.³⁸ Para ellos, la regeneración no era nada más importante que mejora moral. El hombre puede, al beber del Espíritu divino, “crear para sí mismo el poder de obedecer a Dios en la medida que Él (...) lo requiera”.³⁹ La regeneración espiritual no se requiere; la persona solo necesita cambiar su comportamiento. El hombre necesitaba el conocimiento correcto y el ánimo para perseverar en seguir el ejemplo de Cristo.⁴⁰

La perspectiva arminiana (uno de varios errores) que rechazaban los Cánones de Dort se encuentra en el encabezado 3-4, rechazo de errores número 7:

Que enseñan: que la gracia, por la que somos convertidos a Dios, no es otra cosa que una suave moción o consejo; o bien (como otros lo explican), que la forma más noble de actuación en la conversión del hombre, y la que mejor concuerda con la naturaleza del mismo, es la que se hace aconsejando, y que no cabe el por qué sólo esta gracia estimulante no sería suficiente para hacer espiritual al hombre natural; es más, que Dios de ninguna manera produce el consentimiento de la voluntad sino por esta forma de moción o consejo, y que el poder de la acción divina, por el que ella supera la acción de Satanás, consiste en que Dios promete bienes eternos, en tanto que Satanás sólo temporales.

Estas diversas perspectivas tuvieron que ser refutadas en el contexto de una doctrina de la regeneración bien definida y bíblicamente fundamentada.

1. La regeneración es más que la reforma de la conducta⁴¹

Este error ha sido sostenido históricamente por los Pelagianos y pudiera ser la idea equivocada más común en muchas mentes

modernas. El hombre simplemente necesita cambiar su dirección, alterar su comportamiento, ser una persona más amable y ser más generoso. Una vez que el hombre reforma su conducta, no existe problema alguno. En la esfera civil, las leyes se promulgan para refrenar el mal comportamiento o para forzar el buen comportamiento. La conformidad a estas leyes son el deber de un ciudadano que acata la ley. Si la regeneración solo fuera una conformidad civil, entonces incluso un enemigo del estado podría obedecer para progresar en sus objetivos personales y desleales. Ciertamente tiene que ser más que eso. No obstante, los socinianos sostuvieron que la regeneración consistía en la reforma moral de la vida (*in morali reformatione vitae*) y no una renovación espiritual de la naturaleza (*in spirituali renovatione naturae*).⁴² Desde luego, la regeneración produce una reforma moral, pero lo último es solo el efecto y no la substancia de la regeneración.

Jesús dice que debemos nacer de nuevo porque en nuestro estado caído estamos muertos en nuestros delitos y pecados. El hombre necesita ser regenerado y no solo reformado. El cambio debe ser de adentro hacia afuera. El buen árbol produce buenos frutos; del tesoro del corazón del hombre, el hombre saca lo bueno y lo malo (cf. Mt. 12:33-37). Emblanquecer la tumba no cambia la

corrupción que está adentro. Es el corazón el que necesita cambiar y eso es fundamental, la regeneración es un cambio esencial.

Los puritanos reconocieron que la reforma externa podía proceder de principios naturales (no regenerados), tales como el deseo por promoción o el miedo al castigo. La regeneración es más que una “conformidad externa a la Ley de Dios”,⁴³ más que “prácticas civiles”,⁴⁴ más que aprendizaje teológico y más que profesiones elevadas.⁴⁵ Charnock dice que “podemos ser cristianos externos sin un principio interno” pues “la reforma externa sola (...) no es más que una nueva apariencia, no una nueva criatura, un cambio de vida, ni del corazón”.⁴⁶ Ezekiel Hopkins (1634–1690) señala que el hombre natural cambia por cansarse del pecado o de otro modo por la sustitución de un pecado por otro. Algunos pecados se van a medida que el hombre envejece porque ya no los puede realizar.⁴⁷ Este tipo de cambio está por debajo del nuevo nacimiento. George Swinnock (c. 1627–1673) advierte: “Tu civilidad es una misericordia y estás obligado a bendecir a Dios por ella. Pero, oh, ten cuidado de confiar en ella como la evidencia segura de tu buen estado”.⁴⁸ No negaron que el regenerado debe dar evidencia de ello con una vida reformada, pero también sabían que podías tener el indicio de uno sin tener el otro. “La regeneración

nunca está sin la reforma de la vida”,⁴⁹ insistió Charnock, “pero esta puede estar sin aquello”. Anthony Burgess dice que se puede ser un “hombre nuevo”, cambiado de sus conductas pasadas, pero no una “nueva Criatura” en Cristo.⁵⁰ El llamado de nuestro Señor a un nuevo nacimiento fue más que una exhortación a la reforma del comportamiento y de la conducta. Ese cambio externo podría salir de la naturaleza y no de la gracia—adoptar nuevas conductas no es lo mismo que ser una nueva criatura en Cristo Jesús—.

2. La regeneración es una obra soberana de Dios

Los semipelagianos y los arminianos admiten que el hombre ha sido perjudicado por el pecado. El hombre necesita gracia para despertar la voluntad, el eje final en el que se mueve la regeneración es la voluntad del hombre. El hombre puede resistir y suprimir la gracia; el propósito de Dios puede ser frustrado. Por lo tanto, la regeneración es un acto de la voluntad humana, en un esfuerzo cooperativo entre el hombre y Dios. Incluso existían algunos “sinergistas” entre los divinos luteranos que creían que el “poder que el hombre tiene naturalmente puede contribuir con algunas cosas con respecto a su regeneración”. El hombre natural puede, como un acto de la voluntad, permitir al Espíritu de Dios

obrar en él.⁵¹ Esto quiere decir que la regeneración es en parte un acto cooperativo del hombre. Los puritanos denunciaron fuertemente la cooperación o el synergismo en la regeneración. Charnock dice enfáticamente que la “voluntad no puede coincidir en la infusión de un principio de gracia, porque no tiene una chispa en si misma por naturaleza, que se ajuste al principio que la trae al alma”.⁵²

La Biblia deja claro que el hombre no ha sido simplemente perjudicado, sino que está muerto en delitos y pecados (Ef. 2:1-3). La regeneración involucra un nuevo corazón y un nuevo espíritu—el hombre natural, estando sobrenaturalmente muerto, no puede producir este nuevo nacimiento en sí mismo—. Van Mastricht dice: “Si el hombre fuera el autor de su propia regeneración, completamente o en parte, sería capaz de diferir, contrario a la aseveración de los apóstoles (1 Co. 4:7)”.⁵³

El hombre es pasivo en la regeneración; es nacido del Espíritu (Juan 3:5–6), nacido de Dios y no de nada en el hombre, ni su sangre, su carne o su voluntad (Juan 1:13). La regeneración debe ser la obra soberana de Dios el Espíritu Santo.⁵⁴ No existe una cooperación o synergismo en lo que respecta a la regeneración. El hombre no es nacido del Espíritu y de su propia voluntad. El nuevo

nacimiento es monergístico, no sinérgico. El nuevo nacimiento es un “efecto u obra del Espíritu en nosotros” y no la “concepción de una naturaleza o ser igual a la del Espíritu”.⁵⁵ El Espíritu de Dios es la causa “eficiente” o “autor único y principal” de la regeneración.⁵⁶ En esta obra no tenemos parte. El creyente puede coincidir con el Espíritu en su santificación, dice John Flavel (1628–1691), “pero en la primera producción de este principio espiritual no puede hacer nada”. Además, si la naturaleza humana pudiera coincidir en la regeneración, entonces “las mejores naturalezas serían vivificadas más rápidamente”, pero vemos más a menudo lo peor de los hombres regenerados. ⁵⁷En la regeneración, el hombre no “contribuye en esta obra” porque es una obra sobrenatural y soberana de Dios.⁵⁸ El Espíritu es el “principal efectuator de ella”.⁵⁹ Al decir esto, estaban diciendo que en la regeneración, reina la gracia divina y la naturaleza humana es pasiva. La gracia obra en la naturaleza para darle vida; la naturaleza no puede y no coopera con la gracia.

3. La regeneración es más que una persuasión moral

Owen y otros declaran enfáticamente que la regeneración es más que una persuasión moral.⁶⁰ Eso no quiere decir que todas las

formas de persuasión eran negadas, sino solo que la regeneración requería algo más. La Confesión de Fe de Westminster dice que la obra de Cristo de aplicar la redención a los elegidos incluye “persuasión efectiva del Espíritu para creer y obedecer” (8.8). También existe una persuasión intelectual moral a través de la predicación de la Palabra como el llamado externo. Sin embargo, esa no es toda la obra, sino solo el comienzo. Sin la obra interna cambiando a la persona, esa persuasión moral sería inefectiva. El llamado externo solo se hace efectivo por la obra interna de la gracia.

La necesidad del hombre de un cambio de corazón y voluntad fue ardientemente negada por Saumur congruist Claude Pajon (1626–1685). En su famoso quinto sermón sobre la parábola de la fiesta de bodas, dijo que el hombre no era “una piedra (...) ni un tronco de madera (...) Tiene entendimiento y fuerza de voluntad; su entendimiento puede juzgar y reflexionar, su voluntad puede elegir; se le pueden proponer cosas externamente y así es como funciona el llamado”.⁶¹ Todo lo que se necesitaba era una mente bien instruida dispuesta a creer. El efecto neto de esta teoría era que el Espíritu realmente no hacía más que coincidir con el movimiento de la voluntad humana y que una obra interna en el corazón era

innecesaria.⁶² Warfield describió la teoría de Pajon en estos términos: “La gracia gana a aquellos a quienes es ofrecido ‘congruentemente’, es decir, la razón por la cual algunos hombres son salvos y otros no está en el simple hecho de que Dios el Espíritu Santo obra en Su persuasión bondadosa de una manera adaptada por Él cuidadosa e infaliblemente para asegurar su adherencia al evangelio”.⁶³ En otras palabras, Dios se acomoda a los seres humanos, haciendo el Evangelio afable a ellos, al menos a algunos hombres, para que puedan querer creer y ser salvos.

Pajon desarrolló su posición en reacción a la forma en la que los puritanos explicaban la obra de la gracia en la regeneración en términos de una “obra física”, es decir, una obra del Espíritu cambiando la naturaleza del pecador, más allá de un simple cambio de mente. Sostuvieron que se hacía una obra en la parte interior del pecador (corazón, voluntad, alma, etc.).⁶⁴ Esta gran obra es designada como un nuevo corazón, un nuevo espíritu, nueva criatura, etc. (cf. Ez. 36:25–27; Jer. 31:33). La persona no es un “tronco o una piedra”, sino un hombre que ha sido afectado en todas sus facultades. Aunque no coopera, se actúa en él como hombre. Van Mastricht escribe: “La regeneración viene al hombre después de ser llamado externamente, a quien le ha sido conferida la gracia en

forma de persuasión moral y ha sido invitado a recibirla”.⁶⁵ Charnock lo define en estos términos: “La regeneración es un cambio poderoso, que viene al alma por la obra eficaz del Espíritu Santo, donde un principio vital, un nuevo hábito, la ley de Dios y una naturaleza divina son puestos y enmarcados en el corazón, capacitándolo para actuar santamente y de forma agradable a Dios y para crecer para gloria eterna”.⁶⁶ De manera similar, Turretin explica que la regeneración es “la infusión de los hábitos sobrenaturales por el Espíritu Santo”.⁶⁷ En todas estas definiciones, algo sucede internamente, por el poder sobrenatural del Espíritu Santo.

Leonard Rijssen (1636–1700) pregunta: “¿Infunde Dios una nueva vida por una acción física del Espíritu?” Esta es una pregunta importante que llega al corazón de la regeneración. Responde:

Si, en contra de los *remonstrantes* y los *socinianos*. La perspectiva de los ortodoxos en cuanto a esta pregunta es que el movimiento efectivo de la gracia es, estrictamente hablando, ser llamado no física ni éticamente, sino sobrenatural y divinamente, lo cual incluye prácticamente cada disposición. No es solo

físicamente, porque la facultad está incluida, la cual debe ser movida de acuerdo con su naturaleza; tampoco solo éticamente , porque Dios estaría actuando solo de una manera objetiva y usando una persuasión ligera, como insistían los Pelagianos; sino que es sobrenatural y divinamente, trascendiendo todas estas categorías.⁶⁸

Habiendo dicho esto, Maastricht no se avergüenza de usar la frase “obra física” (*operatio physica*) en la regeneración.⁶⁹ Los arminianos limitaban el llamado eficaz (regeneración) a una simple persuasión moral.⁷⁰ Charnock reconoció que si la regeneración no es más que una persuasión moral, entonces “la predicación más elocuente haría el mayor bien” y la “predicación más elocuente llenaría más las redes del evangelio”.⁷¹ Owen dice por lo tanto, que existe una “*obra física* del Espíritu en las almas de los hombres en su regeneración”.⁷² Sinclair Ferguson explica por qué Owen y muchos de los puritanos usaban la palabra “física” sin problemas contra el adjetivo “moral”. “Richard Hooker”, dice Ferguson, “escribió que los ‘Sacramentos no son físicos, sino instrumentos morales de salvación’”.⁷³ Este pudiera ser el trasfondo.⁷⁴ También podemos ver que los puritanos resistieron consistentemente las explicaciones

arminianas y el término “físico” (en el sentido de natural o real) haría exactamente eso. Los puritanos contrastaron lo “físico” con lo “moral” de la misma manera y en el mismo sentido, en el que hoy contrastamos lo “real” con lo “virtual”. Cuando sostenían que la regeneración era más que una persuasión moral y en efecto una “obra física” del Espíritu, confrontaban conscientemente la idea arminiana de la regeneración. En efecto, a pesar de lo extraño que la palabra “física” pueda ser, transmitía perfectamente el elemento sobrenatural en la regeneración. La persuasión moral dejaba al pecador hacer la obra; nada venía desde afuera. Una obra física del Espíritu era Su invasión del alma desde afuera. Esto aseguraba el carácter sobrenatural de la regeneración. El término también indicó cómo el Espíritu actúa en el alma, lo cual nos trae el siguiente elemento al entender la naturaleza de la regeneración.

4. La regeneración obra con y sin los medios en la persona

Anthony Burgess señaló: “La obra de la gracia y la regeneración, más bien se siente y se percibe por Él que la tiene, que por lo que puede expresarse o enseñarse a sí mismo o a otros, siendo una vida secreta escondida y maravillosa”.⁷⁵ Es una obra misteriosa, pero una que puede ser percibida por una persona.

Wilhelmus à Brakel (1635–1711) reconoció que incluso la persona no puede entender la forma en la que se lograba, sin embargo, el Espíritu tocó su alma *inmediatamente*. Alexander Comrie (1706–1774) también sostuvo que la regeneración era *inmediata*.⁷⁶

Es probable que cuando los puritanos usaron el término “física” en su descripción de la actividad de la regeneración del Espíritu, estaban resaltando la obra *inmediata* del Espíritu en el pecador.⁷⁷ Es decir, existe un contacto directo entre Dios y el alma de un pecador. Si el asiento de la regeneración es el alma, entonces el contacto entre el alma y el Espíritu es inmediato, es decir, sin los medios. Así mismo leemos en Thomas Cole que la regeneración de los infantes elegidos que mueren en su niñez “es el único acto inmediato del Espíritu de Dios, sin la Palabra; es en efecto según la Palabra y de acuerdo con el Pacto y la Promesa hecha a *Abraham*”.⁷⁸ En este caso especial, insistió en la obra eficiente e inmediata del Espíritu. En el caso de los “infantes elegidos”, se puede ver fácilmente por qué tiene que ser inmediato. Sin embargo, Owen no limita la obra inmediata del Espíritu a los infantes elegidos, sino que describe la obra entera de la regeneración como “la eficiencia interna inmediata de la gracia”.⁷⁹

Sin embargo, había un énfasis en el medio *instrumental* que Dios usaba para regenerar al pecador. Ezequiel Hopkins declara que la Palabra de Dios es “la virtud seminal o el medio” de la regeneración.⁸⁰ Charnock produjo un discurso entero sobre esto: “Un Discurso de la Palabra, el Instrumento de la Regeneración”.⁸¹ Cole pudo afirmar lo mismo y decir que la Palabra de Dios es la “causa instrumental” de la regeneración.⁸²

Whately hizo una distinción más profunda. Dice que el Espíritu es la causa *eficiente*; la Palabra es lo *instrumental* y la santidad es la causa *material* de la regeneración.⁸³ Explica todo esto más ampliamente. “El Espíritu Santo (...) transmite y se presenta al hombre, que desea ganar para nueva vida (...) sin embargo, el Espíritu de Dios, que podría obrar por sí solo y sin el medio, no se complace en hacer esto en Su gran obra: sino de que de Su propio libre albedrío toma la decisión de usar un instrumento apropiado y bendito para ese propósito; la ley de Dios, toda la doctrina de las Escrituras”.⁸⁴ Al igual que la mayoría de los reformadores y puritanos, creía que el Señor usó con más frecuencia (“más a menudo, más usualmente, más ordinariamente”) la Palabra predicada que la Palabra leída.⁸⁵ Puesto que ese es el caso, deberíamos valorar grandemente la predicación de la Palabra de

Dios y esforzarnos para permanecer bajo ella. “Oh, por lo tanto, cuán cuidadosas deberían ser las personas tanto de obtener como de vivir bajo la predicación de la Palabra de Dios! Este es el viento que debe vivificar los huesos secos: Esta es la voz de trompeta, que debe hacer salir a los muertos de la tumba. Cuán miserable [insignificante], impotente, menospreciable, pudieran estimarla los hombres, sin embargo, Dios no ha designado otro medio para transmitir vida sobrenatural, sino de esta manera”.⁸⁶ Eso quiere decir que el Espíritu debe estar presente con la Palabra. Sin Él, la predicación de la Palabra sería inefectiva. John Owen reconoció que la predicación de la Palabra sola sin el Espíritu no podía hacer nada. “La palabra por sí sola, bajo una simple propuesta a las mentes de los hombres, no tendrá efecto en ellos”. La “ministración del Espíritu” es necesaria porque el Espíritu es la fuente de “toda iluminación”.⁸⁷

Aunque los puritanos eran muy claros al sostener la verdad de que solo Dios es la “causa principal y eficiente de la regeneración”,⁸⁸ también sostenían que Dios usó ordinariamente la Palabra de Dios como Su instrumento. Como se señaló anteriormente, Cole dice que Dios regenera inmediatamente a infantes elegidos, pero en los adultos, usa la Palabra como Su instrumento—Dios regenera a adultos “no sin la Palabra, sino por la Palabra como causa

instrumental”—.⁸⁹ Eran enfáticos: la Palabra es necesaria; es el medio designado y ordinario. No obstante, también debemos señalar la distinción de Turretin. Dice: “El espíritu obra inmediatamente en nosotros, no antes o después de la palabra, sino junto con ella”.⁹⁰ Aunque la Palabra es instrumental, al final el Espíritu aún es la causa eficiente e inmediata de la regeneración.

La famosa obra de Arthur Dent *The Plain Man's Pathway to Heaven* (El camino del hombre sencillo hacia el cielo) presenta este punto simple y llanamente. Philagathus pregunta: “¿No puede un hombre obtener la regeneración y el nuevo nacimiento sin la palabra y el Espíritu?” Theologus responde, “Ciertamente, no: pues son los instrumentos y medios por los cuales Dios la obra”.⁹¹ Ese corto diálogo transmite perfectamente el entendimiento puritano de la obra del Espíritu con la Palabra en la regeneración.

5. La regeneración renueva al hombre entero

Dios no solo nos habla o nos ofrece términos de vida a través de la predicación del Evangelio. Dios renueva la mente para entender el Evangelio, renueva el corazón para creerlo y renueva la voluntad para desear y responder a Dios de forma real y efectiva. Esta obra de Dios no es manipulación, sino regeneración. Francis

Burmann (1632–1679) dice: “El primer acto de la regeneración y el primer movimiento del nuevo hombre es la fe”.⁹² Si la voluntad ha sido afectada, entonces debe actuar. A medida que la Palabra es predicada, el hombre es capacitado para creer—la voluntad es libertada para creer. Dios no persuade a nadie para hacer “una decisión”, sino más bien vivifica a una persona sobrenaturalmente y obra en su voluntad dándole “una nueva inclinación hacia el bien espiritual”—.⁹³ También ilumina la mente y conmueve los afectos. Los puritanos pasaron mucho tiempo explicando exactamente qué sucede dentro de la persona incluso cuando todos reconocieron que las obras de Dios eran misteriosas.

Las definiciones puritanas de la regeneración de la voluntad nos ayudaran a entender mejor esta obra interna y la definición de Chranock es de las mejores. Dice que la regeneración “es un cambio universal del hombre entero. Es una nueva criatura, no solo un nuevo poder o nueva facultad. Esto (...) se extiende a cada parte (...) [es] tan amplio al renovar como lo fue el pecado al dañar”.⁹⁴ A favor, Swinnock dice que el sujeto de la renovación de Dios es el “todo del hombre”.⁹⁵ Pero el “asiento apropiado de la gracia” es el alma, que a su vez influye en cada facultad del alma.⁹⁶ No se inclina

a una facultad o a otra. Sin embargo, eso no era sostenido universalmente.

Algunos, como Thomas Cole, dirán que “aparece más en la Voluntad” o “usualmente aparece primero en la Voluntad”.⁹⁷ Van Mastricht concuerda y argumenta por su impacto en la voluntad. Pero también señala que algunos en la tradición reformada (por ejemplo, John Cameron) “permiten en efecto una operación física en la voluntad, pero eso solo por el medio del entendimiento, el cual es iluminado y convencido poderosamente por Dios en la regeneración de manera que la voluntad solo puede hacer lo que dicta en lo práctico”.⁹⁸ John Owen parece simpatizar con la perspectiva de John Cameron (c. 1579–1625). Al explicar las facultades del alma en las cuales obra la regeneración, Owen dice: “La facultad del alma que dirige y conduce es la *mente* o el entendimiento”.⁹⁹ Esta facultad que dirige no es reemplazada, sino renovada, lo cual nos capacita, para “conocer a Dios salvíficamente”.¹⁰⁰ Luego el Espíritu obra en la voluntad. La voluntad no “queda indeterminada”, sino que el Espíritu la determina “en y sobre los actos de la fe y la obediencia”. El Espíritu no deja a los hombres a “la libertad indeterminada de sus voluntades”.¹⁰¹

Así mismo había diferencias entre los puritanos sobre cuál de las facultades era afectada primero. A pesar de estas diferencias, todos creían que el alma entera es regenerada. La forma en la que describen los efectos de cada facultad respectiva es la misma; simplemente difieren en cuanto al orden. Puesto que la regeneración incluye al alma, eso significa que cada mente, voluntad, emociones, afectos etc. renovados del creyente han cambiado. Un simple acuerdo mental es insuficiente y una simple conformidad externa a la Ley de Dios sin los afectos bramando por Dios también está por debajo de la regeneración—todas las facultades del alma son afectadas (independientemente de como las prioricemos)—. Por esa razón, los Puritanos podían apelar al creyente para que honrara al Señor en cada aspecto de su vida. El hombre entero era regenerado y el hombre debe someterse al Salvador.

6. La regeneración es irresistible

Los pelagianos, los socinianos y muchos arminianos creen que la regeneración puede resistirse. Aunque a los escritores reformados no les gustaba la palabra *irresistible* en este contexto, la encontraron útil. Turretin dice que las “expresiones ‘resistibilidad’ e

“irresistibilidad’ de la gracia son tanto barbáricas como poco apropiadas para desarrollar lo que se procura (...) estamos obligados a usarlas *ad hominem* para que desenmascaremos a nuestros adversarios”.¹⁰² Van Mastricht señaló que la persuasión moral puede ser resistida, pero no la regeneración.¹⁰³ Sin embargo, Owen dice enfáticamente que la obra de Dios en los pecadores es “*infallible*, victoriosa, irresistible o siempre eficaz”.¹⁰⁴ Anthony Burgess estuvo de acuerdo con los ortodoxos que decían que la regeneración es “irresistiblemente obrada en nosotros por una eficacia insuperable del Espíritu de Dios”.¹⁰⁵

¿Qué dice la Biblia a todo esto? La pregunta retórica de Pablo transmite esta verdad perfectamente: “¿quién ha resistido a [la] voluntad [de Dios]? (Ro. 9:19). La respuesta es ¡nadie! La fuerza de la excusa en Romanos 9 pudiera haberse perdido completamente si Pablo hubiera respondido: “Nadie, pero, Oh hombre, tu siempre puedes resistir la voluntad de Dios; tu tienes la palabra final”. Pablo nunca hubiera soñado decir tal cosa, pues el compartía la misma convicción del rey Nabucodonosor: “Altísimo (...) hace según Su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga Su mano, y le diga: ¿Qué haces?” (Dn. 4:34-35). Por lo tanto, el nuevo nacimiento es irresistible porque es la voluntad

de Dios actuando en nosotros: “Él, de Su voluntad, nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que seamos primicias de Sus criaturas” (Santiago 1:18).

En Hechos 7:51, Esteban dice: “Vosotros resistís siempre al Espíritu Santo”. Este versículo no enseña que la regeneración puede resistirse. Más bien, que el llamado externo del Evangelio y las operaciones comunes del Espíritu que no producen la regeneración pueden ser resistidos (CFW, 10.4). Los llamados externos del Evangelio siempre son resistidos; el hombre natural no puede, no podrá y no cumple con las demandas del Evangelio. Esa es la respuesta natural del hombre pecador. Sin embargo, cuando el Espíritu regenerador lleva a los pecadores a Cristo, primero los hace dispuestos a venir por medio de la renovación de sus voluntades y determinándolos a lo que es bueno (CFW, 10.1).

Van Mastricht cita otro texto de las Escrituras para confirmar la irresistibilidad de la regeneración. Sostiene, “si alguien pudiera resistir la acción divina en la regeneración a su voluntad, entonces todos podrían y entonces pudiera ser el caso de que nadie sería regenerado y de esta manera el diseño glorioso entero de la redención podría frustrarse”.¹⁰⁶ Los propósitos de Dios no pueden frustrarse.

Esta obra irresistible no viola la voluntad. John Owen dice: “La voluntad, en el primer *acto* de la conversión (...) no *actúa*, sino que es actuada, no se mueve, sino que es movida; y por lo tanto es *pasiva* en Él”. Lo que esto significa es que un “acto secreto” de gracia “antecede su propio acto”.¹⁰⁷ Es decir, la gracia actuó en la voluntad antes de que la voluntad actuara y libera la voluntad para que haga según su inclinación. Se ha determinado o dado una nueva propensión a la voluntad—un nuevo principio—. Por lo tanto, la gracia irresistible no obliga la voluntad o degrada la naturaleza del hombre. La regeneración no destruye, mas bien perfecciona la naturaleza humana; “implica un estado de cambio y un cambio de naturaleza”.¹⁰⁸ Por lo tanto, Su obra irresistible libera la voluntad —“infaliblemente determinándolo en sus actos libres”—.¹⁰⁹

Los puritanos creyeron que el Espíritu era omnipotente y que el pecador muerto espiritualmente necesitaba una obra física y omnipotente del Espíritu realizada inmediatamente sobre él. Nada menos podía superar la rebeldía de una voluntad incorregiblemente impía. Para ellos, la irresistibilidad de la obra del Espíritu fluía de lo mismo de lo que fluía la necesidad de un nuevo nacimiento, de la impotencia del hombre muerto en sus delitos y pecados y de la naturaleza soberana de Dios.

7. La regeneración no puede deshacerse

¿Puede un hombre deshacer esta obra de la regeneración? Los pelagianos sostenían que se podía, según su doctrina del libre albedrío. La voluntad del hombre “puede despojarse de la gracia recibida o recibirla como le plazca (con los cuales, al menos en este punto, los luteranos están de acuerdo, pues sostienen que aquel que es verdaderamente regentado puede caer totalmente de la gracia)”.¹¹⁰ Puesto que esta perspectiva de la regeneración no es más que una persuasión moral, aquello de lo que alguien pueda estar persuadido hoy pudiera cambiar drásticamente mañana. Si podemos entrar al reino por lo que se nos diga, también podemos salir por lo que se nos diga.

Los puritanos enseñaron otra cosa. John Flavel dice que la nueva vida de la regeneración no “es una cosa transitoria y evanescente, sino un principio fijo y permanente, que permanece en el alma para siempre”. Además, “la gracia no puede separarse del alma: cuando todo nos abandona, esto no nos abandonará”.¹¹¹

El apóstol Juan dice que la simiente de Dios permanece en aquellos que han nacido de Dios (1 Juan 3:9). Además, Jesús dice que un segundo nacimiento es necesario para entrar en el reino de los cielos. Hace una distinción absoluta entre los dos nacimientos:

“Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es” (Juan 3:6). Este versículo implica que el movimiento viene de un solo lado, de la carne al espíritu y no del espíritu a la carne.

Van Mastricht explica que la nueva vida producida en nosotros por medio de la regeneración nunca puede perderse. “Los reformados sostienen que nunca puede perderse completamente, pero suponen que esto no depende del poder del regenerado, sino del decreto inmutable de Dios y Su poder sustentador omnipotente”.¹¹² Dios preserva lo que comenzó.¹¹³ La regeneración no es un poder inherente, sino una obra que Dios sostiene en nosotros porque todos los actos de la nueva criatura y la perseverancia de los regenerados son de Dios.¹¹⁴ Charnock razona: “¿Para qué se tomó la molestia de escribir otra vez la ley en nuestros corazones, si dejaría que la quebrantaran otra vez? (...) No es razonable pensar que Dios pague un precio tan alto, solo para restaurar a la condición mutable de Adán, provocando por medio de ella una condenación más grande”.¹¹⁵

8. La regeneración es solo para los elegidos

Hay algunos que definen la regeneración ampliamente para hacerla universal, dice Van Mastricht. Es decir, sostienen que a todos se les ha dado la habilidad de hacer buenas obras, incluyendo aquellas cosas necesarias para la salvación. Van Mastricht señala que los papistas enseñan que se “ha dado gracia suficiente a cada hombre por la cual puede ser salvo”.¹¹⁶ Muchos se inclinan a creer que cada persona puede ser regenerada si decide creer. Para ellos no aplica la doctrina de la elección. Por esta razón teólogos reformados tales como John Cotton (1585–1652) fueron obligados a decir que la primera causa de nuestra “vida espiritual, es la voluntad santa y misericordiosa de Dios” (citando Stg. 1:18). En particular, Cotton dice que es de “la voluntad de Dios en el Pacto, que engendra a los hijos de Dios”.¹¹⁷ Por lo tanto, la regeneración está limitada a aquellos a quien Dios ha designado para vida eterna, es decir, los elegidos.

Desde un punto de vista humano, debemos considerar a todos como posibles candidatos para salvación y vida eterna hasta que mueran. Por esa razón, proclamamos el Evangelio a todos, indiscriminadamente. Sin embargo, teológicamente, sabemos que solo los elegidos son regenerados. Pedro escribe su epístola a personas elegidas “según la presciencia de Dios Padre en

santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Pe. 1:12) y comienza con alabanzas al Dios y Padre, “que según Su grande misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva” (v. 3) y así dibuja una línea desde la elección hasta la regeneración.

Thomas Cole dice que los sujetos de la regeneración son “Los Elegidos, solo los Elegidos y todos los Elegidos”.¹¹⁸ Swinnock dice: “Aquellos cuyos nombres están registrados en el cielo, sus naturalezas son regeneradas en la tierra”.¹¹⁹ Van Mastricht también restringe la regeneración a los elegidos.¹²⁰ Este no es un debate entre los puritanos. Todos estaban de acuerdo con Ezekiel Hopkins cuando dijo que a quienes Dios “predestinó, a aquellos regeneró”.¹²¹ El llamado externo debe extenderse a todos, pero solo los elegidos serán “efectivamente llamados”, es decir, solo los regenerados serán capacitados para responder a la predicación del Evangelio con entendimiento, fe y arrepentimiento.

La regeneración y el bautismo

¿Cómo era el entendimiento puritano de la regeneración con relación al bautismo? Unos pocos eran credo bautistas, pero la mayoría era paidobautistas que procuraban definir su posición contra la perspectiva católico romana por un lado y la “señal esencial” por el otro. Sin entrar en todas las complejidades y controversias, aún cabe destacar algunas cosas.¹²²

Charnock dice que la regeneración no es igual al “bautismo externo” porque el bautismo “no confiere gracia, sino que involucra en ella: el agua externa no puede transmitir vida interna. ¿Cómo puede el agua, una cosa material, obrar en el alma de forma física?”¹²³ Es insistente en que no se puede asumir que el bautismo efectúa infaliblemente la regeneración.¹²⁴ “El bautismo es un medio de transmitir la gracia [de la regeneración]”, dice, pero solo “cuando le place al Espíritu obrar con Él”. La Confesión de Fe de Westminster dice que el bautismo es ordenado “para admitir solemnemente en la iglesia visible a la persona bautizada” y como una señal y un sello “de su injerto en Cristo” y “de su regeneración” (28.1). Incluso si “la eficacia del bautismo no está ligada al preciso momento en que es administrado, (...) la gracia prometida no

solamente se ofrece, sino que realmente se manifiesta y se otorga por el Espíritu Santo a aquellos (sean adultos o infantes) a quienes corresponde aquella gracia” (28.6). Pero Charnock no estaba cómodo con los que enseñan que la regeneración es “concedida en el bautismo sobre los elegidos” porque no puede entender cómo la vida espiritual puede estar dormida hasta la conversión.¹²⁵ John Owen, sin ánimos de entrar en este debate, sugiere que en este contexto la regeneración no significa más que la persona que fue bautizada en su niñez terminó profesando fe en su edad adulta. Lo cierto es que, el bautismo puede ser el medio de la regeneración, pero el bautismo en si mismo seguido de una profesión de fe no es regeneración—es decir, solo porque una persona fue bautizada y subsecuentemente hizo profesión de fe no quiere decir que esa persona fue regenerada—. ¹²⁶

Ezekiel Hopkins no cree en la regeneración bautismal en el sentido más literal de las palabra. Sin embargo, creía en una “regeneración bautismal de infantes” que es “externa y eclesiástica”. No son regenerados internamente por el Espíritu, sino solo “santificados externamente” por el sacramento.¹²⁷ Al definir sus términos de esta manera, podía mantener el lenguaje de la regeneración bautismal y al mismo tiempo vaciarlo de su significado

natural. De esta manera, lo que sostuvo en *The Nature and Necessity of Regeneration* (La naturaleza y la necesidad de la regeneración) tomó un sentido diferente en *The Doctrine of the Two Sacraments* (La doctrina de los dos sacramentos). ¿Debilita esta explicación toda su doctrina de la “regeneración”?

Ya nos hemos encontrado con problemas complejos relacionados a este tema, y mucho más se podría decir. Sin embargo, este estudio breve debería ser suficiente para mostrar que los puritanos rechazaron la doctrina bautismal de la regeneración católica romana, pero tenían matices ligeramente distintos entre ellos en cuanto a cómo se relacionaban exactamente el bautismo y la regeneración. Una discusión más profunda sobre este asunto se encuentra fuera del marco de este capítulo.¹²⁸

Señales de la regeneración

Se puede decir mucho sobre las señales o las “marcas” de la regeneración. En efecto, los puritanos invirtieron mucha energía en este tema porque querían ser eminentemente prácticos. Enseñar la necesidad de la regeneración sin explicar como se ve en la vida real sería inútil. Aunque no podemos desarrollar este tema con la compleción que quisiéramos, es necesario considerar algunas cosas.

Los puritanos a menudo se dedicaban a señalar falsas señales de la regeneración. Ya hemos señalado un ejemplo en nuestro estudio de la regeneración. Otras señales falsas incluyen profesiones formales de fe en Cristo que no son validadas por las obras: “En las obras pudieran negar a Cristo, mientras que lo reconocen de palabras”. En lo que respecta a una reforma moral, una persona puede ser una nueva criatura “sobre fundamentos viejos”. Otros profesan a Cristo por “miedos temporales” y por amor a las “misericordias externas”. Otra señal falsa es un cambio de vida que se fundamenta en “principios confundidos de la mente”—es decir, una mezcla de cosas espirituales y carnales.¹²⁹ Ezequiel Hopkins da varias “señales de la verdad de la gracia”. La primera es

que la persona está dispuesta a escudriñarse y examinarse a sí misma, a ver si tiene la gracia o no". El hipócrita odia la luz, tanto como el ladrón odia ser descubierto, pero el regenerado dice como David: "Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón; Pruébame y conoce mis pensamientos" (Sal. 139:23). La segunda señal es el amor genuino por los santos de Dios (1 Jn. 3:14). El hombre verdaderamente misericordioso los ama porque son piadosos y los ama a todos. Otra señal es "el Respeto y Obediencia universal a todos los mandamientos de Dios". Aunque no los obedecemos perfectamente, "aspiramos incansablemente" a hacerlo. "Universal" quiere decir vivir, no solo según algunos, sino todos los mandamientos de Dios.¹³⁰

El ultimo ejemplo que Dios da es que el creyente no cometa pecado (1 Jn. 3:9–10). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que "no peca de esa manera maligna, en la que lo hacen los hijos del diablo: no hace un mercado del pecado, no vive en su práctica constante y permitida". El regenerado se opone a *todo* pecado: "¿No existe lujuria que perdonan tus ojos, ni de la cual tu corazón se apiada?"¹³¹

En este punto, Thomas Cole va un poco más allá, tomando el sentido absoluto y diciendo que el regenerado *no puede* pecar, es decir, no como lo hacía antes: "Aquel que es una nueva criatura

pudiera pecar, pero no como una nueva criatura”. Al decir esto se esta refiriendo a que el regenerado “no puede continuar en pecado; es contra su naturaleza; pudiera ser sorprendido en el acto del pecado, pero la nueva naturaleza se recuperará rápidamente y echará fuera ese pecado por el arrepentimiento”.¹³² Cuando un regenerado peca, no lo haría—existe una antipatía porque “el pecado no es connatural en una persona Regenerada”—.¹³³ Cole se interesa en subrayar el poder viviente de la antipatía del creyente regresando hacia el pecado. Este principio inherente de oposición al pecado es una señal segura de la regeneración. Charnock dice que “ninguna criatura puede actuar fácilmente contra un hábito arraigado”. Dice que es “imposible para la nueva criatura pecar por la influencia del hábito”.¹³⁴

Desde luego, el verdadero hijo de Dios quisiera saber todas estas cosas. Quizá el punto principal de Hopkins sobre este asunto es correcto—es decir, el que es una nueva criatura en Cristo quiere que su vida sea examinada—. Preocuparnos por saber nuestro estado espiritual es el *sine qua non* de la regeneración. En cuanto a estas señales, Hopkins dio cuatro señales amplias mientras que Cole dio seis. Se pudiera enumerar muchas más señales, pero el lector comienza a entender la importancia de estas listas. Después

de dar las señales, los puritanos las usaron para exhortar a los creyentes a vivir según lo que son en Cristo.¹³⁵ Cole reta a sus lectores a recordar que él es “más dado a la contemplación que a la práctica”.¹³⁶ No es suficiente saber que hemos nacido de nuevo; también debemos vivir vidas como hijos de Dios, olvidar al mundo, crucificar nuestra antigua naturaleza y caminar en una nueva vida santa.

¹ Stephen Charnock, “The Necessity of Regeneration,” en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1845; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 3:26–27.

² Ver Decree Concerning Original Sin from the Council of Trent, sesión 5.

³ Thomas Watson, *A Plea for the Godly* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria Publications, 1993), 287.

⁴ Watson, *A Plea for the Godly*, 288.

⁵ Adicionalmente existe la regeneración de la creación misma, un tema que se encuentra fuera del marco de este capítulo.

⁶ cf. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1938), 466; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 3:581; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 3.3.9. Aquí hay un ejemplo de la cita: “Por lo tanto, en una palabra, yo interpreto el arrepentimiento como regeneración, cuyo único propósito es restaurar en nosotros la imagen de Dios que se ha desfigurado y destruido completamente por la transgresión de Adán”.

⁷ La herejía evangélica moderna de que alguien puede “aceptar a Cristo” y afirmar que ha “nacido de nuevo” y esperar ir al cielo viviendo una vida impía está aún más lejos del pensamiento del puritanismo ortodoxo.

⁸ Berkhof cree que la Confesión de Fe de Bélica usa el término en el sentido amplio.

⁹ Robert Rollock, *Select Works of Robert Rollock* (Edimburgo: Wodrow Society, 1849), 1:29–288.

- ¹⁰ Rollock, *Treatise of Our Effectual Calling*, in *Select Works*, 1:244–245.
- ¹¹ Berkhof, *Systematic Theology*, 470.
- ¹² William Ames, *A Sketch of the Christian's Catechism*, trad. Todd M. Rester, Classic Reformed Theology (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 108, 148–153.
- ¹³ David Dickson, *Therapeutica Sacra...* (Edimburgh: Printed by Evan Tyler, 1664), 10.
- ¹⁴ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 2.15.1.6.
- ¹⁵ Turretin, *Institutes*, 2.15.4.13.
- ¹⁶ Samuel Willard, *A Compleat Body of Divinity* (Boston: B. Green and S. Kneeland for B. Eliot and D. Henschman, 1726), 441.
- ¹⁷ Thomas Cole dijo que la regeneración tenía “una Extensión e Importancia más grande que la Santificación y la Santificación; es inicialmente todo lo que pertenece a un estado de gracia”. *A Discourse of Regeneration* (Londres: por Thomas Cockerill, 1692), 9.
- ¹⁸ La porción sobre la regeneración fue traducida al Inglés en 1769 por un autor desconocido y publicado nuevamente en el 2002; Peter van Mastricht, *A Treatise on Regeneration* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002). La enorme obra de varios volúmenes de Van Mastricht, que Jonathan Edwards consideró como los mejores libros teológicos que se han escrito, está siendo traducido al Inglés por Todd Rester y editado por Joel R. Beeke y Nelson Kloosterman auspiciados por la Dutch Reformed Translation Society y será publicado por Reformation Heritage Books.
- ¹⁹ Por ejemplo, Ezekiel Hopkins, *The Nature and Necessity of Regeneration; Or, the New Birth*, en *The Works of Ezekiel Hopkins* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 2:221–98; Cole, *A Discourse of Regeneration*, 1.
- ²⁰ Charnock, “The Necessity of Regeneration,” en *Works*, 3:7.
- ²¹ George Swinnock diría que: “Debe haber un cambio de Naturaleza a Gracia, antes de que pueda haber un cambio de Gracia a Gloria”. *The Door of Salvation Opened by the Key of Regeneration* (Londres, 1660), 9.
- ²² Charnock, “The Necessity of Regeneration,” en *Works*, 3:16–22.
- ²³ William Whately también estaría de acuerdo con esto: “Si, tan posibles como es que Dios deje de ser Dios, es que cualquier hombre, sin ser renovado conforme a la

imagen de Dios, sea recibido en la bendita visión, posesión, y fruto de Dios (...) haya comunión alguna entre Dios y el hombre (...) , mientras el hombre continúe en el estado de su naturaleza corrupta, sin ser creado conforme a la imagen de Dios, en justicia y santidad verdadera". *The New Birth* (Londres, 1622), 4–5.

²⁴ Whately, *The New Birth*, 13.

²⁵ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:22–26.

²⁶ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:22–27.

²⁷ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:22–27.

²⁸ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:22–27.

²⁹ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 8.

³⁰ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 2.

³¹ Anthony Burgess, *Spiritual Refining: or A Treatise of Grace and Assurance* (Londres: A. Miller for Thomas Underhill, 1652), 211.

³² Cole, *A Discourse of Regeneration*, 4–5.

³³ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:59.

³⁴ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:28–48.

³⁵ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:48–51.

³⁶ cf. Berkhof, *Systematic Theology*, 467.

³⁷ "Flacius, Illyricus, Matthias," en *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, ed. Hans J. Hillerbrand (Oxford: Oxford University Press, 1996), 2:110–111. Ver también, la entrada sobre Flacius en *Cyclopdeia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. Parece que quería poner la verdadera naturaleza caída del hombre contra lo que él percibía que Melanchthon y sus seguidores estaban abrazando. Sin embargo, Flacius fue acusado de maniqueísmo y su novedosa perspectiva luego fue refutada por divinos reformados (por ejemplo, Charnock, *Works*, 3:91, dice: "Algunos pensaron que la substancia del alma de Adán se corrompió cuando pecó; por lo tanto, suponen que la substancia de su alma es alterada al ser renovado"). Anthony Burgess también responde esta pregunta en *Spiritual Refining*, 258.

³⁸ Thomas Rees, trad., *The Racovian Catechism* (Londres: Longman, et al., 1818), 331.

³⁹ Rees, *Racovian Catechism*, 326.

- ⁴⁰ cf. "Socinus and Socinianism," en *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson y David F. Wright (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988), 649.
- ⁴¹ Muchos de estos puntos principales fueron tomados de la obra de van Mastricht sobre la regeneración.
- ⁴² John Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit, in The Works of John Owen, D.D.*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1991), 3:219.
- ⁴³ David Clarkson, "The New Creature," en *The Works of David Clarkson* (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1988), 2:9.
- ⁴⁴ Swinnock, *The Door of Salvation Opened*, 61.
- ⁴⁵ Swinnock ofrece diez "fundamentos sobre la arena" en *The Door of Salvation Opened*, 60–107.
- ⁴⁶ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:59–60.
- ⁴⁷ Hopkins, *The Nature and Necessity of Regeneration*, en *Works*, 2:225–226.
- ⁴⁸ Swinnock, *The Door of Salvation Opened*, 65.
- ⁴⁹ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:59.
- ⁵⁰ Burgess, *Spiritual Refining*, 278.
- ⁵¹ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 34–35.
- ⁵² Stephen Charnock, "A Discourse on the Efficient of Regeneration," en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1845; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 3:207.
- ⁵³ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 36.
- ⁵⁴ Thomas Goodwin, *The Work of the Holy Ghost in Our Salvation*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 6:47–49.
- ⁵⁵ Goodwin, *The Work of the Holy Ghost*, en *Works*, 6:158.
- ⁵⁶ Whately, *The New Birth*, 15.
- ⁵⁷ John Flavel, *The Method of Grace*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1997), 2:96–98.
- ⁵⁸ Flavel, *The Method of Grace*, en *Works*, 2:92.
- ⁵⁹ Swinnock, *The Door of Salvation Opened*, 10.

- ⁶⁰ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:301ff.; Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” en *Works*, 3:238–239.
- ⁶¹ Citado en Émile G. Léonard, *A History of Protestantism*, trad. Joyce M. H. Reid (Londres: Thomas Nelson, 1965), 2:393.
- ⁶² Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:532.
- ⁶³ Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), 91. Warfield creía que el pajonismo era una “forma degradada” (92) de amiraldianismo, mientras que Brian Amstrong creía que no “representaba el pensamiento amiraldiano”. Ver Calvinism and the Amyraut Heresy: *Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), xix–xx. La opinión imperante parece estar a favor de la interpretación de Warfield. Sobre el pajonismo, ver George Park Fisher, *History of Christian Doctrine* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1902), 346–47; J. A. Dorner, *History of Protestant Theology*, trad. George Robson y Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1871), 2:28–29; para resúmenes cortos, John Macpherson, *Christian Dogmatics* (Edimburgo: T&T Clark, 1898), 271; John Anderson, *Precious Truth* (Pittsburgh: Ecclesiastical and Literary Press of Zadok Cramer, 1806), 261.
- ⁶⁴ Charnock nota las disputas sobre la naturaleza de la regeneración. Los debates se centran en la misma pregunta que estamos desarrollando: “ya sea la calidad o la substancia espiritual; si una calidad es un hábito o un poder o si es el Espíritu Santo personalmente” (“A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:86–87).
- ⁶⁵ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 39.
- ⁶⁶ Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:87–88.
- ⁶⁷ Turretin, *Institutes*, 15.4.13.
- ⁶⁸ Leonard Rijssen, *Francisci Turretini Compendium Theologiae (...)* (Amsterdam, 1695), 13, 18, citado en Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1950), 522. La palabra *schesis* quiere decir la naturaleza de algo, el hábito de un cuerpo. Por ejemplo, βίου σχέσις es traducida en griego clásico como “la forma de vida.”
- ⁶⁹ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 39–40; *Theoretio-Practica Theologia* (Utrecht: Thomas Appels, 1699), 6.3.25–26.

- ⁷⁰ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (Grand Rapids: Sovereign Grace Publishers, n.d.), 155.
- ⁷¹ Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” en *Works*, 3:238.
- ⁷² Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:307 (énfasis en el original).
- ⁷³ Sinclair Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1987), 42–43.
- ⁷⁴ También es evidente en van Mastricht cuando pregunta: “¿Es la acción de Dios la que regenera a un hombre moral o físicamente?” (*A Treatise on Regeneration*, 37).
- ⁷⁵ Burgess, *Spiritual Refining*, 225.
- ⁷⁶ Herman Bavinck, *Saved by Grace: The Holy Spirit’s Work in Calling and Regeneration*, trad. Nelson D. Kloosterman y J. Mark Beach (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 52–53.
- ⁷⁷ Owen combina ambas: “No solo hay una operación inmediata *moral* del Espíritu, sino también una *física* (...) en su regeneración”. *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:316.
- ⁷⁸ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 68.
- ⁷⁹ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:330. También menciona que el Espíritu Santo obra “inmediata y efectivamente sobre la voluntad” en *Works*, 3:334; cf. 3:317.
- ⁸⁰ Hopkins, *The Nature and Necessity of Regeneration*, en *Works*, 2:245.
- ⁸¹ Stephen Charnock, “A Discourse of the Word, the Instrument of Regeneration,” en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1845; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 3:307–335.
- ⁸² Cole, *A Discourse of Regeneration*, 49; Whately, *The New Birth*, 17; Isaac Ambrose, *The Compleat Works* (London, 1674), 12; Hopkins, *Works*, 3:245.
- ⁸³ Whately, *The New Birth*, 22.
- ⁸⁴ Whately, *The New Birth*, 16–17.
- ⁸⁵ Whately, *The New Birth*, 17–18. John Cotton pone a la Palabra de Dios como la segunda causa de la nueva vida y sostiene que Dios “ordinariamente” usa “una palabra de Promesa” predicada mientras que insiste que no da vida a través de “las palabras de la Ley”. *Christ the Fountaine of Life* (Londres, 1651), 95–96.

- ⁸⁶ Burgess, *Spiritual Refining*, 207.
- ⁸⁷ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:235–336. Las palabras de Turretin son útiles aquí: “Lo que sea que sea eficacia, aún no es suficiente sin la operación inmediata del Espíritu (*Institutes*, 15.4.23).
- ⁸⁸ Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” en *Works*, 3:169.
- ⁸⁹ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 69.
- ⁹⁰ Turretin, *Institutes*, 15.4.51.
- ⁹¹ Arthur Dent, *The Plain Man’s Pathway to Heaven; Wherein Every Man May Clearly See Whether He Shall Be Saved or Damned* (1599; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994), 19.
- ⁹² Francis Burmann, *Synopsis Theologiae...* (Amsterdam, 1699), 6, 4, 1 (*Primus regenerationis actus, primusque novi hominis motus est fides...*), citado en Heppe y Bizer, *Reformed Dogmatics*, 526.
- ⁹³ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 40.
- ⁹⁴ Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:95.
- ⁹⁵ Swinnock, *The Door of Salvation Opened*, 22.
- ⁹⁶ Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:96; cf. Swinnock, *The Door of Salvation Opened*, 24. Whately también dice que se refiere al hombre entero y se enfoca en las “facultades principales” del entendimiento, la conciencia y la voluntad, *El Nuevo Nacimiento*, 69. Isaac Ambrose dice que son todos los “poderes del alma” y menciona unos más (por ejemplo, la memoria y los afectos), ver *The Doctrine of Regeneration*, en *Compleat Works*, 5–11.
- ⁹⁷ Cole, *A Discourse of Regeneration* (London, 1689), 12.
- ⁹⁸ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 40.
- ⁹⁹ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:330. Kelly Kaptic demuestra que Owen era un voluntarista práctico. *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2007), 50–53.
- ¹⁰⁰ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:331. Pone a la mente de primero en la lista pp. 318–19; también, en p. 334 deja claro que la renovación del pecador es en primer lugar, racional.

- ¹⁰¹ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:333–334.
- ¹⁰² Turretin, *Institutes*, 15.6.3.
- ¹⁰³ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 43–46.
- ¹⁰⁴ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:317, 324, 336.
- ¹⁰⁵ Burgess, *Spiritual Refining*, 226. Charnock dice que es “insuperablemente victorioso (...) El poder del Espíritu es dulce e irresistible” (“A Discourse on the Efficient of Regeneration,” in *Works*, 3:288).
- ¹⁰⁶ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 43–44.
- ¹⁰⁷ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:319–320.
- ¹⁰⁸ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 14.
- ¹⁰⁹ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:324. cf. Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” en *Works*, 3:286–287.
- ¹¹⁰ Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 47.
- ¹¹¹ Flavel, *The Method of Grace*, en *Works*, 2:91.
- ¹¹² Van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, 47.
- ¹¹³ Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” en *Works*, 3:292–293.
- ¹¹⁴ Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” in *Works*, 3:252–253.
- ¹¹⁵ Charnock, “A Discourse on the Efficient of Regeneration,” en *Works*, 3:253.
- ¹¹⁶ Van Mastricht, *A Treatise of Regeneration*, 49.
- ¹¹⁷ Cotton, *Christ the Fountaine of Life*, 92–93.
- ¹¹⁸ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 33.
- ¹¹⁹ Swinnock, *The Door of Salvation Opened*, 53.
- ¹²⁰ Van Mastricht, *A Treatise of Regeneration*, 50.
- ¹²¹ Hopkins, *The Nature and Necessity of Regeneration*, en *Works*, 2:230.
- ¹²² Para un resumen sobre los debates en Inglaterra sobre este tema, ver E. Brooks Holifield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570–1720* (1974; repr., Eugene, Ore: Wipf & Stock Publishers, 2002), 75–108.
- ¹²³ Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:93.

¹²⁴ cf. Burgess, *Spiritual Refining*, 277–278.

¹²⁵ Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:93–94. Hombre como Gisbertus Voetius (1589–1676) mantuvieron su perspectiva; ver Bavinck, *Saved by Grace*, 84ff.

¹²⁶ Owen, Discourse Concerning the Holy Spirit, in *Works*, 3:216.

¹²⁷ Hopkins, “The Doctrine of the Two Sacraments,” en *Works*, 3:324.

¹²⁸ Ver el capítulo 45 para leer más sobre la perspectiva puritana del paidobautismo.

¹²⁹ Burgess, *Spiritual Refining*, 277ff.

¹³⁰ Hopkins, *The Nature and Necessity of Regeneration*, en *Works*, 2:277–285.

¹³¹ Hopkins, *The Nature and Necessity of Regeneration*, en *Works*, 2:285–291.

¹³² Cole, *A Discourse of Regeneration*, 120–121.

¹³³ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 121–122.

¹³⁴ Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:117–118.

¹³⁵ Ezekiel Hopkins, “Discourses Concerning Sin,” en *The Works of Ezekiel Hopkins* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 2:29–98.

¹³⁶ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 156.

Capítulo 30

Los puritanos sobre la unión con Cristo, la justificación y la regeneración

Por medio de una unión verdadera y real, (pero que es pasiva solo en parte), [los elegidos] están unidos a Cristo cuando Su Espíritu toma posesión de ellos por primera vez e infunde en ellos un principio de nueva vida: comienzo de la cual no puede venir de nada más que de la unión con el Espíritu de Cristo (...) Además, puesto que la fe es un acto que fluye a partir del principio de la vida espiritual, es simple, que en un sentido sano, pudiera

*decirse que un elegido está verdadera e inmediatamente
unido a Cristo antes de su fe.*

— HERMAN WITSIUS¹

¿Cómo se relaciona la regeneración a la unión del creyente con Cristo y su justificación solo por fe? Como en otros asuntos, los puritanos no estaban en silencio en cuanto a esta pregunta. Thomas Halyburton (1674–1712), un ministro de mentalidad puritana y teólogo de la Iglesia de Escocia, da una perspectiva profunda de la relación entre la regeneración y la justificación en su obra *A Modest Inquiry Whether Regeneration or Justification Has the Precedency in Order of Nature* (Una consulta modesta sobre si la regeneración o la justificación tiene precedencia en el orden de la naturaleza)². ¿Precede la justificación “en el orden de la naturaleza a la renovación de nuestras naturalezas por el espíritu de Cristo (...) O, por otro lado, los elegidos son renovados primero, regenerados y capacitados con un principio de vida (...) en el que la justificación le sigue al mismo tiempo y, sin embargo, como consecuencia en el orden de la naturaleza?”³ Susceptible a las complejidades unidas a esta pregunta, Halyburton enumera una cantidad de dificultades en ambos lados de la pregunta.

Suponiendo que la regeneración precede a la justificación, Halyburton enumera las siguientes siete dificultades: ¿(1) Cómo puede Dios, en Su sabiduría, impartir Su imagen a un pecador que está bajo una maldición? ¿(2) Cómo puede un pecador que está bajo la maldición de Dios ser “dignificado con la imagen de Dios”? ¿(3) Cómo puede el objeto de la justificación ser un santo renovado, lo cual parece contradecir Romanos 4:5? ¿(4) Puede un alma tener parte con la vida espiritual antes de la unión con Cristo? “La unión es por la fe, por medio de la cual llegamos a Cristo para vida: pero esto resulta ser innecesario, pues tenemos vida antes de la unión”. (5) Este orden haría recibir al Espíritu antecedente a la unión y la fe, pero recibimos al Espíritu por fe (Gal. 3:14). (6) Esto haría al corazón purificado antes de la fe, pero el corazón es purificado por fe (Hch. 15:9). (7) Una persona se convierte en cristiano por la Palabra; la Palabra es recibida por fe, lo cual sugiere que la fe debe preceder a la regeneración⁴. Estos diferentes problemas y misterios parten de la perspectiva de que la regeneración precede a la justificación.

Por otro lado, si la justificación precede a la regeneración, también existen varias dificultades. La primera es de naturaleza eclesiástica, es decir, los reformados divinos “enseñan

armoniosamente lo contrario”; y las confesiones reformadas de la misma forma niegan que la justificación precede a la regeneración. Además, ¿cómo pueden existir actos de vida si no hay un principio perdurable del cual puedan proceder? Aún más pertinentemente, ¿cómo puede un alma muerta “ser el sujeto de este noble acto de fe que la une a Cristo?” Después de todo, existen muchos actos de fe justificadora, tales como elegir, aprobar y descansar en Cristo. ¿Puede un alma muerta hacer estas cosas? El fruto de la fe necesita una raíz y una raíz muerta es inservible⁵. Halyburton afirma que estas y otras dificultades existen con la perspectiva de que la justificación precede a la regeneración.

La unión triple

Los teólogos reformados de la Gran Bretaña del siglo diecisiete plantearon típicamente la unión con Cristo en lo que respecta a los actos inmanentes, transitorios y aplicatorios de Dios. Algunos incluso hablan de la justificación en relación a estos tres estados, lo cual lleva a la doctrina de la justificación eterna⁶. “La unión inmanente” se refiere a ser elegido en unión con Cristo desde toda la eternidad, antes de la fundación del mundo (Ef. 1:4); “la unión transitoria” se refiere a la unión de los creyentes con Cristo en el tiempo pasado, en Su muerte y resurrección mediadora (Ro. 6:3–11); y la “unión aplicatoria” se refiere a la experiencia de la unión con Cristo en el tiempo presente (Ef. 2:5-6). Peter Bulkeley (1583–1659) parte de este patrón triple cuando se refiere a la doctrina de la justificación, en primer lugar, “como intencionado y determinado en la mente y la voluntad de Dios (...) En segundo lugar, como impetrado y obtenido para nosotros por la obediencia de Cristo (...) En tercer lugar, como aplicado a nosotros”⁷. La tercera etapa de la unión con Cristo a veces es llamada nuestra unión “mística” con Cristo.

Halyburton señala estas distinciones y enfatiza que cada parte de esta unión triple con Cristo se relaciona de una manera fundamental la una con la otra. Los que son elegidos en Cristo en la eternidad pasada son aquellos por quienes Cristo murió y resucitó en el tiempo pasado y son a quienes el Espíritu Santo aplica todos los beneficios de la obra mediadora de Cristo. Existe una unidad en la voluntad de Dios. Las tres Personas de la Divinidad estaban de acuerdo en la obra de la salvación en el pacto eterno de la redención. Es decir, la salvación de los elegidos es cierta porque está arraigada en el decreto eterno e inmutable de Dios. Además, hubo una “justificación general” efectuada por la oblación de Cristo, pero esto no es la “justificación llamada propia y estrictamente”⁸. Incluso para los que hablaron de la justificación eterna (por ejemplo, Thomas Goodwin [1600–1680]), un pecador está en la ira de Dios hasta que él o ella cree⁹.

Por lo tanto, claramente existen diferentes formas en las que los creyentes están unidos a Cristo y todas son necesarias para salvación. Ninguno que no haya sido elegido en la eternidad y que no tenga el beneficio de la oblación y la intercesión de Cristo vendrá a la fe en Cristo. Este capítulo abordará la “unión aplicatoria”, la unión mística o experimental entre el creyente y Cristo. Los

puritanos parecieron estar de acuerdo en cuanto a la relación entre la unión experimental del creyente con Cristo y la regeneración personal.

¿La mayor bendición?

De todas las bendiciones de la salvación, ¿cuál es la bendición principal o primaria? ¿Es la justificación por fe, el “artículo de la fe por la cual la iglesia permanece o cae” (*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*)?¹⁰ Al juicio de varios teólogos puritanos, la unión con Cristo y no la justificación por fe, es la bendición principal que un cristiano recibe de Dios. La unión del creyente con Cristo lo capacita para recibir todos los beneficios de la obra de Cristo, incluyendo la justificación, la adopción y la santificación. Tener a Cristo es tenerlo todo.

La famosa declaración de Juan Calvino en las palabras introductoras del tercer libro de *La institución de la religión cristiana*, sobre la importancia de la unión con Cristo demuestra la continuidad básica entre los reformadores y los puritanos en este asunto¹¹. Calvino pregunta: “¿Cómo recibimos esos beneficios que el Padre derramó en Su Hijo unigénito—no para el uso privado de Cristo, sino para que pueda hacer ricos a hombres pobres y necesitados—?” Responde: “Primero debemos entender que mientras Cristo esté fuera de nosotros y estemos separados de Él, todo lo que Él sufrió e hizo para la salvación de la raza humana es inútil y sin valor para

nosotros”.¹² Por lo tanto, en términos simples Calvino sostiene la necesidad absoluta de la unión con Cristo para salvación. Mientras estemos separados de Cristo, nada de lo que Él hizo como mediador nos será de utilidad.

Los puritanos estaban de acuerdo con Calvino en cuanto a la necesidad de la unión con Cristo. Para John Owen (1616–1683), la unión con Cristo es el “principio y medida de todo disfrute y expectación espiritual”¹³. Además, señala que la primera gracia espiritual es “dignidad”, es decir, “es la más grande, honorable y gloriosa de todas las misericordias de las que hemos sido hechos partícipes”¹⁴. Thomas Goodwin comenta de manera similar que “estar en Cristo y unidos a Él, es la constitución fundamental de un cristiano”¹⁵. Estos comentarios dan un vistazo de cómo la unión con Cristo se relaciona con la justificación, la adopción y la santificación.

La unión con Cristo y el *ordo salutis*

Como señala Halyburton, la perspectiva reformada común sobre el orden de la justificación y la regeneración es que lo último precede a lo primero. Pero ¿qué hay del papel de la unión con Cristo? Goodwin afirma, como es de esperarse, que la unión con Cristo es lo “primero y fundamental en la justificación, la santificación y lo demás”¹⁶. De esta manera, en la relación específica de la justificación, Goodwin sostiene que “todos los actos de Dios al justificarnos dependen de la unión con Cristo, teniéndolo, estando en él en primer lugar y luego teniendo derecho a su justicia”.¹⁷ Pero en relación a la regeneración o, más específicamente, al llamado eficaz, Goodwin sostiene que la unión con Cristo precede a la regeneración. Cristo primero “toma” al creyente: “No soy yo siendo regenerado lo que me pone en el derecho de todos esos privilegios, sino es Cristo [que] me toma y luego me da Su Espíritu, la fe, la santidad, etc.,. Es a través de nuestra unión con Cristo y la santidad perfecta de su naturaleza, a quien estamos unidos, que somos partícipes de los privilegios del pacto de gracia”.¹⁸ Esta declaración parece indicar que la unión con Cristo lógicamente (no cronológicamente), precede no solo la justificación—una perspectiva

reformada típica—pero incluso a la regeneración (considerada estrictamente).

Lo que hace impresionante las perspectivas de Goodwin sobre este asunto es el hecho de que dentro del espacio de seis páginas afirma que existe una “unión triple con Cristo”¹⁹ y una “unión doble con Cristo”²⁰. La primera es una unión relacional, como la unión entre un esposo y una esposa. “Esta unión es plena y completamente realizada cuando nos volvemos a Dios por primera vez y cuando Cristo nos toma”.²¹ La segunda unión involucra la morada de Cristo en el cuerpo humano (Ef. 3:17)—“una morada interna de Su persona”—. El tercer es objetivo, es decir, tener a Cristo como objeto de la fe “mientras la facultad contempla un objeto”²². Cuando Goodwin habló más adelante de la unión doble, tenía en mente las dos primeras bajo el encabezado de “unión sustancial y unión comunicativa”²³. La unión en la que estamos especialmente interesados es la primera unión, la unión en la que el pecador está casado con Cristo. ¿Cómo sucede esto? Volviendo al comentario anterior de Goodwin de que “Cristo me toma y luego me da su Espíritu, la fe, la santidad, etc.”. Nos enfrentamos con la pregunta sobre si la unión con Cristo precede a la fe.

The Object and Act of Justifying Faith (El objeto y el acto de la fe justificadora) de Goodwin es útil respondiendo a esa pregunta. Allí, habla del acto de la voluntad completando la unión entre Cristo y el creyente, lo cual hace a los creyentes “finalmente uno con Él”²⁴. Sin embargo, como la novia, simplemente estamos confirmando la unión que toma lugar. Así que, contrario a la perspectiva común del matrimonio, que requiere el consentimiento de ambos compañeros puesto que el hombre no puede llevarse a una mujer contra su voluntad, existe una unión espiritual de parte de Cristo con los pecadores que no requiere asentimiento del pecador “porque es una obra secreta del Espíritu, quien primero se ase de nosotros antes de que nosotros nos aferremos a Él”²⁵. Es decir, Cristo establece una unión con el pecador elegido al “asirse” de él y luego al darle el Espíritu.

Pero esta unión solo está completa (“unión definitiva”) cuando el pecador ejerce la fe en Cristo. Este patrón básico es confirmado más adelante en la obra de Goodwin sobre la fe justificadora:

En efecto, es verdad que la unión de parte de Cristo es hecha primero por el Espíritu en el orden de la naturaleza; por lo tanto, Filipenses 3:12 dice que primero: “logró asir

aquello para lo cual fui también asido por Cristo Jesús”; sin embargo, lo que hace la unión de nuestra parte es la fe, por la cual lo abrazamos y nos aferramos a Él (...) Es solo la fe que lo logra. En efecto, el amor nos hace aferrarnos a Él también, pero la fe primero.²⁶

Goodwin está en su máxima expresión cuando habla de “tomar”, “asir” y “sujetar” al pecador. Cristo “nos sujeta antes de que creamos” y “hace en nosotros miles y miles de obras en nuestras almas con las cuales nuestra fe no coincide (...) Cristo mora en nosotros y obra en nosotros, cuando no actuamos y no conocemos nuestra unión, ni qué está obrando”.²⁷ Antes de que el nuevo creyente esté al tanto, nuestro Señor nos une a Él (“nos sujeta”) y obra en nosotros. Luego, el Espíritu regenera al creyente, que a cambio ejerce fe hacia Cristo y completa la unión. Todas las demás bendiciones espirituales fluyen de esa unión.

Owen resalta una cantidad de maneras en las cuales la unión con Cristo funciona como la gracia “más grande” de todas. En lo que respecta a la pregunta con la que tratamos, su punto sobre que la unión con Cristo es la “gracia primera y principal de todas las misericordias” es más relevante en cuanto a cómo ubicamos la

unión con Cristo en el *ordo salutis*. Al igual que Goodwin, Owen dice que la unión con Cristo es la causa de todas las demás misericordias que el creyente recibe: “En ella recibimos nuestra adopción, nuestra justificación, nuestra santificación (...) nuestra perseverancia, nuestra resurrección, nuestra gloria”.²⁸ Por lo tanto, la unión con Cristo es la base de la imputación de la justicia de Cristo a los creyentes.²⁹ La extensa obra de Owen sobre la justificación (volumen 5) confirma la prioridad lógica de la unión con Cristo antes de otras misericordias tales como la justificación.³⁰ Pero en cuanto a la relación entre la unión y la regeneración, Owen parece tomar una perspectiva similar a la de Goodwin. A primera vista no parece, pues Owen sostiene que ninguno “que no ha sido hecho participe del lavamiento por la renovación del Espíritu Santo, no puede tener de manera alguna unión con Cristo”.³¹ Esto parece plantear una prioridad lógica de la regeneración a la unión. Pero entonces, Owen dice inmediatamente después de esa afirmación: “No digo esto como si nuestra purificación estuviera en el orden de tiempo y naturaleza antecedente en nuestra unión con Cristo, pues en efecto es un efecto de ellos; pero tanto es un efecto como su acompañante inmediato e inseparable, así que donde no está el uno, no está el otro”.³² Con un poco más de precisión que Goodwin,

aunque básicamente afirmando la misma posición, Owen asevera que el acto por el cual Cristo se une a Sus elegidos es el mismo acto por el cual los regenera.³³

El teólogo holandés Herman Witsius (1636–1708), escribiendo en la Europa continental en el mismo periodo en el que Owen y Goodwin—su obra fue una contribución a los debates antinominianos y neominianos de Gran Bretaña—toma una posición similar en cuanto a la relación entre la regeneración y la unión con Cristo. Afirma que:

Por medio de una unión verdadera y real, (pero que es pasiva solo en parte), [los elegidos] están unidos a Cristo cuando Su Espíritu toma posesión de ellos por primera vez e infunde en ellos un principio de nueva vida: comienzo de la cual no puede venir de nada más que de la unión con el Espíritu de Cristo (...) Además, puesto que la fe es un acto que fluye a partir del principio de la vida espiritual, es simple, que en un sentido sano, pudiera decirse que un elegido está verdadera e inmediatamente unido a Cristo antes de su fe.³⁴

No solo es la “unión mutua” enfatizada por el acto de fe en el pecador, pero también por el hecho de que los beneficios del pacto de gracia (por ejemplo, justificación) fluyen de esta unión.

Goodwin, Owen y Witsius están afirmando lo que John Ball (1585–1640) dijo antes en *A Treatise of Faith* (Un tratado de fe). Hablando sobre el orden de las bendiciones espirituales que los creyentes reciben de Cristo, Ball afirma que la fe es la “cinta por la cual estamos unidos a Cristo; después de la Unión le sigue la Comunión con Él; la Justificación, la Adopción y la Santificación son los beneficios de la Comunión”.³⁵ Al comentar sobre la importancia de la unión con Cristo, Ball afirma más adelante que después de que somos hechos uno con Cristo, “Él y todos Sus beneficios son nuestros verdadera y ciertamente; su nombre es puesto en nosotros, somos justificados de la culpa y el castigo del pecado, somos revestidos de Su justicia, somos santificados contra el poder del pecado, teniendo nuestra naturaleza curada y nuestros corazones purificados”.³⁶

John Preston (1587–1628) de manera similar afirma que “estar en Cristo es la base de toda salvación”.³⁷ De esta manera, la unión con Cristo es el motivo para buenas obras puesto que todas las misericordias y privilegios fluyen de esta unión.³⁸ Cristo se lleva no

solo la culpa, sino también el poder del pecado de aquellos a quienes está unido, lo cual explica la importancia de la unión con Cristo para la soteriología.³⁹

Thomas Cole (1627–1697) contempla una pregunta muy importante que ayuda a explicar las maneras sutiles en las que la regeneración y la justificación se relacionan. Preguntar: “¿Es el primer paso de la regeneración del Pecado a la Santidad, o del estado de pecado a la naturaleza de Cristo, que somos hechos santos por Él? Cole dice:

No puede haber un Cambio realizado en nuestra Naturaleza por el Espíritu de Cristo en nuestra Santificación, sino al haber un Cambio de Estado a partir nuestro acercamiento a la Sangre de Cristo para Justificación. El Espíritu de Cristo siempre sigue la Sangre de Cristo; es la Compra por esa Sangre; así el Espíritu santificador de Cristo, en todas Sus obras salvadoras, no se extiende más allá del Cuerpo de Cristo; ninguno sino, los miembros unidos vitalmente a Cristo su Cabeza, puede ser avivado por Él; por lo tanto, ningún hombre o

mujer que continúe en un estado de separación de Cristo, puede ser llevado a salvación por el Espíritu.⁴⁰

Cole señaló cuidadosamente cómo todos estos beneficios vienen de Cristo y, por lo tanto, la regeneración debe ser vista en la luz de nuestra unión con Cristo. Consiguientemente, ofrece una definición muy precisa de la regeneración, diciendo que “*la regeneración es la implantación del alma a Cristo*”.⁴¹

William B. Evans afirmó recientemente que, para los puritanos, la comunión con Cristo “tendía a desplazar a la ‘unión con Cristo’”.⁴² Esta acusación es totalmente irreal como lo demuestra la evidencia previamente mencionada. La unión con Cristo es la base para nuestra comunión con Él y al igual que Calvino, los puritanos veían la comunión con Cristo en Su persona Divina-humana como el contexto necesario en el cual y el medio por el cual, los beneficios de la redención son aplicados a los elegidos. El punto de Evans asume que los puritanos se desviaban de un enfoque cristológico reformado, pero ellos claramente entendían cómo la unión y la comunión obraban juntas. William Bridge (1600–1671) dijo que la “unión es la raíz de la comunión” y la “unión es la base para la comunión”. En el contexto, Bridge está explicando los beneficios de

nuestra unión con Cristo. No desplazó la unión con Cristo, más bien, la reafirmó como la base de su teología práctica.⁴³ De manera similar, Obadiah Grew (1607–1689) dijo: “La unión con Cristo es la base de todo consuelo y privilegio que tenemos por el Señor Jesucristo: Nuestra comunión sale de nuestra unión con Él”.⁴⁴ Bridge y Grew no separan la comunión del creyente con Cristo de su unión con Él.

La razón por la cual la unión con Cristo está de primero en el orden de la naturaleza y la regeneración precede a la justificación. Cuando Cristo toma y une al pecador a Sí mismo, el Espíritu regenera al pecador. Al regenerar al pecador, aún es culpable, es decir, legalmente en un estado de pecado. Desde luego, tiene una nueva naturaleza, pero eso no ha alterado su estado legal por ofensas pasadas (y todas las ofensas futuras)—igual que un asesino no es exonerado por convertirse posteriormente en un ciudadano modelo—. Según Stephen Charnock (1628–1680), es cuando el pecador mira a Cristo que su estatus cambia.⁴⁵ La justificación “nos da un *derecho*, el otro [la regeneración] nos permite ser *adecuados*”. También dice: “En la justificación somos librados de la culpa del pecado y así tenemos derecho a la vida; en la regeneración somos libres de la contaminación del pecado y

tenemos la pureza de la imagen de Dios restaurada en nosotros en parte”.⁴⁶ Los pecadores no son justificados porque fueron regenerados, sino porque Cristo pagó el castigo de sus pecados y ha aplicado a ellos Sus beneficios.⁴⁷ Lo real viene antes de lo legal porque ambos son necesarios y en un sentido ninguno depende del otro; ambos dependen de la unión del creyente con Cristo de lo cual el creyente obtiene todos los beneficios salvíficos. Sin embargo, existe otro sentido en el cual la justificación depende de la regeneración—es decir, la persona es capacitada para creer por la regeneración y es justificada solo por fe—. Charnock dice: “La justificación es *relativa*; la regeneración es *internamente real*”. La unión con Cristo es la base de ambas; Cristo es la causa meritoria de ambas”.⁴⁸

Otro aspecto de la unión con Cristo abordado por William Lyford (1598–1653). Afirmó con precisión que estamos unidos a Cristo antes de que ejerzamos la fe y que a cambio ejercemos la fe para aferrarnos a Cristo. Una declaración como esa podría ser malinterpretada si no se dice con cuidado. Aparentemente el Sínodo de Nueva Inglaterra acusó a John Cotton (1585–1652) de enseñar un error cuando supuestamente dijo que “estamos completamente unidos a Cristo, antes o sin que el Espíritu ponga fe en nosotros”.⁴⁹

Cotton refutó la acusación para la satisfacción del Sínodo, no obstante, parece ser que la palabra “completamente” era la fuente del problema. Lyford creía que distinguir entre el *acto de fe* que ejercemos y el *hábito de fe* que poseemos en nuestra unión con Cristo podía ser confuso, pues “parece apoyar la levadura del *antinomianismo* y del *entusiasmo*”. Sin embargo, también reconoció que imparte algo de verdad mientras que la “fe se haya puesto en acción”—estaba cansado de ver esta unión completa sin el ejercicio inmediato de la fe—. “La unión es iniciada por la acción del Espíritu en nosotros y por la fe que nosotros ponemos para aferrarnos a Cristo”.⁵⁰

Lyford añade algo más que es fundamental en la perspectiva puritana de la unión con Cristo y la justificación. ¿Cómo puede ser nuestra la justicia de alguien más? Esta era una pregunta planteada por los papistas. Lyford responde señalando nuestra unión con Cristo: “Cristo y el Creyente no son dos, sino uno”. Explica que: “*Pedro* no puede ser salvo por la justicia de *Pablo*, porque son dos; pero los Miembros son salvos por la justicia de su Cabeza, porque la Cabeza y los Miembros no son dos”.⁵¹ La misma respuesta es ofrecida por Obadiah Grew. “La capacidad de un hombre para una propiedad como esa en la justicia de Cristo, es la unión con Cristo”.

La unión con Cristo es la base en la cual Su justicia se convierte en nuestra. “Así como por la unión matrimonial las esposas son honorables por el honor de sus esposos (...) Así sucede por nuestra unión de adhesión a Cristo, Mi amado es mío y yo soy de Él: para que tengamos una propiedad en interés en Su mérito y Su espíritu, en Su justicia y vida”.⁵² Lyford y Grew creían que nuestra unión con Cristo era la mejor refutación de la negación papista de la imputación de la justicia de Cristo. Puesto que estamos unidos a Cristo, Su justicia puede ser y es imputada a nosotros por fe.

Conclusión

Para los puritanos, la doctrina de la regeneración era un aspecto fundamental de la soteriología y su relación con la unión de los creyentes con Cristo era de mucha importancia. La unión con Cristo era típicamente entendida de forma triple: inmanente/eterna, transitoria/ redentora-histórica y aplicatoria/mística. La redención que Dios se propuso en la eternidad y es cumplida por Cristo en el tiempo está incompleta hasta que sea aplicada en la experiencia del creyente.

La obra especial del Espíritu es aplicar los beneficios de la mediación de Cristo a los elegidos. Existe una correspondencia estricta entre la obra de Cristo y la obra del Espíritu. Por esta razón, la regeneración nunca debe considerarse separada de Cristo; dicho positivamente, la regeneración siempre debe entenderse en relación a la unión con Cristo.

Lo que este capítulo ha demostrado no es solo la necesidad fundamental de la regeneración para salvación, sino también su estrecha conexión con Cristo. El Salvador resucitado primero se ase de los elegidos y los reaviva por Su Espíritu operando como el Espíritu de Cristo, para que puedan recibir de Cristo todos los

beneficios de la obra que completó en su favor, como su mediador. La fe solo es posible porque Cristo, a través del Espíritu, ha unido al pecador a Sí mismo. En respuesta, el pecador ejerce la fe hacia Cristo, como un efecto de la regeneración. Con la unión completa, el pecador ejerce fe hacia Cristo, como un efecto de la regeneración. Con la unión completada, el pecador recibe de Cristo todo lo que Cristo ha ganado, incluyendo la justificación, la adopción y la santificación. Esto, en pocas palabras, es el entendimiento puritano de la relación entre la regeneración y la unión con Cristo.

¹ Herman Witsius, *Conciliatory, or Irenical Animadversions on the Controversies Agitated in Britain, under the Unhappy Names of Antinomians and Neonomians*, trad. Thomas Bell (Glasgow: W. Lang, 1807), 68.

² Thomas Halyburton, *A Modest Inquiry Whether Regeneration or Justification Has the Precedency in Order of Nature*, en *The Works of the Rev. Thomas Halyburton* (...) (Londres: Thomas Tegg & Son, 1835).

³ Halyburton, *A Modest Inquiry*, en *Works*, 547.

⁴ Halyburton, *A Modest Inquiry*, en *Works*, 547.

⁵ Halyburton, *A Modest Inquiry*, en *Works*, 548.

⁶ Ver capítulo 8: “Thomas Goodwin y Johannes Maccovius sobre la justificación desde la eternidad”.

⁷ Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant* (Londres: Tho[mas] Parker, 1674), 358.

⁸ Halyburton, *A Modest Inquiry*, en *Works*, 550.

⁹ Es decir, “hasta que Cristo les es realmente aplicado, por el Espíritu Santo, en el debido tiempo.” (CFW, 11.4)

¹⁰ De manera interesante, Robert J. McKelvey demostró que Martín Lutero pudiera nunca haber llamado a la justificación el artículo por el cual la iglesia permanece o cae, incluso si ese concepto pertenece a él. McKelvey escribe: “Aunque las palabras

‘permanece o cae’ son a menudo atribuidas a Martín Lutero nunca se ha citado una fuente de primera mano. El podría haber dado origen a la frase, pues su atribución viene desde el siglo diecisiete. Por ejemplo, William Eyre se refiere a la justificación como ‘*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*, como la llama Lutero’ (...). De esta manera, Richard John Neuhaus (...) sostiene incorrectamente que la frase ‘cae o permanece’ no tuvo su origen, sino hasta el siglo dieciocho”. Robert J. McKelvey, “That Error and Pillar of Antinomianism: Eternal Justification,” en *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), cap. 10.

¹¹ Vale la pena considerar estos tres estudios recientes sobre Calvino que abordan su doctrina de la unión con Cristo, aunque no están libres de desacuerdos y énfasis en ciertos lugares. Ver Cornelis P. Venema, *Accepted and Renewed in Christ: The “Twofold Grace of God” and the Interpretation of Calvin’s Theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007); Todd J. Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007); y Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin’s Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2008). C.f. Lee Gatiss, “The Inexhaustible Fountain of All Goodness: Union with Christ in Calvin’s Commentary and Sermons on Ephesians,” *Themelios* 34, no. 2 (July 2009): 194–206.

¹² Juan Calvino, *La institución de la religión cristiana*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.1.1.

¹³ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1991), 20:146.

¹⁴ Owen, *Epistle to the Hebrews*, en *Works*, 20:148.

¹⁵ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:350.

¹⁶ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:350.

¹⁷ Thomas Goodwin, *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *The Works of Thomas Goodwin* (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 8:406.

¹⁸ Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *Works*, 5:350.

- ¹⁹ Thomas Goodwin, *Exposition of Various Portions of the Epistle to the Ephesians*, en *The Works of Thomas Goodwin* (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 2:404.
- ²⁰ Goodwin, *Epistle to the Ephesians*, en *Works*, 2:409.
- ²¹ Goodwin, *Epistle to the Ephesians*, en *Works*, 2:409–410.
- ²² Goodwin, *Epistle to the Ephesians*, en *Works*, 2:404.
- ²³ Goodwin, *Epistle to the Ephesians*, en *Works*, 2:410.
- ²⁴ Goodwin, *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:273.
- ²⁵ Goodwin, *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:273.
- ²⁶ Goodwin, *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:463.
- ²⁷ Goodwin, *Works*, 2:404.
- ²⁸ Owen, *Epistle to the Hebrews*, en *Works*, 20:150.
- ²⁹ Owen, *Epistle to the Hebrews*, en *Works*, 20:150.
- ³⁰ Ver capítulo 31, “John Owen on Justification by Faith Alone.”
- ³¹ John Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1991), 3:464.
- ³² Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:464.
- ³³ Owen, *Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:464.
- ³⁴ Witsius, *Conciliatory, or Irenical Animadversions on the Controversies Agitated in Britain*, 68.
- ³⁵ John Ball, *A Treatise of Faith* (Londres: por Edward Brewster, 1657), 85.
- ³⁶ Ball, *Treatise of Faith*, 132.
- ³⁷ John Preston, *The Saints Qualification*, en *An Abridgment of Dr. Preston's Works* (...) (Londres: J. L. Por Nicholas Bourn, 1648), 738.
- ³⁸ Preston, *The Saints Qualification*, en *An Abridgment*, 739–40.
- ³⁹ Preston, *The Saints Qualification*, en *An Abridgment*, 749.
- ⁴⁰ Thomas Cole, *A Discourse of Regeneration* (...) (Londres: por Will Marshall, 1698), 81–82.
- ⁴¹ Cole, *A Discourse of Regeneration*, 83.

- ⁴² William B. Evans, *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2008), 78.
- ⁴³ William Bridge, *The Works of the Rev. William Bridge* (1845; repr., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1989), 1:371. Esta referencia es tomada del cuarto sermón de la serie, "The Spiritual Life and In-Being of Christ in All Believers".
- ⁴⁴ Obadiah Grew, *The Lord Jesus Christ the Lord Our Righteousness* (Londres, 1669), 97.
- ⁴⁵ Stephen Charnock, "A Discourse on the Nature of Regeneration," en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1845; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 3:89.
- ⁴⁶ Charnock, "A Discourse on the Nature of Regeneration," en *Works*, 3:90.
- ⁴⁷ "No somos justificados por una justicia inherente; sin embargo, no somos justificados sin ella. No podemos ser justificados por ella [es decir, la regeneración]". Stephen Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1845; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1985), 3:43.
- ⁴⁸ Charnock, "The Necessity of Regeneration," en *Works*, 3:43.
- ⁴⁹ William Lyford, *The Plain Mans Senses Exercised (...)* (Londres: for Richard Royston, 1655), 120. Ver David D. Hall, ed., *The Antinomian Controversy, 1636–1638: A Documentary History* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1990), 34–42, que trata con la unión del creyente con Cristo.
- ⁵⁰ Lyford, *The Plain Mans Senses Exercised*, 121–122.
- ⁵¹ Lyford, *The Plain Mans Senses Exercised*, 125–126.
- ⁵² Grew, *The Lord Jesus Christ*, 96–98.

Capítulo 31

John Owen sobre la justificación solo por fe



No existe una Doctrina que como esta, nos lleve a crecer en humildad, en un temor santo y a vaciarnos de todo, pues por esto somos enseñados incluso en el grado más alto de nuestra santificación, a buscar para nosotros una justicia mejor.

— ANTHONY BURGESS¹

Desde la Reforma, los oponentes de la verdadera religión bíblica han atacado la doctrina de la justificación solo por fe. En el siglo diecisiete, John Owen (1616-1683) escribió una de las defensas

más largas de la doctrina protestante de la justificación, *The Doctrine of Justification by Faith* (La doctrina de la justificación por fe). Dedicó más de cuatrocientas páginas al tema y demuestra ser un teólogo polémico por excelencia.² La importancia de este tema no faltó en Owen: “Por lo tanto, me tomaré la osadía de decir, independientemente de quien se ofenda, que *si perdemos la antigua doctrina de la justificación a través de la sangre de Cristo y la imputación de Su justicia a nosotros, la profesión pública de religión pronto se convertirá en papismo o ateísmo*”.³ En otra parte, sostiene: “A mi parecer, Lutero decía la verdad cuando dijo: ‘La pérdida de la doctrina de la justificación implica la pérdida de toda la doctrina cristiana’” (*Amissio articulo justificationis, simul amissa est tota doctrina Christian*).⁴

La obra de Owen sobre la justificación, publicada en 1677, fue escrita en los últimos años de su vida y por lo tanto representa su pensamiento más maduro en el tema. Esto es importante porque existe evidencia irreversible de que Owen cambió su posición teológica en una cantidad de temas, fundamentalmente, en cuanto a sus perspectivas sobre la eclesiología y la necesidad de la expiación.⁵ Sin embargo, no existe evidencia de que las

perspectivas de Owen sobre la justificación sufrieron algún cambio significativo.

En el presente no existe un estudio profundo de la doctrina de la justificación de Owen.⁶ Sin embargo, Alan Clifford, en un intento por fundamentar la tesis “Calvino frente a los calvinistas”, dedica un tercio de su estudio intentando probar que la doctrina de la justificación de John Wesley es más cercana a la de Juan Calvino que la de Owen.⁷ Este capítulo proporcionará una sinopsis detallada de la doctrina de la justificación de Owen con la intención de mostrar cómo su teología del pacto jugó un papel crucial en su exposición de la justificación solo por fe. Previamente, tanto Calvino como Caspar Olevianus (1536–1587) relacionaron la bendición de la justificación con relación a la doctrina del pacto.⁸ El tratamiento de Owen de la doctrina de la justificación con relación al pacto no es una separación; sino, más bien, representa una continuidad con las ideas básicas de algunos de los teólogos del pacto más importantes del siglo diecisiete y un desarrollo más profundo de ellas.

El pacto y la justificación

Según Owen, en el *protoevangelium* de Génesis 3:15, el comienzo del pacto de gracia, los beneficios salvíficos tales como la justificación, el arrepentimiento evangélico, las recompensas eternas y la resurrección del cuerpo estaban allí, aunque de manera indistinguible.⁹ Al discutir el pacto hecho con Abraham (Gn. 17:7), Owen señala que el título “Dios Todopoderoso” está directamente unido con la promesa del pacto. Por causa de Cristo, Abraham y su descendencia, la cual creería, recibieron la promesa de gracia, es decir, que Dios demostraría ser misericordioso, santificador, justificador y salvador, que requiere la fe y arrepentimiento de ellos. Sin embargo, la pregunta sigue siendo, específicamente, ¿a qué se refiere Owen con “justificador” y de qué manera se relaciona con el pacto?

Según el capítulo 19 de su *Greater Catechism* (Catecismo Mayor), la justificación es “el *acto* libre y misericordioso de Dios, *imputando la justicia de Cristo al* pecador creyente y para ese propósito proveyendo paz para la conciencia, en el perdón de pecados—pronunciándolo justo y aceptado delante de Él”.¹⁰ Esta justificación misericordiosa es recibida solo por fe—. ¹¹ En la doctrina

de la justificación, Owen refleja la ortodoxia protestante histórica sobre cómo es justificado un pecador delante de Dios. El fundamento sobre el cual Owen sostuvo esa definición amerita una investigación más profunda.

Consideraciones preliminares

La meta del estudio de Owen no es más que demostrar la “gloria de Dios en Cristo”, manifestada cuando un pecador encuentra “aceptación delante de Dios, con un derecho y un título de una herencia celestial”.¹² Dios es glorificado dependiendo de si se cree que la justificación “se ocasiona en y por nosotros”, o si se cree que “no es inherente en nosotros (...) , sino que se nos es imputada”. Para Owen, la segunda perspectiva es axiomática para un entendimiento verdadero de la gracia y la gloria de Dios, mientras que la primera es el sello distintivo de toda falsa religión y filosofía.¹³ Vale la pena recordar que hay una intención pastoral profunda en los escritos de Owen, especialmente en el tema de la justificación. Por ejemplo:

Existe muy poca esperanza de hacer que tales hombres valoren la justicia de Cristo, como *imputada* a ellos,

quienes saben tan poco de su propia injusticia *inherente* en ellos. Hasta que los hombres se conozcan mejor a sí mismos, poco les importará conocer a Cristo (...) Aquellos contritos de corazón por el pecado y que calman ‘¿Qué debemos hacer para ser salvos?’ Entenderán lo que tenemos que decir.¹⁴

La única esperanza para pecadores que preguntan “¿Qué debemos hacer para ser salvos?” Está ‘en la primera promesa; donde se propone la destrucción de las obras del diablo por la simiente de la mujer como el único alivio para los pecadores y el único medio de recuperar el favor de Dios. ‘ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar’ (Gn. 3:15)”.¹⁵ Aquí Owen une el *protoevangelium*, el comienzo del pacto de gracia, a cómo un pecador puede encontrar el favor de Dios, a través de la obra mediadora de Cristo como la simiente victoriosa de la mujer.

La importancia de la gracia en la justificación tiene sus raíces en las consideraciones previamente mencionadas. La antítesis de esta relación se encuentra en el pacto de obras, donde no existía el misterio de la gracia redentora; la “única [y principal] regla de [Su] relación con Dios” del hombre era “haz esto y vivirás”.¹⁶ Los dos

pactos opuestos (obras y gracia) reflejan la distinción protestante entre la Ley y el Evangelio. Al no entender esta antítesis entre La Ley y el Evangelio, los lectores encontrarán incomprensibles la doctrina de la justificación de Owen, así como las enseñanzas sobre el pacto de obras y el pacto de gracia.

La naturaleza y el uso de la fe

Owen toma la propuesta de que el “medio de la justificación de nuestra parte es la fe” dada, incluso por los romanistas y los socinianos.¹⁷ Sin embargo, su preocupación principal es considerar qué quiere decir fe. Él considera la fe bajo dos encabezados: en primer lugar, su naturaleza y en segundo lugar, su uso en nuestra justificación. En cuanto a su naturaleza, Owen distingue entre la verdadera fe salvadora y la fe espuria:

Pues hay una fe por la cual somos justificados, la cual aquel que la tenga será ciertamente salvo; que purifica el corazón y obra por amor. Hay una fe o creencia, que no hace nada de esto; la cual aquel que la tiene y no tiene más, no es justificado, ni puede ser salvo (...) De esta manera se dice de Simón el mago que “creyó”

(Hch. 8:13), mientras estaba en el descaro de la amargura y el lazo de la iniquidad.¹⁸

Owen ve la convicción de pecado como un requisito necesario para el ejercicio de la fe salvadora. Esa convicción consiste en “*la apertura de los ojos* del pecador, para ver la contaminación y la culpa del pecado en la sentencia y la maldición de la ley aplicada a su conciencia (Rom 7:9-10)”.¹⁹ Esto resulta en que el pecador se hace “sensible a su culpa delante de Dios”, que es una condición que viene por el acto de la gracia soberana. Este sentido de culpa no solo consiste en el consentimiento (*assensus*) de la mente porque creer es un “acto del corazón”.²⁰ Si es “solo *assentia*”, entonces Owen rechaza esa fe. La fe que consiente debe estar unida con “una confianza *fiducial* en la gracia de Dios por medio de Cristo declarado en las promesas”.²¹ Mientras que muchos teólogos reformados hablaron de la fe justificadora incluyendo tres elementos —conocimiento (*notitia*), consentimiento (*assensus*) y confianza (*fiducia*)—Owen parece haber situado conocimiento y consentimiento juntos en este contexto. La razón es que en este contexto él se enfoca particularmente en la naturaleza salvadora del

consentimiento puesto que está combatiendo la idea católica romana de que la fe es solo un consentimiento.

Owen identifica a Cristo como el objeto de la fe justificadora. Sin embargo, Owen sostiene que no solo Cristo sino también el Padre es el objeto apropiado de la fe. Dice esto porque Cristo no es el objeto absoluto de nuestra fe, sino que de acuerdo “con la *ordenanza de Dios Padre* (...) que también es el objeto inmediato de la fe justificadora (...) El que ‘cree al que Me envió, tiene vida eterna’.²² Con relación al pacto de redención (*pactum salutis*), debemos entender a “Dios el Padre como el que *envía*, al Hijo como el *enviado*—es decir, Jesucristo en la obra de Su mediación, como la ordenanza de Dios para la recuperación y la salvación de los pecadores” como el objeto de la fe.²³ Owen sostiene que esta ordenanza de Dios contiene “la gracia de Dios, la cual es la causa; el perdón de pecado, el cual es el efecto; y las promesas del Evangelio, que son el medio para comunicar a Cristo y los beneficios de Su mediación a nosotros”.²⁴

Consiguientemente, la naturaleza de la fe justificadora consiste en “la aprobación del corazón del medio de justificación y salvación para los pecadores por medio de Jesucristo propuesto en el Evangelio, procediendo de la gracia, la sabiduría y el amor de

Dios”.²⁵ Esto incluye una renuncia a obtener justicia y salvación por cualquier otro medio que nos sea Cristo. Puesto que para Owen la fe salvadora verdadera no es simplemente un *asentimiento*, hace una distinción importante en cuanto a la obediencia en relación con la fe. Los que son justificados deben estar unidos a Jesucristo y deben ser hechos partícipes del Espíritu Santo. De esta manera, esa fe permite a los pecadores la renovación de sus mentes para que puedan vivir en obediencia a Dios. Sin embargo, Owen insiste: Decimos que no es cualquier otra gracia, como el *amor* o semejantes, ni obediencia alguna, lo que da vida y forma a esta fe; sino, que es esta fe la que da vida y eficacia a todas las demás gracias y forma a toda obediencia evangélica”.²⁶

Esto plantea otro tema importante, según Owen, algunos sostienen, erradamente, que cualquier cosa que sea una condición del nuevo pacto es también, consiguientemente, una condición necesaria de la justificación.²⁷ Por ejemplo, la perseverancia hasta el fin es una condición del pacto de gracia. Como resultado, si la perseverancia, como condición del pacto, también es una condición de la justificación, entonces nadie puede ser justificado mientras esté en este mundo. “Pues”, dice Owen, “una condición hace que aquello que condiciona deje de existir hasta que la condición se

cumpla”.²⁸ Consecuentemente, no iguala el ser establecido en el nuevo pacto con la justificación, ni hace a la salvación coextensiva con la justificación. La perseverancia—la promesa de que los que son efectivamente hechos partícipes del pacto de gracia perseveraran hasta el fin—también es una bendición del pacto.²⁹ Sin embargo, la justificación en este mundo presente no es contingente con la perseverancia hasta el fin. El Catecismo Mayor de Westminster, P. 73, dice de manera similar: “La fe justifica a un pecador delante de Dios no por causa de las otras gracias que la acompañan o por las buenas obras que son el fruto de ella, ni como si la gracia de la fe o algún acto de ella fuese imputada para justificación, sino solamente como un instrumento por el cual el pecador recibe a Cristo y se aprovecha de Este y de Su justicia”. Consiguientemente, la justificación, como una bendición del pacto de gracia, es diferente a otras bendiciones tales como la santificación y la perseverancia.

Owen luego considera el uso de la fe en nuestra justificación. Aquí afirma, al igual que los reformadores y los divinos de Westminster,³⁰ que la fe es “la *causa instrumental* de nuestra justificación”.³¹ Sostiene a partir de Romanos 3:28 donde Pablo habla de la justicia de Dios que es “a través de la fe”. Owen añade:

“Por lo tanto, de esto se deduce que donde (...) dice que somos justificados (...) ‘por fe’, se habla de una eficiencia instrumental”.³² Owen, estando consciente de que algunos sostienen que la “fe es la condición de nuestra justificación”, permite que la fe sea llamada la condición de nuestra justificación, siempre y cuando eso solo signifique que Dios requiere fe de nosotros para que seamos justificados.³³ Sin embargo, advierte en cuanto a la fe y la obediencia, que:

Si se quiere decir que estas son condiciones del pacto que debemos realizar *antes* de que participe alguna gracia, misericordia o privilegio, de manera que estas sean la consideración y causa procuradora de las condiciones,—que todas ellas deben ser, como dicen algunos, la *recompensa de nuestra fe y obediencia*,—es absolutamente falso y no solo es contrario al testimonio expreso de las Escrituras, sino destructoras de la naturaleza del pacto.³⁴

Aquí Owen habla de la naturaleza tanto del pacto como de la justificación. El pacto es condicional mientras se entienda que se

requiere fe de nuestra parte para asirnos de las bendiciones del pacto. Sin embargo, esta fe, la cual es el regalo de Dios, trae obediencia para que las gracias, misericordias y privilegios del pacto no dependan de la obediencia; más bien, la obediencia depende de la gracia, las misericordias y los privilegios del pacto.

El significado de “justificación”

El significado bíblico de la palabra de “justificación”, para Owen, tiene implicaciones importantes para su teología del pacto y la doctrina de la justificación. Estaba consciente de que la palabra en latín para justificación, *justificatio*, puede expresar un cambio interno, de injusticia inherente a justicia inherente, como el proceso de “ser justo”. Sin embargo, sostiene que el concepto representado por las palabras latinas *justificatio* y *justifico* no pertenecen a la lengua latina, “ni se puede nombrar algún buen autor que las haya usado, para referirse a *hacer inherentemente justo*, a quien no lo era antes”.³⁵ Por lo tanto, dice: “De ahí, en toda la escuela romana, la justificación se entiende por *justifaction* o que se haga a un hombre *inherentemente justo*”.³⁶ Por causa de esta lectura incorrecta del término, algunos de los “antiguos”, como lo pone Owen, confunden la justificación con la santificación. La máxima reformada de “solo la Biblia” (*sola Scriptura*), una marca distintiva de la exégesis protestante, quería decir para Owen que el significado de la palabra justificación debe ser determinado por su uso en las Escrituras. Consecuentemente, Owen sostiene que: “Todos los protestantes (...) afirman que el uso y significado de estas palabras es *forense*”

porque, en el hebreo, la justificación viene de *tsadaq*. El sentido puede venir de cualquiera de ellos, tales como Job 13:18:

קדצא ינא־יב יתעדִי טפשמ יתברע אנהנח —“He aquí ahora, si yo expusiere mi causa, Sé que seré justificado”. Exponer su causa (su juicio), su juicio para ser juzgado, es su preparación para una oración de absolución o condenación: y de ahí su confianza era, que sería justificado; es decir, *absuelto, exonerado, declarado justo*. Ese sentido no tiene un significado menor en otros lugares.³⁷

Además, todos estos versículos utilizan el verbo *tsadaq* en el *hiphil* y lo traducen como *dikaioō* en la Septuaginta. Al defender el sentido forense del término y por lo tanto, la imputación, Owen sostiene que *tsadaq* no se usa en cualquier otro sentido, sino en el de “absolver, exonerar, estimar, declarar, pronunciar justo o para *imputar justicia*; el cual es el *sentido forense* de la palabra por la que argumentamos (...) muy vana es la pretensión de algunos, de que la justificación solo consiste en el perdón de pecados, lo cual no es lo que la palabra quiere decir en ningún lugar de las Escrituras”.³⁸

Owen señala: “Porque, aunque *tsadaq* en *kal* quiere decir *justum esse* [ser justo] y a veces *juste agere* [hacer justo], lo cual pudiera relacionarse con *justicia inherente*; con todo y eso, donde se hace referencia a cualquier acción hacia otro, esta palabra significa *estimar, declarar, pronunciar y decretar* a alguien que ha sido absuelto, exonerado, limpio, justificado: por lo tanto, no existe otro tipo de justificación mencionada alguna vez en el Antiguo Testamento”.³⁹ Owen se esforzó por establecer que la justificación forense es el sentido primario de la palabra “justificar” en el Antiguo Testamento.

Un estudio del uso de la palabra “justificación” en el Nuevo Testamento produjo resultados similares. Owen plantea: “Tampoco es esta palabra usada por ningún buen autor para referirse a que el *hombre se vuelve justo* por medio de alguna aplicación para producir justicia interna en él; sino para referirse a absolver y exonerar, juzgar, estimar y pronunciar justo; o, al contrario, para condenar”.⁴⁰ El objetivo principal de Owen es establecer el sentido forense del término por causa de sus implicaciones para la doctrina de la justificación. Si puede establecerse que el término es usado principalmente en un sentido forense, es decir, declarar justo y de esta manera, quiere decir más que solo perdón, entonces la doctrina

reformada de la justificación puede ser sostenida contra la posición de los teólogos católicos romanos.

¿Justificación doble?

La polémica de Owen contra Roma incluye la demostración de que su distinción de una justificación doble es falsa. La primera justificación, según Roma, es la infusión de gracia a través del bautismo, el cual obra infaliblemente (*ex opere operato*), por el cual el pecado original es extinguido y los hábitos del pecado son expulsados. La segunda justificación es consecuencia de la primera, es decir, la justificación por buenas obras realizadas son el ejercicio del hábito de gracia infundido:

Pablo, dicen, habla de la primera justificación cuando excluye todas las obras (...) pero Santiago habla de la *segunda justificación*; la cual es por medio de las buenas obras (...) la Santificación se vuelve justificación (...) La naturaleza entera de la *justificación evangélica*, consiste en el perdón gratuito del pecado y la imputación de la justicia (...) es totalmente vencida por ella.⁴¹

En otra parte, Owen sostiene que la distinción de dos justificaciones como lo defiende y lo articula la Iglesia Católica

Romana nos deja sin justificación alguna.⁴²

Solo existen dos formas por las cuales un hombre puede ser justificado, según Owen. La primera forma de justificación es “por las obras de la Ley”, según la cual el hombre debe cumplir las demandas de la Ley, como lo hizo Cristo; la segunda forma es “por gracia, es decir, por la fe en Cristo como el único que cumplió todas las demandas de la Ley por los elegidos. La justificación es una obra de Dios “por gracia (...) en todas las causas y en todo su efecto, aunque aún no se posea completamente todo aquello a lo que la misma da derecho y título”.⁴³ En otras palabras, un hombre es declarado justo tan pronto como cuando pone su fe en Cristo. Sin embargo, los beneficios más profundos de la justificación, tales como el cielo, son posesiones futuras. Además, al creer con fe justificadora, los cristianos se vuelven “hijos de Dios” y tienen derecho a todos los beneficios de Su mediación, lo cual hace innecesaria cualquier otra justificación. Además, a través de la fe en Cristo, los pecados de los creyentes son perdonados para que nadie pueda levantar acusaciones contra los elegidos de Dios, pues “aquel que cree tiene vida eterna”. Si la justificación no es completada de una vez y se necesita una segunda justificación, “ningún hombre podría ser justificado en este mundo”.⁴⁴

Pues no puede asignarse tiempo alguno, ni limitarse a una medida de obediencia, donde pueda suponerse que alguien es justificado delante de Dios, sin creer primero; pues las Escrituras no asignan en ninguna parte tal tiempo o medida. Decir que *nadie es completamente justificado* delante de los ojos de Dios en esta vida, es derrocar todo lo que las Escrituras enseñan en cuanto a la justificación y todos los medios de paz con Dios y consuelo de los creyentes. Pero un hombre absuelto en su juicio legal es *una vez liberado* de todo lo que la Ley tiene en su contra.⁴⁵

En cuanto al lugar de los pecadores justificados en el pacto, Owen hace varios comentarios relevantes. El pecador justificado es perdonado de todos los pecados futuros a menos que “caigan en pecados que hagan que pierdan su estado justificado *ipso facto* y sean transferidos del pacto de gracia al pacto de obras; de lo cual creemos que Dios, en Su fidelidad, los preservara”.⁴⁶ Aquí Owen está hablando de apostatas que rechazan a Cristo y a Sus beneficios haciéndose así sujetos a todas las demandas de la Ley de Dios. Sin embargo, según su doctrina de la perseverancia, Owen

insiste que los creyentes elegidos no pueden caer. Continúa argumentado que aunque el pecado no puede ser perdonado antes de que sea cometido, la maldición de la Ley no aplica a personas justificadas, lo cual es “consistente con un estado justificado o los términos del pacto de gracia”.⁴⁷ La seguridad de los creyentes proviene del hecho de que “Dios es el que justifica” y esto depende de “la inmutabilidad del pacto eterno, el cual es ‘ordenado en todas las cosas, y será guardado’”.⁴⁸ Owen enfatiza la naturaleza incondicional del pacto cuando trata con la doctrina de la justificación, incluso aunque habló a menudo sobre las condiciones requeridas para los que están en pacto con Dios.

Imputación y fiador

Al defender la doctrina de la imputación, especialmente la imputación de la obediencia activa de Cristo, Owen mantiene una posición firme dentro de la tradición teológica reformada.⁴⁹ Alan Clifford plantea equivocadamente una dicotomía aguda entre la formulación de la justificación de Owen y la de Calvino sosteniendo que el énfasis de Owen en la obediencia activa de Cristo “refleja la alta ortodoxia de la una generación posterior”.⁵⁰ De manera interesante, mientras que Owen usa la terminología reformada clásica de “obediencia activa”, considera impropio el uso de la frase “obediencia pasiva” para referirse a la obra de Cristo porque la obediencia, por naturaleza, nunca puede ser solo pasiva.⁵¹ La contención de que la doctrina de la justificación de Calvino solo habla de la remisión de pecados y no de la imputación de la obediencia activa de Cristo, es fundamental en el argumento de Clifford. Alega: “Claramente, los altos calvinistas de la generación de Owen se separaron significativamente de los reformadores”.⁵² Sin embargo, esto es una lectura incorrecta del reformador. Calvino dijo:

Debemos procurar en Cristo aquello que la Ley daría si alguien pudiera cumplirla; o, lo que es lo mismo, que obtengamos a través de la gracia de Cristo lo que Dios prometió en la Ley a cambio de nuestras obras: “El que haga estas cosas, vivirá en ellas” [Lev. 18:5, cf. Comm]. Esto se confirma con la misma claridad en el sermón a Antioquia, que dice que al creer en Cristo “somos justificados de lo que no podíamos ser justificados por la Ley de Moisés” [Hch. 13:39; cf. v. g., cap. 13:38]. Pues si la justicia consiste en la observancia de la Ley, ¿quién negará que Cristo ganó el favor para nosotros cuando, al tomar esa carga en Sus hombros, nos reconcilió con Dios como si hubiéramos guardado la Ley? (...) Por lo tanto, esta es la imputación de la justicia sin las obras, como lo discute Pablo [Ro., cap. 4]. Pues la justicia encontrada solo en Cristo es reconocida como nuestra.⁵³

Tanto para Owen como para Calvino: la justificación significaba más que solo el perdón de pecados. La imputación es “un acto de Dios (...) por medio del cual (...) hace una entrega y donación efectiva de una justicia verdadera, real y perfecta, igual a la de

Cristo mismo, a todos los que creen; y la cuenta como suya; en Su propio acto de gracia, tanto los absuelve como les da el derecho y el título de la vida eterna”.⁵⁴ Desde luego, la imputación incluye no solo que la justicia de Cristo, tanto activa como pasiva, sea imputada a los creyentes, sino también que los pecados de los creyentes sean imputados a Cristo.⁵⁵

El fundamento de la imputación es la unión entre Cristo y Su iglesia. Para Owen, esto quiere decir que Cristo y Su iglesia se unen en una persona mística a través de la eficacia unificadora del Espíritu Santo. Por causa de esta unión mística, donde Cristo es la cabeza y los creyentes son los miembros del cuerpo, cualquier mérito logrado por Él es imputado a Sus elegidos, como si lo que Él hizo lo hubieran hecho ellos. La unión mística también significa, desde luego, que lo que Sus elegidos merecieron por sus pecados fue imputado a Cristo, de ahí la necesidad de Su sacrificio expiatorio.⁵⁶ La causa de esta unión radica en el “pacto eterno que hay entre el Padre y el Hijo, en lo que respecta a la recuperación y la salvación de la raza humana caída”.⁵⁷ Queriendo presentar una teología distintivamente trinitaria, Owen también habla del Espíritu Santo, que efectúa esta unión entre Cristo y la iglesia.

El pacto de redención significó que Cristo sería “el *fiador del nuevo pacto*”, como la administración final del pacto de gracia en favor de los elegidos.⁵⁸ Owen añade que los pecadores necesitan un fiador en su favor, para que el pacto sea firme y eterno. En el pacto de obras Adán no tenía un fiador; Dios y el hombre eran pactantes inmediatos del pacto. Adán tenía la habilidad de realizar sus deberes del pacto, pero fue roto y por lo tanto anulado. Puesto que el hombre solo, no Dios, rompió el pacto de obras, era necesario que un nuevo pacto requiriera un fiador en favor del hombre que tomara la responsabilidad de cumplir los deberes del pacto para que la justificación delante de Dios no dependiera de la obediencia de ninguno excepto solo la de Cristo.⁵⁹ Como fiador voluntario del pacto, Cristo el Señor fue capaz de “realizar todo lo que se requiere de nuestra parte, para que disfrutemos los beneficios del pacto”.⁶⁰ Owen rechaza la perspectiva de los que niegan “que la *gracia del pacto, en la conversión a Dios, la remisión de pecados, la santificación, la justificación, la adopción* y semejantes, son efectos u objetivos de la muerte de Cristo”. La obra de Cristo es en efecto “la *promesa principal* del pacto”.⁶¹ La “única causa” del pacto de gracia, prometiendo la salvación a través de la obra mediadora de Cristo como el fiador, es gracia, amor y sabiduría de Dios.⁶²

La causa formal de la justificación

Owen estaba consiente de las distintas opiniones, pero enseñó que la causa formal de la justificación era la imputación de la justicia de Cristo que incluye “Su obediencia entera a Dios”.⁶³ El famoso oponente teológico de Owen, Richard Baxter (1615–1691), en su *Aphorisms of Justification* (Aforismos de justificación) , sostuvo que la causa formal de la justificación era la fe del individuo creyente, imputado o considerado justo por la justicia de Cristo.⁶⁴ Detrás de esta doctrina, Baxter hizo una distinción entre el nuevo y el antiguo pacto. Esencialmente, con esta distinción se refería a la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta distinción se basó en el cumplimiento del antiguo pacto por parte de Cristo haciendo posible que el hombre sea justificado con base en los términos más indulgentes de la “nueva Ley” del Evangelio, de ahí el término “neonomianismo”. En la teología de Baxter, la justicia de Cristo al cumplir el antiguo pacto se convierte en la causa meritoria de la justificación, lo cual a su vez permite que la fe del creyente sea la causa formal de la justificación bajo el nuevo pacto. Aparentemente, al referirse al neominianismo de Baxter Owen descarta la perspectiva de que puede haber una “*relajación* de la Ley (...) pues

si la hubiera, atañería a la Ley entera y consistiría en la suspensión de toda su obligación, al menos por un tiempo, o en la sustitución de otra persona para que responda a sus exigencias, lo cual no estaba en la obligación original, en lugar de los que lo estaban”.⁶⁵

La imputación como la causa formal de la justificación es crucial para el argumento de Owen en conjunto. Pues para que un pecador esté delante de Dios, se requieren dos cosas: en primer lugar, que sus iniquidades sean perdonadas; y en segundo lugar, que posea una justicia que cumpla con los requisitos de la justicia de Dios. Nuestra propia justicia inherente en su mejor momento es imperfecta y no cumple con las demandas de la Ley de Dios. En su doctrina de la santificación, Owen habla de una “justicia inherente”. Sin embargo, esta justicia no debe confundirse con la justicia que es de Dios, la justicia que es imputada, recibida solo por fe y característica de la justificación. Owen dice, las “Escrituras afirman claramente que esa justicia inherente existe en todo aquel que cree (...) [Sin embargo], esa es la *condición de nuestra justificación* y por lo tanto, viene antes de ella, es expresamente contrario a la del apóstol (...) Tampoco es la condición del pacto”.⁶⁶ La condición de la justificación no es nuestra justicia personal, nuestra justicia tampoco es la condición del pacto. Más bien, el pacto no puede separarse de

la justicia de Cristo porque tanto la justificación como la santificación son solo por gracia. Consiguientemente, la distinción entre nuestra justicia personal, que no justifica y la justicia de Cristo, que justifica, es una distinción importantísima que Owen hace.

Las demandas de la Ley

El argumento en favor de la justificación solo por fe se basa en la naturaleza de la obediencia que Dios requiere y la inmutabilidad de Su Ley, la cual todos los hombres están obligados a guardar. La Ley moral no es alterada ni abrogada de manera alguna en el curso de la historia de la redención. Para Owen, mientras que el pacto de obras es formalmente abrogado, la ley moral continúa en vigencia después de la entrada del pecado. El debate no es sobre “*el adjunto federal* de la ley, sino solo sobre su *naturaleza moral*”.⁶⁷ La Ley continúa obligando a la raza humana a responder en obediencia perfecta bajo la pena original de muerte, como se estipula en el pacto de obras. Por lo tanto, necesariamente se deduce que a menos que la Ley de Dios sea perfectamente obedecida y cumplida, la pena de muerte caerá en todos los que la transgredan.⁶⁸ Pero incluso si alguien que antes era un pecador “después diera a Dios toda la obediencia perfecta que la ley requiere, no podría obtener los beneficios de la promesa del pacto (...) porque *antes era un pecador* y así responsable de la maldición de la Ley”.⁶⁹ Entonces, es imposible para un hombre guardar la Ley perfectamente, puesto que Dios nunca renovó la ley “como pacto una segunda vez”.⁷⁰ El

argumento de Owen es consistente con su doctrina del pecado original, que hace a todos los humanos culpables delante de Dios en el momento de su nacimiento.

Consiguientemente, la Ley permanece y no es “relajada” de ninguna manera. Además, a partir de la naturaleza de Dios, la ley demanda obediencia perfecta en todas sus partes. Como resultado, no existe otra manera por la cual la Ley inmutable de Dios pueda ser “establecida y cumplida en cuanto a nosotros, sino por la imputación de la obediencia perfecta y la justicia de Cristo, que es el fin de la ley para justicia de todo aquel que cree”.⁷¹ De esta manera, la Ley no puede ser abrogada, sino que continúa como lo hacía después de la caída, aunque no tiene valor salvífico. Por lo tanto, la obra de Cristo, como Mediador del pacto, asegura la justificación de aquellos por quienes murió.

La justificación demostrada de ambos pactos

La doctrina de la justificación de Owen está formada por su uso de los pactos. Habla de “dos pactos” y la diferencia entre ellos. Al hablar de dos pactos, se refiere al pacto de obras como el que fue dado al hombre, con promesas y amenazas y el pacto de gracia, revelado y propuesto en el *protoevangelium*.⁷² La justificación es demostrada a partir de la diferencia de los pactos, no viceversa. Para Owen, el pacto de obras consiste en esto: “Que con base en nuestra obediencia personal (...) seamos aceptados por Dios y recompensados por Él”.⁷³ Puesto que no había mediador en este pacto, todas las “*cosas eran tramitadas entre Dios y el hombre*” para que las bendiciones del pacto dependieran no de un mediador, sino de la obediencia personal.⁷⁴ A partir de esto, Owen sostiene que “nada sería aceptado por Dios, sino obediencia perfecta y sin pecado”.⁷⁵ No pudiera haber un nuevo pacto “a menos que *su forma esencial* sea de otra naturaleza,—es decir, que nuestra *propia obediencia personal* no sea la norma y la causa de nuestra aceptación ante Dios—”.⁷⁶

No puede enfatizarse lo suficiente la importancia de lo que Owen sostiene aquí. Sea cual sea la gracia introducida en el pacto

de obras, es decir, ya sea una gracia condescendiente distinta a la gracia salvadora, el resultado no puede ser que nuestras obras son “excluidas de ser la causa de nuestra propia justificación”. Sin embargo, “si se hace un nuevo pacto, esa gracia debe ser proporcionada mientras es inconsistente con cualquiera de nuestras obras, como primer objetivo del pacto”.⁷⁷ Owen establece una línea de demarcación entre los dos pactos para probar que la justificación toma un carácter decididamente distinto con referencia a nuestras obras en cada pacto respectivo. Esta dicotomía entre Ley y el Evangelio es usada para preservar la naturaleza misericordiosa de la justificación en el nuevo pacto, que excluye complemente las obras. Además, el pacto de gracia tiene un mediador (fiador); esta realidad está edificada en esta suposición: “Que no podemos hacer en nosotros mismos lo que se requería originalmente de nosotros y lo que la Ley del primer pacto no puede capacitarnos para hacer, eso debe ser realizado por nosotros por un mediador y fiador”.⁷⁸ La esencia de la religión cristiana consiste en Cristo siendo dado a los elegidos como mediador en su favor, para hacer lo que ellos no podían hacer, con el resultado de que

En lugar de nuestra propia justicia, tenemos la “justicia de Dios”; en lugar de ser justos en nosotros mismos delante de Dios, Él es “el Señor, nuestra justicia”. Y solo una justicia de otro tipo y naturaleza, para justificación delante de Dios, puede constituir otro pacto. Por lo tanto, la justicia por la cual somos justificados es la justicia de Cristo imputada a nosotros, de otro modo seguimos bajo la ley, bajo el pacto de obras.⁷⁹

La distinción entre los dos pactos proporciona la razón para la justificación sin las obras.

Solo fe

Que los pecadores sean justificados solo por fe es un aspecto clave de la doctrina reformada bíblica de la justificación. El término “solo por fe” (*sola fide*) se originó con Lutero, aunque la idea es mucho más antigua. En su traducción en Alemán de Romanos 3:28, Lutero añadió la palabra *allein* (“alone” [“solo”]), resultado en “justificado por fe” como “justificado solo por fe”.⁸⁰ Owen pudiera no traducir Romanos 3:28 de esa manera, pero si abrazó el significado que Lutero quizo enfatizar. Su defensa de *sola fide* encuentra su

base no en versículos de prueba aislados, sino en la totalidad de la enseñanza de las Escrituras en lo que respecta a la naturaleza de la salvación, los pactos y la inhabilidad total del hombre de salvarse a sí mismo. Añade:

Que la *fe sola* que se requiere de nosotros para que esa justicia nos concierna, o por la cual cumplimos con los requisitos de la dádiva y la comunicación de ella de parte de Dios, o la recibimos para nuestro uso o beneficio; pues aunque esta fe es en sí misma el principio radical de toda obediencia, (...) aún así, al ser nosotros justificados por ella, su acto y deber, o su naturaleza, es tal que no puede asociarse ni considerarse junto con ninguna otra misericordia, deber u obra.⁸¹

El argumento final de Owen en favor de solo fe consiste en cinco partes. No es de extrañar, que tenga un énfasis cristocéntrico definido. En primer lugar, en el Nuevo Testamento la fe justificadora es expresada con más frecuencia como “recibidora”. Además, incluso la gracia de Dios y la misma justicia, “como la causa eficiente y material de nuestra justificación, también son recibidas”.

En segundo lugar, “la fe es expresamente recibida al *mirar*” (Juan 3:14-15). Al mirar solo a Cristo “se expresa la naturaleza de la fe” y por lo tanto es “exclusiva de todas las demás gracias y deberes”. En tercer lugar, la fe denota venir a Cristo (Mt. 11:28). “Venir a Cristo para vida y salvación es creer en Él para justificación de vida; pero ningún otra gracia ni deber sería venir a Cristo: por lo tanto, estas no tienen lugar en la justificación”. En cuarto lugar, la fe es expresada en “*huir* a un refugio” (Heb. 6:18):

Pues aquí se supone que aquel que cree primero está convencido de su condición de perdición, y que si continúa allí perecerá eternamente; que no tiene nada en sí mismo por lo cual ser libre de ella; que para alivio debe dirigirse a algo más; para esto considera a Cristo, el cual ha sido puesto delante de él y se le ha propuesto en la promesa del Evangelio; de manera que considera esto como una forma segura y santa para su libertad y aceptación con Dios.⁸²

Por último, los términos por los cuales la fe es expresada en el Antiguo Testamento son “*dependen* de Dios (...) o Cristo (...)”

descansar en Dios (...) *aferrarse* al Señor (...) también al confiar, esperar y tener esperanza”.⁸³ Los que actuaron en este tipo de fe “se declararon perdidos, sin esperanza, indefensos, desolados, pobres, huérfanos; en que pusieron toda su esperanza y expectación solo en Dios”.⁸⁴ Owen está consciente de que las Escrituras no dicen explícitamente las palabras “justificación solo por fe”.⁸⁵ Sin embargo, señala que “solo fe” es aplicada en las palabras “por la fe en Su sangre”; pues “la fe en cuanto a la sangre de Cristo en la cual fue hecha la propiciación de pecado—no admite asociación con ningunas otras gracias o deberes—”.⁸⁶ El tema principal que se manifiesta a través de los escritos de Owen es el apoyo a la doctrina de la justificación separada de cualquier consideración de mérito humano. En otras palabras, la palabra “solo”, añadida a la justificación, es el resultado necesario del objetivo general de Owen, el cual era mostrar que toda la gloria de nuestra salvación pertenece solo a Dios (*Soli Deo gloria*).

Cristo y Adán

Según Owen, la primera consideración de Pablo al presentar la doctrina de la justificación en Romanos es mostrar que todos los hombres son pecadores y por lo tanto son culpables delante de

Dios, para que la “justicia por la cual somos justificados sea la justicia de Dios, en oposición a cualquier otra justicia propia (1:17; 3:21-22)”.⁸⁷ La justicia de la que habla Pablo en Romanos 3:21-31 es “sin la ley” (χωρίς νομου); es decir, excluye cualquier justicia obtenida por obras de obediencia a la Ley. Además, la Ley y los profetas dan testimonio de esta justicia. Fue prometido, como hemos señalado anteriormente, en “*la primera promesa* de la simiente bendita (...) pues solo Él pondría fin al pecado y traería justicia eterna”.⁸⁸ La justicia de Dios es prometida solo a aquellos que confían en Jesucristo. La fe en Él según Owen, es la única base en la cual esta justicia de Dios es transferida a Su pueblo.

Owen además sostiene que la justificación es enfáticamente definida como “siendo justificados gratuitamente por Su gracia” (δικαιούμενοι δώρεον τη αυτού χαριτι). Puesto que Dios es la causa principal y eficiente de nuestra justificación, Su gracia, no nuestras obras, son la causa motriz de nuestra salvación. Procediendo de esto, *sola fide* es demostrada porque Pablo niega cualquier suficiencia humana en Romanos 3:27: “¿Dónde, pues, está la jactancia? Queda excluida”. En la justificación evangélica, el orgullo es excluido porque no hay lugar admitido para esfuerzos humanos. El paralelo entre Adán y Cristo (Rm. 5:12-21) también es crucial

para el argumento de Owen como un todo y también lleva implicaciones significativas para su doctrina del pacto. Owen reconoce que los teólogos históricamente han encontrado Romanos 5:12-21 difícil de entender, sus “elipses, antípodas, hipérbaton y otras formas de hablar”.⁸⁹ Sin embargo, los que estaban “familiarizados con los principios comunes de la religión cristiana” pueden ver que el apóstol está mostrando que, “así como el pecado de Adán fue imputado a todos los hombres para condenación, así la justicia de Cristo u obediencia de Cristo es imputada a todos los que creen para justificación de vida”.⁹⁰ En efecto, incluso Socino reconoció que este pasaje era la declaración más clara de lo que los reformados creían en cuanto a la doble imputación.

Owen ve en Romanos 5:12-21 una comparación entre los dos hombres, Adán y Cristo. A través del primer hombre, Adán, el pecado fue traído al mundo. A través del segundo hombre, Cristo, el pecado fue quitado. Cuando el pecado entró en el mundo a través de Adán, también lo hizo la muerte como consecuencia del pecado. La muerte al entrar, pasó a todos, “es decir, que todos los hombres se hacen responsables y sujetos a ella, como el castigo por el pecado”. Owen continua:

Todos los hombres que han sido o serán, no existían en sus propias personas; pero todos fueron hechos, con la primera entrada del pecado, sujetos a muerte o responsables de castigo. Lo fueron por virtud de la constitución divina, sobre *su existencia federal* en el hombre que pecó. Se volvieron responsables en sus propias personas por su sentencia en el principio de su existencia natural, nacidos como hijos de ira.⁹¹

El pecado específico imputado a toda la humanidad es el pecado de Adán, lo cual quiere decir que esta imputación de pecado no es mediada a través de la “generación” o propagación natural.⁹² La frase “por cuanto todos pecaron” (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον) es usada por Pablo para declarar “cómo se volvieron todos los hombres responsables del castigo de muerte de forma universal”.⁹³ Todos son responsables de la maldición de la muerte no por su propio pecado, pues “el apóstol, en los siguientes versículos, afirma que la muerte también pasó a aquellos que nunca pecaron, o como lo hizo Adán, cuyo pecado fue un hecho”.⁹⁴ En su argumento en favor de la imputación inmediata, Owen sostiene que “si se refiriera al pecado de hecho de los hombres (...) entonces los hombres son

responsables de muerte antes de que hayan pecado; pues la muerte, al entrar por primera vez en el mundo, pasó a todos los hombres, antes de que cualquier hombre hubiera pecado de hecho, sino solo Adán”.⁹⁵

Pero que los hombres sean hechos responsables de muerte, que es el castigo del pecado, cuando no han pecado, es una contradicción. Pues aunque Dios, por Su poder soberano, pudiera ocasionar la muerte a una criatura inocente, que una criatura inocente sea ser culpable de muerte es imposible: pues ser culpable de muerte, es haber pecado. Por lo tanto esta expresión, “por cuanto todos pecaron”, expresando la esterilidad y la culpa del pecado, consiguientemente, cuando el pecado y la muerte entraron al mundo, no puede referirse, sino al pecado de Adán y lo que respecta al mismo: “Eramus enim omnes ille unus homo;” y esto no puede ser de otro modo que por imputación de la culpa a nosotros.⁹⁶

Para Owen, el argumento a favor de la imputación en Adán, como representante de toda su posteridad, visto en Romanos 5:12–

21, sirve como base para el argumento en favor de la imputación forense de la justicia de Cristo a todos los que creen. Considera que este argumento basado en Romanos 5:15–16 donde el apóstol explica la comparación entre Adán y Cristo en forma de disimilitud, entre “transgresión” (παράπτωμα) y “la gracia y el don” (χαρίσμα). Al contrastar la obediencia de Cristo con la desobediencia de Adán, la naturaleza federal tanto de la condenación de Adán como de la salvación en Cristo están muy claramente delineados por el apóstol.⁹⁷ Esta estructura federal planteada por Owen también quiere decir que cuando Adán estaba en un estado de aceptación delante de Dios, así lo estaba su posteridad. El pacto era contemporáneo con la humanidad, pero la obediencia voluntaria, de parte de Adán, era un medio de firmarlo y sellarlo. La obediencia de Adán hubiera resultado en el disfrute eterno de Dios debido al principio de la Ley de “haz esto y vivirás”.

Romanos 5:19 proporciona evidencia adicional para el argumento de Owen. Las palabras “por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos” son decisivas para Owen pues permiten que enfatice la disimilitud entre Adán y Cristo aún más allá. Las palabras “por la obediencia” (ὑπακόνῃς) hablan de la obediencia real de Cristo a toda la Ley de Dios, en contraste con la transgresión

de Adán de toda la Ley de Dios. Consiguientemente, para Owen las palabras “muchos serán constituidos justos” describen el resultado de la obediencia entera de Cristo, es decir, Su obediencia activa y pasiva.⁹⁸

Unión con Cristo

En el pensamiento de Owen, la doctrina de la justificación con relación al pacto solo puede entenderse en su totalidad en su relación con la doctrina de la unión con Cristo. La función principal del pacto es traer a pecadores a la unión con Jesucristo, por la cual son hechos partícipes de las bendiciones prometidas en el pacto. Esta unión es efectuada en el Espíritu, que es dado según la economía de la salvación en base al pacto eterno de la redención. Owen dice: “La unión con Cristo es el principio y la medida de todo disfrute y expectación espiritual”.⁹⁹ Sigue diciendo:

Y de ahí es nuestra justificación: pues (...) estar unidos a Cristo, nos concierne esa absolución de la sentencia condenadora de la Ley que le fue dada al satisfacerla por completo (...). Nuestra unión con Él es la base de la *imputación* de Su justicia a nosotros; pues Él cubre solo los miembros de Su propio cuerpo.¹⁰⁰

Thomas Goodwin (1600–1680), el amigo cercano de Owen, pone un énfasis similar en la unión con Cristo en su discusión de la

justificación. Se refiere a la unión con Cristo como la “constitución fundamental de un cristiano”.¹⁰¹ En efecto, la unión con Cristo es lo “primero y fundamental en la justificación, la santificación y todo”. Las metas del pacto son que Dios sea glorificado en Su Hijo y que los pecadores sean traídos a la unión con Cristo y permanezcan en Él. En una relación específica a la justificación, Goodwin sostiene que “todos los actos justificadores de Dios dependen de la unión con Cristo, teniéndolo y estando en Él primero, luego, teniendo derecho a Su justicia”.¹⁰² De forma similar, John Ball (1585–1640) sostiene: “Este es el orden de las bendiciones espirituales conferidas a nosotros en Cristo, la fe es el lazo por el cual estamos unidos a Cristo; después de la unión le sigue la comunión con Él; la justificación, la adopción y la santificación son los beneficios y frutos de la comunión”.¹⁰³ Para estos puritanos, la unión con Cristo sirve como la base y el contexto de la justificación de los elegidos. En otras palabras, la unión con Cristo precede a la justificación y no viceversa.

Conclusión

Owen apreció la importancia de la justificación solo por fe para la doctrina cristiana. Para él, al igual que para Lutero, fue el “artículo de fe por el cual la iglesia permanecía o caía” (*articulus stantis vel cadentis ecclesiae*). Además, su contención de que “toda teología verdadera (...) está basada en un pacto” proporciona el contexto redentor para su doctrina de la justificación solo por fe.¹⁰⁴ El objetivo principal de su estudio sobre la justificación fue hacerla “útil a sus fines apropiados, que son la gloria de Dios en Cristo, con la paz y el fomento de la obediencia de los creyentes”.¹⁰⁵ Como resultado, a través de toda su obra, la dependencia total del hombre de la gracia de Dios para justificación es un tema consistente. La exposición de John Owen sigue siendo hasta este día una de las defensas más eruditas y comprehensivas de la doctrina de la justificación solo por fe y este capítulo ha intentado dar una introducción a su pensamiento en este tema tan importante de las doctrinas cristianas.

¹ Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted & Vindicated* (...) (Londres; for Thomas Underhill, 1654), 149.

² Además de *The True Doctrine of Justification Asserted & Vindicated* de Burgess, otra obra que debería ser consultada, junto con Owen, es *The Object and Acts of Justifying Faith* (vol. 8), de Thomas Goodwin, en *The Works of Thomas Goodwin* (1861–1866; repr.,

Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006). Es importante observar a Goodwin mientras escribe de manera más pastoral en su obra sobre la justificación.

³ John Owen, *Justification*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 5:206–207.

⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:67.

⁵ Sobre el cambio de opinión de Owen sobre su perspectiva sobre la necesidad de la expiación, ver Carl Trueman, “John Owen’s Dissertation on Divine Justice: An Exercise in Christocentric Scholasticism,” *Calvin Theological Journal* 33, no. 1 (1998): 87–103.

⁶ Carl Trueman dedica un capítulo a la doctrina de la justificación de Owen en *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 101–121.

⁷ Alan Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640–1790: An Evaluation* (Oxford: Clarendon, 1990), 169–244.

⁸ Sobre Calvino ver Peter Lillback, *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), 176–93. Sobre Olevianus, ver R. Scott Clark, *Caspar Olevian and the Substance of the Covenant: The Double Benefit of Christ* (Edimburgo: Rutherford House, 2005), 137–180.

⁹ “*Hiscæ autem capitibus omnem de mediatoris persona et officio, de justificatione gratuita, de resipiscentia, de morte aeterna, vita, et præmio, de resurrectione carnis, doctrinam (utut obscurius) contineri, facile esset probare*”. John Owen, *Theologoumena*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 2.i.4.

¹⁰ John Owen, *Two Great Catechisms*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:487. El escolástico protestante Johannes Maccovius proporciona una definición similar de la justificación en su primer debate sobre el tema: “La justificación es el acto de Dios por medio del cual Él acepta al pecador por causa de Cristo en la gracia de tal manera que lo declara justo después de haber perdonado sus pecados y de haberle imputado la justicia de Cristo”. (“*Iustificatio est actus Dei, qua hominem peccatorem, gratis, propter Christum in gratiam suscipit, ita, ut peccatis remissis, ac Christi justitia imputata, eum justum pronunciet*”). *Collegia Theologica (...)* (Franeker: U. Balck, 1641), 128.

¹¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:290–295.

¹² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:7.

- ¹³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:9.
- ¹⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:21–23.
- ¹⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:27.
- ¹⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:44.
- ¹⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:70–71.
- ¹⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:71.
- ¹⁹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:79.
- ²⁰ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:81.
- ²¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:84.
- ²² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:84.
- ²³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:84.
- ²⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:87. La forma de hablar de Goodwin sobre el objeto de la fe justificadora tiene un énfasis similar: “Dios en Cristo, Dios como el justificador, Dios como el que recompensa y perdona el pecado, como Él es, es el objeto especial de la fe”. *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:290.
- ²⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:93.
- ²⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:104.
- ²⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:105.
- ²⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:105.
- ²⁹ Ver John Owen, *The Doctrine of the Saints Perseverance*, en *The Works of John Owen*, D.D. (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), vol. 11.
- ³⁰ La Confesión de Fe de Westminster declara: “La fe, que así se recibe y descansa en Cristo y en Su justicia, es el único instrumento de justificación” (11.2). El Catecismo Mayor de Westminster explica que la justificación se recibe “por la fe únicamente” (P. 70; ver también el Catecismo Menor, P. 33) y que Dios no exige nada “para Su justificación más que la fe” (P. 71).
- ³¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:108.
- ³² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:109.
- ³³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:113.

- ³⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 113–114. Para una defensa de las condiciones tanto antecedentes como consecuentes del pacto de la Graica, ver John Flavel, *Planelogia* (...) (Londres: R. Roberts, 1691), 244–248. La polémica principal de Flavel se enfoca en los teólogos antinominianos que se rehusaban a decir que la fe era una condición del pacto.
- ³⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:124.
- ³⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:124.
- ³⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:125.
- ³⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:125–126.
- ³⁹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:128. Ver también Maccovius, *Collegia*, 128–129.
- ⁴⁰ Owen, *Justification*, in *Works*, 5:128.
- ⁴¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:138.
- ⁴² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:141.
- ⁴³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:143.
- ⁴⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:145.
- ⁴⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:145.
- ⁴⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:146.
- ⁴⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:146.
- ⁴⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:147.
- ⁴⁹ Ver la Confesión de Fe de Westminster, 11.1.
- ⁵⁰ Clifford, *Atonement and Justification*, 170.
- ⁵¹ Ver John Owen, *On Communion with God*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 2:157, 163.
- ⁵² Clifford, *Atonement and Justification*, 173.
- ⁵³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2008), 2.17.5. Sin embargo, Chad van Dixhoorn sostiene con cuidado: “Los reformadores proporcionaron tratamientos mixtos de la imputación de la obediencia activa de Cristo. Calvino es el reformador citado con más frecuencia en las minutas de los debates sobre la justificación de la Asamblea (cinco veces), pero no enseña la imputación de la obediencia activa de Cristo en su catecismo. Ver el catecismo de Calvino en *The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Churches*, ed. T. F.

Torrance (Londres: James Clarke, 1959), 13; o en el comentario de Calvino sobre Romanos, s.v. 5:19, o en sus *Institutes* (...) Dr. Mark Garcia me señaló que Calvino se acerca a una doctrina de la imputación de la obediencia activa de Cristo en sermones predicados después de que la edición final de *Instituciones* fue publicado. Por ejemplo, Sermones sobre Génesis 15:6 predicados aproximadamente entre 1560 y 1561 (...) Estas referencias pueden leerse como declaraciones que apoyan la imputación de la obediencia activa, pero no con confianza”. “Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly, 1642–1652” (PhD diss., University of Cambridge, 2004), 1:327n247. Independientemente de cómo se interprete a Calvino, Clifford está ciertamente equivocado al decir que el enunciado de Owen es una desviación de Calvino. Nos inclinamos a pensar que la idea está presente en el enunciado de Calvino con toda seguridad, incluso si la terminología exacta no es empleada.

⁵⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:173.

⁵⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:175.

⁵⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:176.

⁵⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:179.

⁵⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:181.

⁵⁹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:186.

⁶⁰ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:187.

⁶¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:194.

⁶² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:193, 195.

⁶³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:209.

⁶⁴ Richard Baxter, *A Treatise of Justifying Righteousness in Two Books* (Londres: for Nevil Simons and Jonathan Robinson, 1676), 29, 88, 129–130. Sobre la doctrina de la justificación de Baxter, ver Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Vancouver: Regent College Publishing, 2003).

⁶⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:248.

⁶⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:232.

⁶⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:243.

⁶⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:243.

⁶⁹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:243.

⁷⁰ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:244.

⁷¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:250.

⁷² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:275.

⁷³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:275.

⁷⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:276.

⁷⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:276.

⁷⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:276.

⁷⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:276.

⁷⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:276.

⁷⁹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:277.

⁸⁰ Su traducción en Alemán dice: *So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.*

⁸¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:291.

⁸² Owen, *Justification*, en *Works*, 5:292–294.

⁸³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:294.

⁸⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:294.

⁸⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:311.

⁸⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:311–312.

⁸⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:307.

⁸⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:308.

⁸⁹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:322.

⁹⁰ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:322.

⁹¹ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:323.

⁹² Aquí Owen está exponiendo lo que se denomina como “representacionalismo”, lo cual es la perspectiva favorecida por los teólogos reformados que también son teólogos federales. Dice que Adán es la cabeza federal de la humanidad y el representante de la raza; es decir; Adán actúa en nombre de la humanidad. También es llamada la “imputación inmediata” en contraste con “imputación mediada”. La imputación mediada es la idea de que Dios imputa el pecado a través de la generación natural. Es decir,

que el pecado es pasado de generación en generación de forma mediada. Esta era la perspectiva de la escuela teológica francesa de Saumur, según Joshua Placaeus.

⁹³ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:324.

⁹⁴ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:325

⁹⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:325

⁹⁶ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:325

⁹⁷ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:325–327.

⁹⁸ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:334.

⁹⁹ John Owen, *Exposition of Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 21:146. En otro lugar, Owen argumentó: “El fundamento de dicha imputación es la unión. De esto hay muchos fundamentos y causas, como se ha declarado; pero a aquello que nos concierne inmediatamente, como el fundamento de la imputación, es aquello donde el Señor Jesús y los creyentes se fusionan en una persona mística. Esto es posible por medio del Espíritu Santo habitando en Él como la cabeza de la iglesia en toda plenitud y en todos los creyentes según su medida, donde se hacen miembros de su cuerpo místico. La fe de la Iglesia Católica es esa unión entre Cristo y los creyentes y ha sido así en todas las edades”. Owen, *Justification*, en *Works*, 209.

¹⁰⁰ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:150.

¹⁰¹ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:350.

¹⁰² Goodwin, *The Object and Acts of Justifying Faith*, en *Works*, 8:406.

¹⁰³ John Ball, *A Treatise on Faith* (Londres: [William Stansby] for Edward Brewster, 1631), 85.

¹⁰⁴ Owen, *Theologoumena*, en *Works*, 17 (1.4.10).

¹⁰⁵ Owen, *Justification*, en *Works*, 5:7.

Capítulo 32

Los puritanos sobre venir a Cristo

Su corazón está abierto a ti, Sus brazos están extendidos

— THOMAS BOSTON¹

Desde la caída de Adán y Eva, la gran pregunta ha sido esta: “¿Cómo puede ser traído de vuelta a Dios el hombre pecador?”. En Génesis 3, Dios expulsó a Adán y Eva del Edén. Génesis 3:24 dice: “Eché, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del Árbol de la Vida”. Pero la Escritura deja claro que existe un remedio. En Apocalipsis 22, la Nueva

Jerusalén desciende del cielo. En ella vemos de nuevo el Árbol de la Vida a uno y otro lado del río que sale del Trono de Dios (Ap. 22:1–2). Por lo tanto, Juan testifica: “Y el Espíritu y la esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente” (v. 17). El hombre fue *alejado* de Dios pero ahora es *acercado* a Dios. El hombre fue vetado del Árbol de la Vida pero ahora un camino hacia Dios ha sido abierto a través de Cristo (cf. Ap. 2:7). La pregunta que permanece es esta: *¿Cómo tú y yo venimos a Cristo?*

Hoy en día, como en los tiempos de los puritanos, muchas personas no entienden cómo un pecador caído viene a Cristo. Las opiniones erradas abundan. En algunos encuentros evangelísticos a las personas se les pide que tomen una decisión por Cristo en sus propias fuerzas, como un acto de la voluntad. Puede que se les pida que alcen su mano durante un tiempo de oración para recitar “la oración del pecador”, o para pasar adelante en respuesta a un llamado al altar.

Algunos enseñan que la regeneración bautismal es la clave para venir a Cristo. Otros equiparan venir a Cristo con asentimiento mental; piensan que solo necesitan saber y asentir algunas verdades básicas sobre Cristo para poder venir a Él. Otros para

venir a Cristo requieren experiencias místicas que no son bíblicas. Afirman haber recibido revelaciones del Espíritu Santo o experiencias milagrosas que les aseguran haber venido a Cristo. Aún otros nunca comprenden completamente lo que significa venir a Cristo. Luchan con una falta terrible de seguridad, preguntando siempre: “¿He venido a Cristo?” “¿Cómo sé si he venido?” “¿Qué significa realmente venir?” “¿Dios ha comenzado realmente Su obra salvífica en mí?”.

Los puritanos lidiaron con estas y otras opiniones falsas mientras trabajaban incansablemente para mostrarles a las personas cómo los pecadores vienen a Cristo. Examinemos brevemente la doctrina bíblica de venir a Cristo a través de los lentes puritanos. En primer lugar, examinaremos la *invitación* para venir a Cristo; en segundo lugar, el *ímpetu* para venir; y en tercer lugar, los *impedimentos* para venir. Por consiguiente, trataremos con el *cómo* venimos, y el *por qué* algunos no vienen. Con la bendición del Espíritu, que esta discusión proporcione respuestas sólidas a aquellos que se cuestionan si han venido realmente a Cristo.

La invitación universal para venir a Cristo

William Ames (1576–1633) escribió que la obra redentora de Cristo es aplicada a través de la “unión con Cristo”, y que Dios realiza esta unión por “el llamado”, el cual tiene dos componentes: “el ofrecimiento de Cristo y su recibimiento”.² Luego explica: “El ofrecimiento es una presentación objetiva de Cristo como el medio suficiente y necesario para la salvación. 1 Co. 1:23, 24, *nosotros predicamos a Cristo (...) poder de Dios, y sabiduría de Dios*”.³

Los ministros puritanos enseñaron que el llamado de Cristo a venir a Él es universal, es decir, dirigido al mundo entero, a cada ser humano. Cristo dice: “Venid a Mí todos los que estáis trabajados y cargados, y Yo os haré descansar” (Mt. 11:28). Ya seas joven o anciano, rico o pobre, hombre o mujer, Cristo te llama, e incluso te ordena, venir a Él. Como Thomas Boston (1676–1732) dijo: “Esto predicaré siempre: que todos, bajo la pena de la condenación, están obligados a venir a Él, y que serán bienvenidos en Su venida, cualquiera sea su caso”.⁴ Dios ordena a todas las personas en todo lugar que se arrepientan y vengan a Cristo (Hch. 17:30). Thomas Shepard (1605–1649) escribió que ciertamente como Cristo, el rey, tiene autoridad sobre todas las naciones y todos los lugares, así

también todas las personas son llamadas a someterse a Él y a servirle a Él (Mt. 28:18–20).⁵

Los puritanos representaron a Dios como Uno que llama amorosa y sinceramente a los pecadores a venir a Él. Joseph Alleine (1634–1668), un ministro puritano con un gran corazón por el evangelismo, escribió: “El Dios que te formó, te invita misericordiosamente. Su naturaleza dulce y misericordiosa te invita. ¡Oh la bondad de Dios, Su compasión infinita, Sus tiernas misericordias!”⁶. Richard Baxter (1615–1691) exclamó: “¿Enviaré el Dios vivo un mensaje tan importante a Sus criaturas y ellas no obedecerán? Escuchen, pues, todos los que viven según la carne; el Señor que les da el pan y la existencia, les ha enviado un mensaje desde el cielo, y este es Su mensaje: ‘Vuélvanse, vuélvanse, ¿por qué perecerán?’”⁷. Por lo tanto, los puritanos, llamaron a todos a venir a Cristo. Predicaron sermones evangelísticos.⁸ Escribieron largos tratados evangelísticos.⁹ Escribieron manuales para los ministros acerca de cómo dirigir a las personas angustiadas sobre su salvación.¹⁰ James Janeway (1636–1674) y Cotton Mather (1663–1728), cada uno publicó un libro de historias sobre niños viniendo a Cristo y caminando fielmente con Él para animar a los niños a recibir a Jesucristo ofrecido a ellos en el evangelio.¹¹

Los términos *trabajado* y *cargado* en Mateo 11:28 son de alcance universal. Jesús no está diciendo que solo aquellos que tienen conciencia de sus pecados son invitados a venir. No está diciendo, como algunos hipercalvinistas enseñan, que solo los pecadores sensibles son bienvenidos a caer a los pies de Jesús. No está diciendo que solo aquellos en quienes el Espíritu Santo ha empezado a revolver las aguas del interés del alma son invitados a venir. Cristo llama a *todas* las personas que están cansadas de las labores, para los que la vida es una carga pesada (cf. Ec. 1:8; Is. 55:2), a venir a Él por descanso. Shepard imaginó las objeciones de los hombres y respondió que Cristo se ofrece a Sí mismo incluso a aquellos que no sienten necesidad de Él:

Si estuviese dispuesto a recibir a Cristo podría tener a Cristo ofrecido a mí; ¿pero se le ofrecerá el Señor a alguien que no desea tener a Cristo?

Sí; nuestro Salvador dijo: “Quise juntarte como la gallina junta sus polluelos debajo de sus alas, y no quisiste” [Mt. 23:37; Lc. 13:34] (...)

¡Oh, me temo que el tiempo ha pasado! ¡Oh, el tiempo ha pasado! Puede que una vez haya tenido a Cristo, pero ahora mi corazón está endurecido con frialdad, ceguera e incredulidad. ¡Oh, el tiempo se ha acabado!

No del todo. Lee Isaías 65:1–3: “Extendí mis manos todo el día a un pueblo rebelde”. Su día de gracia (...) aún perdura.¹²

Dios ha emitido un llamado para venir a Cristo porque todos los hombres, sin importar cuán depravados y discapacitados estén por el pecado, poseen un entendimiento y una voluntad. Como veremos, los puritanos negaron que la voluntad humana caída tuviera el poder de escoger a Dios, pero puritanos como Stephen Charnock (1629–1680) también insistieron en que un pecador no es “una bestia”; en lugar de ello, “el hombre tiene la facultad de entender y querer, lo cual lo hace un hombre”. Por lo tanto, “las ordenes y exhortaciones son adecuadas a nuestra naturaleza”.¹³ Los puritanos no trataron a los hombres como bloques de piedra o madera. Los evangelizaron como hombres con mentes y voluntades, y por consiguiente con responsabilidad por sus acciones. Esto explica por qué, cuando los

puritanos llamaron a los hombres a venir a Cristo, disputaban con los pecadores perdidos y los exhortaban.¹⁴ El llamado universal dignifica a sus oyentes como seres humanos dotados con inteligencia, personalidad y responsabilidad moral.

¿Te das cuenta cómo este llamado universal magnifica la gracia de Jesucristo? ¿Ves cuán dispuesto está Cristo a salvar a los pecadores? Él llama a los pecadores a Sí mismo para que reciban Su reposo con esta promesa: “Llevad Mi yugo sobre vosotros, y aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas; porque Mi yugo es fácil, y ligera Mi carga” (Mt. 11:29–30). Cristo llama a los pecadores a Sí mismo porque solo Él es el salvador dispuesto; no por nuestras buenas obras; por nuestra justicia, o por algo más. Llama a los pecadores a Sí mismo como el camino exclusivo para venir a Dios (cf. Juan 14:6). Está dispuesto a salvarnos, y debemos venir a Él para ser liberados de nuestras cargas y entrar en Su reposo.

Algunos podrían cuestionar esto, diciendo: “Si el llamado es universal y se dirige a todos, y no todos vienen, entonces la invitación debe ser insuficiente”. Este es un razonamiento falso. Piensa en Cristiano dejando la Ciudad de Destrucción en el cuento de John Bunyan (1628–1688). Cristiano habló incansablemente a su

familia y vecinos, advirtiéndoles de la ira que caería sobre su ciudad. La mayoría de las personas respondieron a la advertencia burlándose de Cristiano, pero su negativa a escuchar no hizo insuficiente o insincera la invitación de Cristiano de irse con él. La advertencia en sí misma no era insuficiente o insincera.¹⁵

Cuando invitas a algunas personas a una boda y declinan ir, ¿significa que la invitación no era suficiente? ¿Muestra insinceridad de parte de la persona que emitió la invitación? No, la insuficiencia en el caso de Cristiano no estaba en la advertencia sino en las personas que se negaron a escuchar la advertencia. Así tampoco hay insinceridad en la invitación matrimonial; la culpa cae sobre aquellos que rechazan venir.

Asimismo es con el llamado a venir a Cristo. No hay culpa, insuficiencia o falta de sinceridad en la invitación de Cristo; toda la culpa cae sobre aquellos que rechazaron venir a Él por vida eterna. Esto se enseña claramente en los Cánones de Dort. William Ames, un puritano inglés, jugó un papel importante en la defensa de la fe reformada en los Países Bajos durante los debates que condujeron al Sínodo de Dort (1618–1619) y sirvió como consultor teológico al moderador del sínodo.¹⁶ Los Cánones de Dort explican bien la

universal perspectiva reformada y puritana en los encabezados 3–4, artículos 8–9:

Todos los que son llamados por el evangelio son sinceramente llamados. Porque Dios ha declarado encarecida y verdaderamente en Su Palabra lo que le será aceptable; a saber, que todos los que son llamados cumplan con la invitación. Además, seriamente promete vida eterna y descanso a todos los que vengan a Él y crean en Él (...) No es culpa del evangelio, ni de Cristo ofrecido en éste, ni de Dios (...) que aquellos que son llamados por el ministerio de la palabra se nieguen a venir y ser convertidos. La culpa cae sobre ellos mismos.¹⁷

Los Cánones dejan claro que no hay insuficiencia en la disposición de Dios para salvar a los pecadores. La invitación no miente ni engaña; es una invitación verdadera, rica, completa y gratuita. El evangelio es una oferta bien intencionada. Cristo se ha declarado a Sí mismo como listo y dispuesto para recibir a todos los que vienen a Él y salvarlos. Esto es a lo que John Bunyan se refirió como la promesa condicional.¹⁸ Este llamado está basado en la

condición de la fe, pero es una invitación real. A todos los que vengan a Él, Cristo otorgará gratuitamente vida eterna, “a los que creen en Su nombre” (Jn. 1:12c). No obstante, nadie viene a Cristo simplemente a causa de este llamado universal. En nuestra condición caída e impotente no podemos y no podremos responder como debemos. Nuestra persistencia en la incredulidad y en el pecado nos impide responder al llamado de Cristo; la culpa cae completamente sobre nosotros. Jesús dijo: “no queréis venir a mí para que tengáis vida” (Jn. 5:40).

El Día del Juicio confirmará esta verdad. Nadie se parará delante de Dios y dirá: “No pensé que la invitación fuese dirigida a mí, y por lo tanto no vine”; o: “Recibí la invitación pero no creí que fuese sincera”. El llamado a venir a Cristo es una oferta bien intencionada de salvación dirigida a cada ser humano. Esto nos deja con las preguntas: “¿Qué debo hacer para venir? ¿Cómo puedo venir? ¿Cómo puedo estar seguro de que he venido realmente a Cristo?”

El ímpetu divino para venir a Cristo

Hay dos extremos que debemos evitar en la búsqueda de una comprensión adecuada de la doctrina bíblica sobre venir a Cristo. Por un lado, debemos evitar el problema de la *fe fácil*, usualmente llamado una *creencia fácil*. Venir a Cristo no se logra realizando simplemente algún acto ritual como recitar una oración corta, levantar la mano, firmar una tarjeta, o responder a un llamado al altar. Cualquiera puede hacer estas cosas en sus propias fuerzas, y ninguna está prescrita en la Escritura. El otro extremo que debemos evitar es concluir que no podemos saber en lo absoluto, y que no debemos siquiera intentarlo. No queremos darnos por vencidos, diciendo: “No hay nada que pueda hacer para asegurarme de venir a Cristo”. Esto implica usualmente *distorsión espiritual* y quizá también *pereza espiritual*.

Evitando estos dos extremos los puritanos aclararon cómo venimos realmente a Cristo. Tuvieron cuidado de mostrar que venir a Cristo es posible porque Cristo no solo está dispuesto sino también capacitado para salvar a los pecadores. No solo extiende Sus manos sino que también lleva a los pecadores a Sus brazos. No solo ofrece la salvación sino que también asegura la salvación.

Además del llamado externo y universal de Dios, está Su llamado interno y eficaz. Este llamado eficaz es inseparable de lo que los puritanos llamaron promesas absolutas o incondicionales de Dios. Las promesas incondicionales *dan* lo que las promesas condicionales requieren. Por ejemplo, considera la fe. La fe es esencial para venir a Cristo. Marcos 9:23 representa una promesa condicional concerniente a la fe: “Si puedes creer, al que cree todo le es posible”. Hechos 16:31 es otra: “Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo”. Pero la fe es don de Dios. La fe es prometida incondicionalmente por Dios a Su pueblo. Sofonías 3:12 representa una promesa incondicional concerniente a la fe: “Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de Jehová”. Efesios 2:8 es otra: “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios”.

Jon Bunyan lo explica de esta manera:

La promesa condicional llama al arrepentimiento; la promesa absoluta lo da (Hch. 5:31). La promesa condicional llama a la fe; la promesa absoluta la da (Sof. 3:12; Ro. 15:12). La promesa condicional requiere un corazón nuevo; la promesa absoluta lo da (Ezeq. 36:25–

26). La promesa condicional requiere obediencia santa; la promesa absoluta la da o causa (Ezeq. 36:27).¹⁹

Las promesas incondicionales fundamentadas en la obra expiatoria de Cristo revelan que Cristo está capacitado y dispuesto para traer pecadores hacia Él mismo. Las promesas incondicionales son hechas a aquellos que son elegidos por Dios y designados para vida eterna en Cristo. En consecuencia, Cristo mismo cumple las condiciones que Él requiere de nosotros cuando venimos a Él. Hechos 5:31 dice: “A Este, Dios ha exaltado con Su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados”.

John Flavel (1628–1691), comentando sobre la *necesidad* del llamado eficaz, declaró: “Sin embargo, ni toda la predicación en el mundo puede efectuar por sí misma y por su propia virtud esta unión con Cristo, salvo que un poder supernatural y extraordinario la acompañe con ese fin y propósito. Dejen que Boanerges y Bernabé prueben su valor, y que los *ángeles* del cielo sean los predicadores; hasta que Dios se acerque el alma no puede venir a Cristo”.²⁰ Por consiguiente, un llamado universal no es suficiente para atraer a las personas a Cristo, pero Cristo no se detiene en el llamado universal.

Él va más allá, iluminando las mentes, penetrando los corazones, y renovando las voluntades de los elegidos a través de un llamado eficaz, enraizado en las promesas incondicionales. El Espíritu Santo usa la Palabra para obrar fe en sus corazones, atraerlos a Cristo y por Su gracia los hace tanto dispuestos como capaces de venir a Él.

La superación divina de la incapacidad humana

El entendimiento puritano de la incapacidad del hombre para responder correctamente a Dios estaba fundamentado en una teología bíblica de la caída del hombre en Adán. Thomas Hooker (1586–1647) escribió que desde la caída el pecado ha tomado cautivo el corazón humano, diciendo que “la corrupción ejerce un poder y un mandato soberano sobre la voluntad”.²¹ No solamente la humanidad es incapaz de redimirse a sí misma, sino que los hombres ni siquiera pueden recibir la redención de Cristo aparte de la gracia de Cristo. Hooker escribió: “Tal es la condición en la que Adán se puso a sí mismo por su rebelión, que así como no tiene suficiencia en sí mismo de hacer algo que pueda redimirlo de su miseria, así tampoco tiene la habilidad en sí mismo de aplicarse aquello que es hecho por él más allá de lo que le está fijado por la gracia preventiva de Cristo”.²²

Alleine reflexionó sobre su propia incapacidad como predicador para salvar a los pecadores perdidos: “¿Debo ir y hablar a una tumba, y esperar que el muerto me obedezca y salga? (...) ¿Haré que el ciego vea?”²³ Richard Sibbes (1577–1635) escribió sobre la dureza de los corazones de los hombres: “Cualquier hombre natural es hierro a Dios y cera al diablo”.²⁴ Aunque Dios mismo nos llama a venir a Cristo por medio de Su Palabra, nuestros corazones son como hierro. Los hombres tienen mucha libertad en las cosas naturales, e incluso algo de libertad para imponer una reforma moral en sus vidas, pero no tienen libertad en las cosas espirituales. William Greenhill (1598–1671) escribió:

El mandato sagrado es claro al establecer la impotencia de los hombres. Nos dice que “no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden” (Ro. 8:7); que “no pueden agradar a Dios” (Ro. 8:8); que no pueden venir a Cristo (Jn. 6:44); que no pueden hacer nada sin Cristo (Jn. 15:5); que no pueden creer (Jn. 12:39; 5:44); que no pueden amar a Dios (1 Jn. 4:20); que no pueden hacer bien (Jer. 13:23); que no pueden dar buenos frutos (Mt.

7:17); que no pueden tener buenos pensamientos (2 Co. 3:5).²⁵

Los puritanos enseñaron que los hombres deben hacer todo lo que puedan para buscar a Dios, y que nadie hace todo lo que puede y debe hacer. Greenhill dijo que los no convertidos tienen la capacidad de hacer muchas cosas útiles. Pueden escuchar la predicación poderosa de la Palabra, prestar atención a los juicios providenciales de Dios sobre el pecado, observar la diferencia que la conversión verdadera ha hecho en las vidas de otras personas, y reconocer que es justo y recto para ellos servir al Señor que los creó. Los perdidos pueden ser convencidos de sus pecados con dolor y lamento, confesar sus pecados y reformar sus vidas, declarar que es justo para Dios condenarlos, meditar en el gran mal de su pecado, reconocer que ni ellos ni alguna cosa creada puede salvarlos, y resolver buscar la salvación a cualquier costo. Pueden ver que hay esperanza de salvación para los pecadores, anhelar esta salvación, orar por la salvación, y esperar que Dios haga Su obra supernatural en ellos. Tales acciones o actitudes los ponen cerca del reino. Pero ninguna de estas acciones o actitudes amerita

u otorga la conversión; al hacerlas los no convertidos continúan siendo enemigos de Dios bajo Su maldición.²⁶

Para venir a Cristo, los pecadores inútiles necesitan el llamado eficaz de Dios. El Catecismo Menor de Westminster define el llamado eficaz: “El llamado eficaz es la obra del Espíritu de Dios, por el cual, convenciéndonos de nuestro pecado y miseria, iluminando nuestras mentes en el conocimiento de Cristo, y renovando nuestras voluntades, nos persuade y capacita para recibir a Jesucristo, ofrecido libremente a nosotros en el evangelio” (p. 31). Cristo enseña claramente el llamado eficaz en Juan 6:37, 44, 63: “Todo lo que el Padre me da, vendrá a Mí: y al que a Mí viene, no le echo fuera (...) Ninguno puede venir a Mí, si el Padre que me envió no le trajere; y Yo le resucitaré en el día postrero (...) El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha”. Lo que observamos aquí es que nadie puede venir a Cristo a menos que él o ella sean traídos por el Padre. Aquellos que sean traídos a Cristo *vendrán* a Cristo, y no por ellos mismos sino por el Espíritu de Dios. La promesa incondicional en estos versos es que aquellos que el Padre trae vendrán a Cristo por la gracia soberana de Dios, y que Cristo, siendo un Salvador capaz y dispuesto, no les echará fuera. Por lo tanto, como Baxter dijo, la conversión “es una obra del Espíritu de

Cristo, por la doctrina de Cristo, por la que cambia eficazmente las mentes, corazones y vidas de los hombres”.²⁷

La obra de Dios de cambiar el corazón del pecador es profundamente misteriosa. ¿Quién puede entender cómo el Espíritu infinito obra en el espíritu invisible de un ser humano? Nuestro Señor Jesús en Juan 3:8 comparó el Espíritu con el viento: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu”. Thomas Hooker escribió: “El poder omnipotente de Dios en la conversión de un pecador es la más misteriosa de todas las obras de Dios”.²⁸

Los puritanos insistieron en que este llamado eficaz no forzaba a nadie a actuar contra su voluntad. Más bien, la voluntad misma es renovada y cambiada por una obra interior de la gracia. John Brinsley (1600–1655) escribió que Dios trae los hombres a Cristo por la Palabra y el Espíritu, “dominando dulcemente sus voluntades, haciéndolos dispuestos para venir a Él”.²⁹ Sibbes escribió:

Mientras el ministro habla al oído, al mismo tiempo Cristo habla, abre y desbloquea el corazón; y le da poder para abrirse, no por sí mismo, sino por Cristo (...) La manera

de obrar de la criatura racional es obrar libremente por una inclinación dulce, no por la violencia. Por lo tanto, cuando Él lleva a cabo la obra de la conversión, lo hace de una manera dulce, aunque es poderosa para su eficacia.³⁰

Así es que Cristo llama al pecador a venir y lo capacita para responder el llamado. Él envía Sus mensajeros para entregar la invitación y envía al Espíritu Santo a mover los corazones de Sus elegidos para responder y venir a Él por salvación. ¡Cristo es nuestro Salvador en todos los sentidos!

“¡Estas son buenas noticias!”, dices tú. “Pero aún estoy inseguro. ¿Cómo sé si Cristo está llamándome eficazmente? ¿Cómo sé si soy un recipiente de este llamado interior y eficaz? ¿Cómo es este llamado *aplicado* a los corazones de pecadores indignos y merecedores del infierno?”

La conversión divina descrita

A causa de su naturaleza, este llamado eficaz es un llamado interno y *espiritual*, no un llamado audible o corporal. Lo que queremos decir es que el llamado eficaz no es experimentado como

una venida visible o física a Cristo. No se trata de levantar la mano cuando el pastor te lo pide, o de pasar adelante durante un llamado al altar, de hacer la señal de la cruz, recibir el bautismo, o tomar los elementos en la Cena del Señor. Bunyan, que estaba muy consciente del engaño de equiparar el llamado eficaz con un acto físico, dijo que muchas personas vinieron a Cristo “carnal o corporalmente, sin ninguna ventaja salvífica”.³¹ Un acto físico no es y no puede ser el verdadero medio de venir a Cristo para la salvación. Brinsley dijo que venir a Cristo debe ser “interior y real”, no con el pie sino con los afectos del corazón; es decir, con la fe, que es un ojo para mirar a Cristo, una mano para agarrarlo, una boca para alimentarse de Él, y pies para traernos cerca de Él.³² Venir a Cristo es una moción o actividad del alma.

Venir a Cristo tampoco es un asunto de mero acuerdo intelectual con la verdad. La Biblia habla de la fe como mirar a Cristo (He. 12:1–3), pero no solo una mirada del entendimiento sino, como Isaac Ambrose (1604–1664) escribió, una mirada interior y experiencial que involucra “conocer, considerar, desear, esperar, creer, amar, y llamar a Jesús, y conformarse a Jesús”.³³ Es una reorientación de nuestro ser entero en una dirección nueva: hacia Cristo. El alma va a Cristo y recibe a Cristo. Thomas Watson (c.

1620–1686) escribió: “La fe es una gracia asimiladora (...) Mirar a un Cristo sangrante causa un corazón blando y sangrante; mirar a un Cristo santo causa santidad de corazón; mirar a un Cristo humilde hace humilde el alma”.³⁴

Asimismo, venir a Cristo no es meramente un acto volitivo. Tomar la decisión de seguir a Jesús no es lo que hace efectivo el llamado de Cristo. La moción de nuestras voluntades hacia Cristo resulta de una creación nueva hecha por Dios en nuestras almas. Charnock escribió: “La regeneración es un cambio espiritual; la conversión una moción espiritual (...) La conversión está relacionada con la regeneración, como el efecto a la causa. La vida precede a la moción, y es la causa de la moción (...) Como un niño en su primera formación en el vientre, que no aporta nada a la primera infusión de vida; pero que después que tiene vida, está activo”.³⁵

La Biblia dice que nadie está capacitado para venir a Cristo por su propia volición o su propia fuerza. No podemos cumplir las promesas condicionales de este llamado; somos tan impotentes que necesitamos algo más que nuestros actos volitivos o físicos. Si la salvación fuese dejada a nuestra voluntad para venir a Cristo, todos estaríamos irremediablemente perdidos. Ninguno de nosotros

vendría. Ninguno seguiría a Cristo. Dios hace eficaz el llamado por un acto *espiritual*, el cual, como John Flavel dice, es un “poder supernatural y extraordinario” que causa que vengamos a Cristo.³⁶ Por lo tanto, el llamado eficaz es la obra poderosa de Dios en nosotros que luego resulta en nuestro acto volitivo de venir a Cristo. Somos hechos dispuestos a venir en el día del poder de Cristo (Sal. 110:3); es decir, cuando el evangelio es predicado, y el Espíritu Santo y la Palabra de Dios obran poderosamente en nosotros.

Los puritanos se esforzaron en demostrar *cómo* los pecadores pueden saber si han venido a Cristo, o, como a menudo decían, si se han acercado a Cristo, se han apropiado de Cristo, o se han asido de Cristo. Todos estos términos eran sinónimos en la mente puritana. Los puritanos defendieron sus explicaciones anclándolas en las Escrituras. Venimos a Cristo, dijeron, cuando somos (1) *activamente traídos a Cristo por medio de la fe*, (2) *mientras se ofrece a Sí mismo a los pecadores en el evangelio*, (3) *por el poder del Espíritu Santo*. Echemos rápidamente un vistazo a cada una de estas.

1. Debemos ser atraídos activamente por la fe a Cristo. Bunyan habló de venir a Cristo como un acto mental. Dijo que aquellos que vienen a Cristo están tan afectados en sus corazones que vienen

mentalmente a Él. Lo que quiso decir es que la persona que viene a Cristo es hecha dispuesta a venir; viene voluntariamente. Venir de esta manera no es de ninguna manera una “creencia fácil”, como ya hemos demostrado. Más bien, Bunyan dijo: “el Señor Jesús se determina absolutamente a ofrecer tal suficiencia de toda gracia para que cumpla eficazmente esta promesa”.³⁷

Cristo no nos fuerza para venir a Él; Él cambia nuestras mentes y voluntades a fin de que no podamos hacer otra cosa que venir a Él. Así nos hace dispuestos en el día de Su poder (Sal. 110:3). La fe cree voluntariamente desde el corazón lo que las Escrituras enseñan sobre la pecaminosidad del hombre, la santidad de Dios, y la obra salvífica de Cristo. En lo que el pecador enfrenta la santidad maravillosa de Dios, su fe repudia la justicia propia. La gracia lo hace anhelar a Cristo como está revelado en la Escritura. La fe abandona todo mérito propio en la medida que es atraída hacia la belleza de Cristo y Sus méritos (Ro. 7:24–25).

Es importante enfatizar que Cristo es el objeto de esta fe activa. Propiamente dicho, la fe nunca ha salvado a alguien. Como creyentes, no tenemos fe en nuestra fe; debemos ejercitar la fe en Cristo. La fe verdadera se aferra a Cristo, abraza a Cristo, y

descansa solo en Cristo para la salvación total. Watson escribió que la fe verdadera que justifica es:

1. “Negarse a sí mismo. La fe es salir de uno mismo, ser sacado de nuestros propios méritos, y ver que no tenemos justicia propia (...) (Fil. 3:9)”.
2. “Confianza. El alma se arroja sobre Jesucristo; la fe descansa en la persona de Cristo (...) Se gloria en la cruz de Cristo (...) Por lo tanto, es llamada ‘la fe en Su sangre’ (Ro. 3:25)”.
3. “Apropiación, o aplicación de Cristo a nosotros mismos. Una medicina, aunque sea siempre tan soberana, si no se aplica, no hará ningún bien (...) Esta aplicación de Cristo es llamada recibirlo a Él (Jn. 1:12)”.³⁸

Las dos palabras breves *a Cristo* se refieren a dos causas importantes de venir a Cristo. Bunyan dijo: “En cuanto a la primera, hay en Cristo una plenitud de toda suficiencia para todo aquello, todo aquello que es necesario para hacernos felices. En cuanto a la segunda, aquellos que en verdad vienen a Él, vienen a Él a fin de recibirlo de Su mano”.³⁹ Debemos mirar *a Cristo*. Debemos volvernos *a Cristo*. Debemos venir *a Cristo*, para solo recibir de Su

mano la recompensa del evangelio del perdón de pecados y vida eterna.

La fe se rinde al evangelio y cae en los brazos extendidos de Cristo. La fe mira fuera de sí misma a Cristo, movida enteramente por la gracia. La fe renuncia a la pobreza del alma en favor de las riquezas de Cristo. La fe escapa de la culpa del alma hacia Cristo como reconciliador; y de la esclavitud del alma a Cristo como libertador. La fe confiesa con Augustus Toplady (1740–1778):

No traigo nada en mi mano,
Simplemente a Tu cruz me aferro;
Desnudo, vengo a Ti por vestido;
Impotente, miro a Ti por gracia;
Sucio, hacia la fuente corro;
Lávame, Salvador, o muero.

La fe une al pecador con Su Salvador. Como Juan Calvino dijo, la fe “no justifica de otra manera sino en que nos lleva a la comunión con la justicia de Cristo”.⁴⁰ Esta se aprehende (*fides apprehensiva*), se acerca, y se adhiere a Cristo aferrándose en confianza,

rindiéndose a sí misma, renunciando al pecado, asiéndose de Su Palabra, y descansando en Sus promesas.

Cristo no es solo el objeto de la fe; también está presente para la fe. La fe descansa en la persona de Cristo viniendo, escuchando, viendo, tomando, abrazando, conociendo, regocijándose, amando, y triunfando en Él. La fe deja su caso en las manos de Cristo como el gran médico, siguiendo Sus direcciones y confiando en el remedio de Su obra completada. Como Martín Lutero escribió: “La fe se aferra a Cristo y lo sostiene como una posesión presente, así como el anillo sostiene la joya”.⁴¹ La fe envuelve el alma en la justicia de Cristo. La fe con un corazón crédulo se apropia de la justicia, satisfacción y santidad perfecta de Cristo. La fe prueba la eficacia de la justicia de la sangre de Cristo como la justicia de Dios mismo (Ro. 3:21–25; 5:9; 6:7; 2 Co. 5:18–21). La fe une el alma a Cristo, experimenta el perdón divino y la aceptación en el Amado, y hace que el alma participe de cada bendición del pacto.

2. Venimos a Cristo como es ofrecido en el evangelio a los pecadores. El Cristo al que debemos venir no es una idea abstracta. No es un Cristo de nuestra imaginación. No es un Cristo de nuestra propia elección, sino el Cristo revelado a nosotros por Dios en la Sagrada Escritura.

El Cristo al que venimos es ofrecido a los pecadores en el evangelio. Esto significa que solo puedes venir a Cristo como eres, en tu pecado y como un pecador. Bunyan explicó: “Es un movimiento de la mente hacia Él, de un sentido sano de la necesidad absoluta que un hombre tiene de Él para su justificación y salvación. De hecho, sin este sentido de una condición de perdición sin Él, no habrá movimiento de la mente hacia Él”.⁴² Alleine ordenó a los no convertidos: “Trabajen por tener una visión completa y un sentido y sentimiento vivo de sus pecados”.⁴³

Los puritanos dijeron que una conciencia de nuestra necesidad de Cristo para la justificación y la santificación es un medio o una motivación primaria para venir a Cristo. William Perkins (1558–1602) dijo que la aguja fina de la ley debe perforar el corazón primero, antes de que el hilo escarlata del evangelio se establezca dentro.⁴⁴ Entre sus principios fundamentales de la fe cristiana, Perkins escribió:

P. ¿Cómo se puede ser partícipe de Cristo y Sus beneficios?

R. Un hombre de espíritu contrito y humillado, solo por fe aprehendiéndose de Cristo y aplicándolo con todos Sus

méritos a sí mismo, es justificado ante Dios y santificado (...)

P. ¿Cómo Dios trae a los hombres a creer verdaderamente en Cristo?

R. Primero, prepara sus corazones, a fin de que puedan ser capaces de creer, y entonces produce fe en ellos.

P. ¿Cómo Dios prepara los corazones de los hombres?

R. Quebrantándolos, como si se quebrara una piedra en pedazos; y esto es hecho humillándolos (Ezeq. 11:19; Os. 6:1–2).

P. ¿Cómo Dios humilla a un hombre?

R. Obrando en él una visión de sus pecados, y una tristeza por ellos.

P. ¿Cómo es causada esta visión del pecado?

R. Por la ley moral: cuya suma son los Diez Mandamientos (Ro. 3:20; 7:7–8).⁴⁵

Flavel dijo que la ley es dada “para matar la confianza propia, y apagar el deleite carnal en los corazones de los hombres”.⁴⁶ Venimos al Cristo del evangelio que vivió, murió, resucitó y ascendió a lo alto para satisfacer todas nuestras *necesidades*. David Clarkson (1622–1686) argumentó que los hombres por naturaleza están indispuestos a venir a Cristo porque se aferran a su justicia propia, mientras que aquellos que vienen a Cristo lo hacen “conscientes de su miseria por razón del pecado y la ira (...) convencidos de una necesidad absoluta de Cristo”, de modo que piensan: “Danos a Cristo, o morimos”.⁴⁷ Sibbes dijo que nuestros corazones son como criminales que nunca clamarán al juez por misericordia hasta que sean sacados de sus escondites.⁴⁸

¿Has comenzado a ver cuánto has pecado contra Dios?
¿Cuánto necesitas este Cristo, revelado en la Escritura y ofrecido en el evangelio como tu única esperanza para la salvación? ¿Ha sido atraído tu corazón hacia Él, para amarlo y para anhelar los dones preciosos que solo Él puede otorgar? Esta es una señal segura del llamado eficaz; de que está atrayéndote al camino que lleva a la vida eterna.

3. Venimos a Cristo solo a través del poder del Espíritu Santo. El Espíritu es la causa eficiente de nuestra venida a Cristo. La fe

viene por Dios el Espíritu a través del oír la Palabra (Ro. 10:17), es decir, la predicación del evangelio, con su promesa de salvación a todos los que invocan el nombre de Cristo. Aquellos que oyen pueden hacerlo solo porque el poder del Espíritu los ha regenerado. Este es el tipo de fe que una persona debe tener a fin de venir a Cristo. Solo después de que el Espíritu Santo obra en los pecadores, remueve su ceguera, abre sus oídos, y los regenera, las personas pueden tener alguna esperanza de obtener las promesas incondicionales y espirituales de Dios. Por consiguiente, Pablo escribió que “nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo” (1 Co. 12:3).

Al Espíritu aplicar la salvación en Cristo, ofrecida a los corazones de los elegidos, otorga también poder sobrenatural a los pecadores para abrazar ampliamente a Cristo por la fe activa. Lo que no queremos hacer y lo que no podemos hacer por nosotros mismos, el Espíritu nos hace capaces tanto de desearlo como de hacerlo. Flavel lo expresó de esta manera: “Pues aunque Dios no fuerza la voluntad contra su naturaleza, aun así hay una eficacia interna y real involucrada en esta *atracción* u operación inmediata del Espíritu en el corazón y la voluntad, la cual, de una manera

congruente y conforme a su naturaleza, elimina su rebelión y renuencia, y de indispuesta, la hace dispuesta para venir a Cristo”.⁴⁹

Los puritanos enfatizaron que *las obras de la Trinidad son indivisas*,⁵⁰ y que esto era cierto en la venida de un pecador a Cristo. Cristo promete en Juan 6:37 que todo el que el Padre le da, vendrá a Él. En Juan 6:44, Cristo dice que solo aquellos que el Padre trae vendrán a Él. Jesús dice en Juan 6:63 que el Espíritu da vida, pero que la carne para nada aprovecha. Cristo está diciendo que Él está dispuesto a salvar por la operación del Espíritu Santo a todos aquellos que el Padre está dispuesto a traer a Él. No hay división en la obra de la Deidad. El Padre atrae las almas a Su Hijo bendito libre y misericordiosamente por el poder del Espíritu Santo. Por lo tanto, cuando Cristo hace Sus promesas incondicionales, podemos estar seguros de que el Padre y el Espíritu Santo son de la misma voluntad. El Padre está dispuesto a atraer (Ef. 1:4–6), el Hijo está dispuesto a salvar (Jn. 6:37b), y el Espíritu Santo está dispuesto a habilitar (Ro. 8:15). Todas las tres personas de la Trinidad están igualmente capaces y dispuestas para salvar a los pecadores a través de la obra expiatoria de Cristo.

Cuando Dios ejerce Su poder para convertir un pecador, es la obra de la creación nueva. La conversión hace más que reformar la

moralidad; es la manifestación de una vida nueva e interior. Arthur Dent (1553–1607), cuyo dialogo sobre la salvación influenció a Bunyan, escribió que “toda honestidad y justicia externa, sin el conocimiento verdadero y el sentimiento interno de Dios, no tiene utilidad para la vida eterna”.⁵¹ Por lo tanto, *las marcas de la gracia salvífica* son un medio importante para asegurarnos de que hemos venido realmente a Cristo por la fe. Los puritanos nos dieron muchas marcas para distinguir a los hipócritas y legalistas de los verdaderos convertidos.⁵² Podemos resumir lo que dijeron señalando algunas características.

- Los que vienen a Cristo saben la urgencia del evangelio. Saben la seriedad de su pecado y contra quién han pecado.
- Saben que solo Cristo puede aliviarlos de sus cargas, así que hacen pacto con Él y Él se hace suyo.
- Aman a Dios como Dios y lo eligen como su porción plena.
- Como resultado, combaten contra su carne pecaminosa por el Espíritu.

- Tienen comunión con Cristo y caminan en la novedad de la vida.
- Desprecian su propia justicia y las alabanzas del mundo y buscan primero el reino de Dios y Su justicia.

Por lo tanto, el entendimiento puritano de venir a Cristo es un enfoque holístico. Los que vienen a Cristo aprenden durante el resto de sus vidas que Dios debe ser glorificado en *todo*. Su propósito para vivir, como los puritanos dijeron, es “glorificar a Dios y gozar de Él para siempre” (Catecismo Menor, p. 1).

¿Has venido también holísticamente a Cristo? ¿Es el deseo de tu corazón poder “glorificar a Dios y gozar de Él para siempre”? Tal cambio de vida y de corazón solo puede ser llevado a cabo por el poder del Espíritu Santo que obra en ti.

Impedimentos humanos para venir a Cristo

A pesar de la gracia y la libertad de la oferta del evangelio y de la disposición y habilidad de Cristo para salvar a los pecadores, muchas personas no vienen a Él. Algunos se resisten persistiendo en la duda, mientras que otros se niegan rotundamente a venir. ¿Por qué las personas dudan o vacilan acerca de si vienen? ¿Por qué las personas rechazan el único remedio para su enfermedad mortal? ¿Qué impedimentos están presentes? ¿Qué se interpone en el camino de su venida a Cristo?

Los puritanos abordaron estas preguntas meticulosamente. Richard Baxter escribió sobre veinte obstáculos de la conversión: (1) la negligencia deliberada de los medios de gracia, (2) la mala compañía, (3) una ignorancia grosera de las verdades bíblicas, (4) la incredulidad, (5) la irreflexión, (6) la dureza de corazón, (7) una gran estima e interés por el mundo, (8) los hábitos del pecado que subyugan la mente, (9) un amor propio y presunción absurda, (10) la conversión falsa, (11) el vivir entre tentaciones fuertes a pecar, (12) los escándalos y divisiones en la iglesia, (13) la educación pobre de los niños, (14) el luchar contra el Espíritu Santo, (15) la tibieza en la religión, (16) el retraso, (17) el fracaso en perseverar después de

buenos comienzos, (18) el malinterpretar algunos versículos, (19) el orgullo y el espíritu no enseñable, y (20) la obstinación voluntaria.⁵³

Aunque varios cientos de años nos separan de los tiempos de los puritanos, aún estamos muy conectados con ellos en términos de las tendencias de la naturaleza humana. Como en los días de los puritanos, hay muchos obstáculos que impiden a los pecadores venir a Cristo hoy.

Abordaremos varios de estos obstáculos. Al hacerlo, le animamos a examinarse a sí mismo y ver si estos obstáculos se interponen en su camino. Si es así, ríndase a los pies del Salvador misericordioso para hallar alivio a sus cargas y para encontrar ayuda a fin de superar estos impedimentos por la gracia del Espíritu Santo. Sepa que, con Dios, siempre es bienvenido a venir a Jesucristo. Por lo tanto, cualquier impedimento es una invención del hombre. La culpa es nuestra, no de Dios.

Impedimento 1: Negar el Cristo de la Biblia. Algunas personas rechazan venir a Cristo porque fallan en recibirlo como lo revelan las Escrituras. Esto ocurre al menos en dos formas diferentes. En primer lugar, algunos buscan consuelo al venir a Cristo sin darle importancia a la Escritura; lo buscan en sus propios términos. Esto no debe ser así. No exhortamos a las personas a leer sus Biblias

desde una mentalidad legalista. No anímanos a las personas a leer sus Biblias para que se puedan encomendar a Dios y a los demás. Ni decimos que las personas deban leer sus Biblias para recibir alguna visión o experiencia mística. Los animamos a leer las Escrituras porque en ellas el Espíritu Santo revela a Cristo como verdaderamente Él es, y como el verdadero camino para venir a Él por salvación. Sin la Escritura, no podemos conocer y venir a Cristo.

Un segundo grupo falla en recibir a Cristo, a pesar de que lean la Biblia, o escuchen sermones, mientras persisten en una visión falsa de lo que la Escritura enseña. Como resultado, son ciegos a la manera en que la Escritura revela a Cristo. Son como los fariseos, de quienes Cristo dijo: “ni tenéis Su palabra morando en vosotros; porque a quien Él envió, vosotros no creéis. Escudriñad las Escrituras; porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de Mí” (Jn. 5:38–39). Miran la Biblia como un libro de sentimientos y moralidad, con el propósito de inspirar y mejorar, y no ven que la Biblia exalta a Cristo como el Salvador de los pecados y como la única esperanza que tiene la humanidad caída para escapar de la ira de Dios. Fallan en entender que las Escrituras giran alrededor de Él. Thomas Watson dijo que las promesas de la Biblia son solo la caja; Cristo es la joya

en la caja. Las Escrituras son el plato; Cristo es la comida en el plato.⁵⁴

Estas personas hierran el blanco. Para tener alguna esperanza de venir a Cristo, debemos recurrir a la Biblia como el testimonio de Dios sobre Cristo. Debemos mirar a Cristo como se revela en las Escrituras. Debemos venir a Cristo bajo los términos de Dios, no los nuestros.

Impedimento 2: conversión falsa. Algunas personas piensan que ya han venido a Cristo, pero su conversión es una farsa superficial, no una conversión del corazón. Alleine dijo que un hombre puede tomar una masa blanda de plomo y darle forma de planta, y luego forma de animal, y luego hacerla a semejanza de un hombre, pero sigue siendo plomo. De la misma manera un hombre no salvo puede adquirir algún conocimiento de la Biblia, abstenerse de blasfemar, evitar el pecado escandaloso, e incluso realizar deberes religiosos; pero si su naturaleza no es cambiada, permanece siendo no salvo.⁵⁵ La conversión no es solo una manera nueva de vivir; es una vida nueva. Alleine escribió: “La conversión es una obra profunda; una obra del corazón. Hace un hombre nuevo en un mundo nuevo. Se extiende al hombre entero; a la mente, a los miembros, y a las mociones de toda la vida”.⁵⁶

Los puritanos no permitirían que las personas se engañaran pensando que son salvos simplemente porque han reformado sus vidas externas o porque han aceptado la proposición de que Cristo murió por los pecadores. Alleine escribió: “Muchos alegan esto (que Cristo murió por los pecadores) como un fundamento suficiente para su esperanza; pero debo decirte que Cristo nunca murió para salvar impenitentes y pecadores no regenerados con el fin de que continuaran así”.⁵⁷

Impedimento 3: desesperación debido a grandes pecados. Algunas personas rechazan venir a Cristo porque son convencidos de que son tan grandes pecadores que no pueden ser salvos. Preguntan: “¿Por qué Dios salvaría alguien como yo?”. Creen que están fuera de la esperanza de la salvación. Piensan: “Si las personas pudieran ver al verdadero yo, se darían cuenta de que nunca podría venir a Cristo”. Se ven a sí mismos fuera de la gracia y misericordia de Dios. Creen que sus pecados son muy grandes para ser perdonados.

Querido amigo, ¿por qué tu pecado te impediría venir a Cristo? ¿No testifica la cruz misma la excesiva pecaminosidad de tu pecado? ¿No te habla la promesa de Cristo de dar descanso a los que trabajan y están cargados? No venimos a Cristo en la pequeñez

de nuestros pecados o en la grandeza de nuestras obras. David clamó al Señor: “Por amor de Tu nombre, oh Jehová, perdonarás también mi pecado, que es grande” (Sal. 25:11).

Considera también que es un insulto a Cristo sostener que hay un límite en Su poder para perdonar el pecado, o en el poder de Su muerte expiatoria para justificar de la culpa de todo pecado, o en el poder de Su sangre limpiadora para lavar el pecado y la inmundicia. En efecto, estás diciendo que lo que Dios ha provisto en Cristo simplemente se queda corto para lo que necesitas. Dios no ha hecho lo suficiente por ti, aunque envió a Su Hijo a la cruz para sufrir y morir como la propiciación de nuestros pecados (1 Jn. 2:2).

Hay esperanza para ti. John Flavel dijo: “El Señor se complace en nutrir aún algo de esperanza en el alma que está bajo los mayores temores y aflicciones de espíritu (...) Ciertamente, en el infierno no hay esperanza de iluminar la oscuridad, pero no es así en la tierra”.⁵⁸ Ven a Cristo con tu enorme pecado, con todo tu bagaje, y descubre que Él es un gran Salvador. El escritor de este himno dice correctamente:

Ven, cansado y cargado,
Perdido y arruinado por la caída;

Si demoras hasta que seas mejor,
Al final nunca vendrás.

Que la conciencia no te demore,
Por no tener las condiciones;
La única condición que Él requiere
Es sentir tu necesidad de Él.

¡Ven a Cristo ahora, tal como eres, y recibirás el perdón de Jesucristo!

Impedimento 4: complacencia espiritual. Algunas personas rechazan venir a Cristo por pereza espiritual. Piensan que no hay necesidad de hacer hoy lo que pueden posponer hasta mañana. El evangelio no se ajusta a estas personas porque rechazan venir a Cristo hoy, mientras todavía es el día de salvación. Asumen el mañana, pensando que el llamado del evangelio luego vendrá a ellos. Peor aún, calculan que pueden continuar pecando en el presente y que siempre podrán hacer las paces con Dios otro día.

Se sumergen en las preocupaciones cotidianas. Están consumidos con los placeres del mundo. Ven el venir a Cristo como una carga incómoda e indeseable. Prefieren sentarse en la facilidad

imaginaria de la incredulidad que soportar las dificultades de la fe. Muchas de estas personas perecerán por negarse a soportar cualquier dificultad o incomodidad. Como David Clarkson dijo: “Muchos no se apartarán de aquello que los mantiene alejados de Cristo. No se apartarán del pecado para venir a Cristo, y no se puede venir a Él sin arrepentirse de aquello”.⁵⁹

Alleine dijo que la verdadera conversión es un hombre volviéndose al Dios trino “como su felicidad suficiente y eterna”. Mientras el corazón busque su descanso en los ídolos no se ha vuelto aún al Dios vivo. Alleine nos pregunta: “¿Tienes a Dios por tu felicidad? ¿Dónde reside el deseo de tu corazón?”.⁶⁰ Nos llama a poner el mundo con todos sus “placeres y ofertas” de un lado, y a Dios con todas Sus excelencias de otro lado, y a escoger a Dios. Por gracia, escoge al Padre como tu Padre, al hijo como tu redentor y justicia, y al Espíritu como tu santificador y consolador. Escoge a Dios en Su perdón y santidad. Escógelo en toda Su suficiencia para satisfacer tus necesidades y en Su soberanía para gobernar tu vida.⁶¹

No caiga en la rutina de la pereza espiritual. No se sienta cómodo viviendo entre los muertos. No perezca porque encuentre los tesoros de este mundo más valiosos que la gloria de Jesucristo.

Escuche la súplica de Samuel Rutherford (1600–1661): “Le exhorto y suplico en la [compasión] de Cristo que no desmaye ni se fatigue. Hay una gran necesidad del cielo; usted necesita tenerlo (...) No lo vea fácil; es una subida empinada a la gloria eterna; muchos que fueron heridos por la seguridad yacen muertos en el camino”.⁶² ¡Más bien, venga a Cristo, cuyo yugo es fácil y cuya carga es ligera!

Impedimento 5: desesperación a causa de la rebeldía. Algunas personas rechazan venir a Cristo porque creen que sus tropiezos los han descalificado. Creen que han cometido el pecado imperdonable. Piensan que podrían haber sido salvos en algún momento, pero ahora toda la esperanza está perdida porque han cometido una transgresión terrible. Han pecado contra el Espíritu Santo, y por consiguiente están desechados para siempre.

Oh, amigo rebelde, ven a Cristo, porque Él dice: “al que a Mí viene, no le echo fuera”. Esto te incluye. No hay excepciones en la promesa de Cristo. *Todos* los que el Padre da a Cristo, Él resucitará. El Señor dice en Jeremías 3:12: “Vuélvete, oh rebelde Israel, dice Jehová; no haré caer Mi ira sobre ti, porque misericordioso soy Yo, dice Jehová, no guardaré para siempre el enojo”. Matthew Henry (1662–1714) escribió que estas palabras revelan “la disposición de Dios para perdonar el pecado y para recibir y dar la bienvenida con

bendiciones a los pecadores arrepentidos que se vuelven”.⁶³ ¡Él está listo para perdonarte cuando vienes a Él! Recuerda que Cristo enseñó que debemos perdonar el pecado de un hermano “hasta setenta veces siete” (Mt. 18:22). El perdón divino debe exceder ese estándar humano.

Puede que objetes: “Claramente no soy uno de los que el Padre ha dado a Su Hijo. Porque si lo fuese, no habría retrocedido tan gravemente”. Querido amigo, ¿anhelas a Cristo? ¿Desprecias tu pecado? ¿Sientes remordimiento por lo que has hecho? Si dices que sí, la promesa del evangelio es para ti. Pero si continúas apartándola, diciendo: “No puedo tenerla”, piensa en David o en Pedro, y en muchos otros, que regresaron a Cristo después de un periodo de pecado escandaloso. Tú tampoco estás fuera del alcance de la gracia soberana. Ven a Cristo, cargado como estás, y echa tu carga a Sus pies. “Si confesamos nuestros pecados, Él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad” (1 Jn 1:9).

Impedimento 6: confusión sobre la elección. Algunas personas rechazan venir a Cristo porque piensan que no están entre los elegidos de Dios. Dicen: “Si Cristo solo salva Sus elegidos, y yo no creo que soy un elegido, entonces todos mis intentos para venir a Él

van a fracasar”. Tú, querido amigo, has malentendido la doctrina de la elección. Esta doctrina no aleja a las personas de Cristo; más bien, cuando es entendida correctamente, acerca a las personas a Cristo. Sin la doctrina gloriosa de la elección libre de Cristo, nadie vendría. La elección es la compañera de los pecadores; prepara el camino para que los pecadores vengan a Cristo. La puerta está abierta.

Dices: “Pero no está abierta para mí”. Querido amigo, no dejes que tu elección decida tu venida; deja que tu venida decida tu elección. La doctrina de la elección debería conducirnos a Cristo. Ven a Cristo y Él te capacitará para hacer tanto tu llamado como tu elección segura.

Alleine escribió: “Comienzas por el lado equivocado si primero disputas sobre tu elección. Prueba tu conversión, y entonces nunca dudarás tu elección (...) Cualesquiera sean los propósitos de Dios, que son secretos, estoy seguro de que Sus promesas son claras (...) No te quedes disputando sobre tu elección, sino determina arrepentirte y creer”.⁶⁴

Impedimento 7: ignorancia del llamado del evangelio. Algunas personas rechazan venir a Cristo porque nunca han escuchado el mandato a venir a Cristo; nunca se han arrepentido de sus pecados

ni han sentido el Espíritu abrir sus corazones para abrazar el Cristo ofrecido en el evangelio. Para esas personas hay un mensaje de advertencia y un mensaje de esperanza. El mensaje de advertencia es que si continúas en ignorancia e incredulidad, perecerás en ellas, y no habrá esperanza de venir a Cristo. La puerta del reino de los cielos será cerrada repentinamente. Permanecerás lejos del Señor Jesucristo por la eternidad. A ti, te advierto, amonesto y exhorto que aprendas sobre Cristo, vengas a Cristo, y confíes en Cristo, mientras aún hay tiempo de hacerlo.

Impedimento 8: incredulidad. Todos estos impedimentos —y hay muchos más— están enraizados en el suelo de la incredulidad. La incredulidad es el “pecado madre” de todos los pecados, la raíz y el receptáculo de todo pecado. La incredulidad es la creencia a la mentira de Satanás. La incredulidad es la razón última para no venir a Cristo. La incredulidad nos hace aferrarnos al mundo antes que a Cristo.

Juan Calvino escribió: “La ceguera de los incrédulos no disminuye en forma alguna la claridad del evangelio; el sol no es menos brillante porque los hombres ciegos no perciban su luz (...) La incredulidad nos hace rebeldes y desertores; y es siempre altiva (...) Nuestra propia incredulidad es el único impedimento que

previene a Dios de satisfacernos amplia y abundantemente con todas las cosas buenas”.⁶⁵

Una vez pastoreé un hombre que luchó duramente contra su incredulidad. Con lágrimas corriendo por su rostro, clamó: “¡Odio mi incredulidad! ¡Oh mi maldita, maldita incredulidad!”. ¿Odias y maldices tu incredulidad? ¿Huyes de ella como la cosa más ofensiva a Dios?

Matthew Henry dijo: “Nada es más ofensivo a Dios que no creer a Su promesa y dudar de su cumplimiento por algunas dificultades que parecen interponerse en el camino (...) La incredulidad puede ser correctamente llamada el gran pecado de condenación, porque nos deja bajo la culpa de todos nuestros otros pecados; es un pecado contra el remedio”.⁶⁶ En última instancia, es la incredulidad la que arrastrará al infierno a todos los que rechazaron venir a Cristo. J. C. Ryle dijo: “Ningún pecado hace menos ruido, pero ninguno condena con tanta seguridad el alma como la incredulidad”.⁶⁷

Conclusión: rechaza la comida de cerdo del mundo y sé un esclavo dispuesto de Cristo

Rowland Hill (1744–1833), un predicador popular, evangélico e inglés, llegó a un punto bajo en su ministerio durante unos meses en medio de su carrera ministerial. Estaba decepcionado con la falta de fruto en su ministerio. Un día miró por la ventana de su estudio y vio a un criador de cerdos yendo al mercado. Para el asombro de Hill, los cerdos siguieron al criador directo al matadero. Cuando luego vio salir al criador del matadero sin los cerdos, salió a conocerlo. El ministro dijo: “¿Cómo logró que esos cerdos lo siguieran a su propia muerte? Yo no puedo hacer que las personas sigan a Cristo a la vida eterna”. El criador respondió: “¿No notó que tenía algo de comida de cerdo en mis bolsillos y que dejaba caer algunas migajas mientras caminaba? Por unas migajas de comida me siguieron a su muerte”.

¿Crearás y seguirás a satanás por unas cuantas migajas de los placeres de este mundo hasta tu muerte eterna? ¿O crearás y seguirás hacia la vida eterna al Salvador que dijo: “Yo soy el pan de

vida; el que a Mí viene, nunca tendrá hambre; y el que en Mí cree, no tendrá sed jamás” (Jn. 6:35)?

Toma en serio las palabras de Charles Spurgeon: “La incredulidad destruirá a los mejores de nosotros. La fe salvará a los peores de nosotros”.⁶⁸ Si, por gracia, vienes a Jesús, piensa en lo que tendrás. David Clarkson dijo: “Serás admitido a tal unión y relación con Él, que no solo comprometerá Su ternura y amor, sino también Su gozo y deleite (...) Te unirá a Sí mismo en un pacto eterno; un pacto matrimonial que nunca será quebrantado ni divorciado”.⁶⁹

Un inglés adinerado fue a California en la década de 1850 para enriquecerse durante la fiebre del oro. Después de mucho éxito regresó a Inglaterra. Se detuvo en New Orleans en su camino a casa, y, como todos los turistas hacían en la época, visitó el infame bloque de comercio de esclavos. Al acercarse al lugar donde se vendían personas por dinero, vio a una hermosa joven africana de pie en el bloque. Escuchó a dos hombres que subastaban por la mujer, hablando sobre lo que le harían si la compraran. Para su sorpresa, el inglés se unió a la subasta ofreciendo el doble del precio.

El subastador estaba asombrado. Dijo: “Nunca alguien ha ofrecido tanto por un esclavo”.

Después de comprarla, el inglés se acercó para tomarla. Cuando la ayudó a bajar, ella le escupió en la cara. Se limpió el escupitajo y la llevó a un edificio en otro lugar de la ciudad. Allí ella miraba desconcertada mientras él llenaba unos formularios. Para su asombro, el inglés le entregó algunos papeles de manumisión y le dijo: “Toma, ahora eres una mujer libre”. Ella lo escupió de nuevo en la cara.

“¿No entiendes?”, preguntó el inglés mientras limpiaba de nuevo el escupitajo. “¡Ahora eres libre! ¡Eres libre!”

La mujer lo miró con incredulidad durante un largo tiempo. Entonces se echó a sus pies y lloró; y lloró un poco más. Finalmente, alzó la vista y preguntó: “Señor, ¿es verdad que pagó más que lo que cualquiera ha pagado alguna vez para comprarme como esclava, solo para liberarme?”

“Sí”, respondió calmadamente el inglés.

La mujer lloró un poco más hasta que finalmente habló: “Señor, solo tengo una petición. ¿Puedo ser su esclava para siempre?”

Esto ilustra la antigua enseñanza puritana: ven a Jesucristo, porque no echará fuera aquellos que vienen a Él. Solo Él los ha

comprado con el precio de Su propia sangre. Solo Él puede liberarlos de la esclavitud al pecado y a la muerte. Solo Él puede guiarlos a la vida eterna. Y al hacerlo, los hace dispuestos y capaces de vivir para Él como Sus sirvientes voluntarios en esta vida y en la eternidad.

-
- ¹ Thomas Boston, *The Beauties of Thomas Boston*, ed. Samuel M'Millan (Inverness, Scotland: Christian Focus, 1979), 256.
- ² William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. y ed. John D. Eusden (Grand Rapids: Baker, 1968), 157 (1.xxvi.1, 3, 7).
- ³ Ames, *The Marrow of Theology*, 157 (1.xxvi.8).
- ⁴ Boston, *The Beauties of Thomas Boston*, 263.
- ⁵ Thomas Shepard, *The Sincere Convert and the Sound Believer* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999), 49.
- ⁶ Joseph Alleine, *An Alarm to the Unconverted* (Evansville, Ind.: Sovereign Grace Publishers, 1959), 97.
- ⁷ Richard Baxter, *A Call to the Unconverted to Turn and Live*, en *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter*, ed. William Orme (London: James Duncan, 1830), 7:395.
- ⁸ Cf. Joel R. Beeke, "Evangelism Rooted in Scripture: The Puritan Example," en *Puritan Reformed Spirituality* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 143–169.
- ⁹ Como *Alarma* de Alleine y *Llamado* de Baxter. Ver notas 6 y 7.
- ¹⁰ Solomon Stoddard, *A Guide to Christ*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1993).
- ¹¹ James Janeway and Cotton Mather, *A Token for Children* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994).
- ¹² Shepard, *The Sincere Convert and the Sound Believer*, 51.
- ¹³ Stephen Charnock, "A Discourse of the Efficient of Regeneration," en *The Complete Works of Stephen Charnock* (1864–1866; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), 3:227.

- ¹⁴ E. F. Kevan, *The Puritan Doctrine of Conversion* (London: Evangelical Library, 1952), 7–13.
- ¹⁵ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 1–2, 4–7, 51–52.
- ¹⁶ John D. Eusden, introducción a *The Marrow of Theology*, por William Ames, 6–7.
- ¹⁷ Joel R. Beeke y Sinclair B. Ferguson, eds., *Reformed Confessions Harmonized* (Grand Rapids: Baker, 1999), 88.
- ¹⁸ John Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:255.
- ¹⁹ Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *Works*, 1:255.
- ²⁰ John Flavel, *The Method of Grace*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 2:67. “Boanerges y Bernabé” es una alusión bíblica que significa “hijo del trueno e hijo de consolación”. El punto de Flavel es que ni la predicación severa del infierno ni la predicación cálida del amor de Dios moverán a aquellos muertos en pecado.
- ²¹ Thomas Hooker, *The Application of Redemption...The Ninth and Tenth Books* (1657; repr., Ames: International Outreach, 2008), 273.
- ²² Thomas Hooker, *The Application of Redemption, by the Effectual Work of the Word, and Spirit of Christ, for the Bringing Home of Lost Sinners to God, The First Eight Books* (1657; repr., New York: Arno, 1972), 4.
- ²³ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 1.
- ²⁴ Citado en John Blanchard, *The Complete Gathered Gold* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 403.
- ²⁵ William Greenhill, “What Must and Can Persons Do towards Their Own Conversion,” en *Puritan Sermons 1659–1689* (Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 1:39. Estos sermones son llamados a menudo “los ejercicios matutinos”.
- ²⁶ Greenhill, “What Must and Can Persons Do,” en *Puritan Sermons*, 1:44–48.
- ²⁷ Citado en Timothy K. Beougher, *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan Concept of Becoming a Christian* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2007), 79. Baxter se desvió del punto de vista común de los puritanos sobre la expiación y la justificación al imponer una teoría racionalista y política sobre las Escrituras. Pero su punto de vista de la conversión era común entre los puritanos. Ver también 39–40, 142–43.

- ²⁸ Quoted in Blanchard, *The Complete Gathered Gold*, 115.
- ²⁹ John Brinsley, *Three Links of the Golden Chain* (London: S. Griffin, 1659), 29.
- ³⁰ Richard Sibbes, *Bowels Opened*, en *The Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973), 2:63. Citado en Mark E. Dever, *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 2000), 123.
- ³¹ Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *Works*, 1:247.
- ³² Brinsley, *Three Links of the Golden Chain*, 22–23.
- ³³ Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1986), 28.
- ³⁴ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1692; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 219.
- ³⁵ Stephen Charnock, “A Discourse of the Nature of Regeneration,” en *The Complete Works of Stephen Charnock* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), 3:88.
- ³⁶ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:67.
- ³⁷ Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *Works*, 1:246.
- ³⁸ Watson, *A Body of Divinity*, 215–216.
- ³⁹ Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *Works*, 1:258.
- ⁴⁰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.11.20.
- ⁴¹ Citado en Blanchard, *The Complete Gathered Gold*, 202.
- ⁴² Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *Works*, 1:247.
- ⁴³ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 71.
- ⁴⁴ Citado en Ernest F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1993), 92n109.
- ⁴⁵ William Perkins, “The Foundation of Christian Religion Gathered into Six Principles,” en *The Work of William Perkins*, ed. Ian Breward (Appleford, U.K.: Sutton Courtenay Press, 1970), 147, 156.
- ⁴⁶ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:295.
- ⁴⁷ David Clarkson, *Men by Nature Unwilling to Come to Christ*, en *The Works of David Clarkson* (1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1988), 1:341.

- ⁴⁸ Richard Sibbes, *The Bruised Reed*, en *The Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973), 1:44.
- ⁴⁹ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:70.
- ⁵⁰ Carl Trueman escribió de John Owen, “A lo largo de sus obras—ya sea en aquellas que lidia con Dios, la redención o la justificación—la doctrina de la Trinidad siempre es fundacional.... Una y otra vez, insiste en que todas las obras externas de Dios deben ser entendidas como obras del único Dios, y que todas ellas también deben atribuirse de manera distinta y particular a cada una de las tres personas de la Trinidad” *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007), 124.
- ⁵¹ Arthur Dent, *The Plain Man’s Pathway to Heaven* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994), 14–15.
- ⁵² Ver Anthony Burgess, *Spiritual Refining, or a Treatise of Grace and Assurance* (1652; repr., Ames, Iowa: International Outreach, 1990); Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. Paul Ramsey (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959); Thomas Shepard, *The Works of Thomas Shepard*, vol. 2, *The Parable of the Ten Virgins* (1852; repr., New York: AMS Press, 1967).
- ⁵³ Richard Baxter, *A Treatise of Conversion*, en *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter*, ed. William Orme (London: James Duncan, 1830), 7:251–332.
- ⁵⁴ Watson, *A Body of Divinity*, 216.
- ⁵⁵ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 7.
- ⁵⁶ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 13.
- ⁵⁷ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 36.
- ⁵⁸ Flavel, *Method of Grace*, en *Works*, 2:163.
- ⁵⁹ Clarkson, *Men by Nature Unwilling to Come to Christ*, en *Works*, 1:337.
- ⁶⁰ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 23.
- ⁶¹ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 77–79.
- ⁶² Samuel Rutherford, to Lady Cardoness, en *The Letters of Samuel Rutherford*, ed. Frank E. Gaebelin (Chicago: Moody, 1951), 170.
- ⁶³ Matthew Henry, *Matthew Henry’s Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003), 4:331.

⁶⁴ Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, 12.

⁶⁵ Citado en Blanchard, *The Complete Gathered Gold*, 661.

⁶⁶ Citado en Blanchard, *The Complete Gathered Gold*, 662.

⁶⁷ Citado en Blanchard, *The Complete Gathered Gold*, 663.

⁶⁸ Citado en Blanchard, *The Complete Gathered Gold*, 663.

⁶⁹ Clarkson, *Men by Nature Unwilling to Come to Christ*, en *Works*, 1:347.

Capítulo 33

Los puritanos sobre vivir en Cristo

Cristo el Señor (...) envió a Su Espíritu Santo a nuestros corazones, lo cual es la causa eficiente de la santidad y la santificación—el avivamiento, iluminación, purificación de las almas de Sus santos.

— JOHN OWEN¹

Hemos examinado la perspectiva puritana de la venida de Cristo, observando el asunto en términos del doble llamado de venir a Él, como lo presentan las Escrituras. El primer llamado es *universal*: Cristo llama y manda a todos los pecadores que escuchan el

Evangelio a venir a Él, pero este llamado no es suficiente porque las personas son pecadoras por naturaleza. De esta manera, Cristo extiende un *llamado eficaz* a Sus elegidos. En lugar de poner una barrera, la elección abre una entrada a Cristo para seres humanos pecadores que son los elegidos de Dios. Ellos *pueden y vienen* a Jesucristo. Los puritanos enseñaron que podemos venir confiadamente a Cristo si somos atraídos por fe a Él, como es ofrecido en el Evangelio, a través del poder del Espíritu Santo.

Ahora examinemos la parte práctica de venir a Cristo. Venir a Cristo no es una decisión que se toma una sola vez en la vida. Tampoco es un acto momentáneo de la voluntad carente de implicaciones para el presente y el futuro. Más bien, como nos recordó Thomas Boston (1676–1732), venir a Cristo es nuestro primer y último paso hacia Cristo. Boston escribió que por nuestra unión y comunión con Cristo, el creyente “se lanza en un océano de felicidad, es guiado a un paraíso de placeres y tiene un interés salvador en el tesoro escondido en el campo del Evangelio, las riquezas insondables de Cristo”.² Por lo tanto, los santos deben luchar por sacar “suministros de gracia de la fuente” de Cristo constantemente, a través de la fe.³ No solo debemos venir a Cristo una vez, para justificación de la culpa del pecado, sino cada día de

nuestras vidas, para una santificación en desarrollo. Cristo no es solo la puerta; Él también es el camino al cielo; en efecto, Él es la gloria del cielo mismo.

Muchos ponen su confianza en la primera vez que vinieron a Cristo, y dicen: “Yo vine a Cristo cuando era un niño. ¿Por qué necesito venir otra vez?” Jesús no está interesado en si la primera vez que viniste a Él fue hace veinte años o la semana pasada. Está interesado en si todavía vienes a Él en este momento. Debemos ir a Él diariamente por fe para crecer en nuestra semejanza a Cristo, para cultivar la santidad y para vivir en y con Él. Cada momento debemos buscar la gloria de Cristo. Venir a Cristo es una búsqueda que dura toda la vida.

Viviendo en Cristo por fe

John Flavel (1628–1691) escribió: “El alma es la vida del cuerpo, la fe es la vida del alma y Cristo es la vida de la fe”.⁴ Muchos hoy están consumidos mirando su fe en el interior en vez de mirar al exterior, al *objeto* de su fe. Los reformadores enseñaron que la fe solo es tan buena como el objeto que contempla. La fe solo es el medio para traernos a Cristo, pues, como dijo Flavel: “Cristo es la vida de la fe”. Sin Cristo, la fe no significa nada; Él es la meta de nuestra fe. De esta manera, George Swinnock (c. 1627–1673) escribió: “En primer lugar, la fe debe buscar a Cristo; en segundo lugar, la fe debe buscar gracia en Cristo; en tercer lugar, la fe debe traer a Cristo o recibirlo y a Su gracia”.⁵

Hebreos 12:1-2 nos manda a despojarnos del pecado y a correr la carrera que tenemos por delante, “puestos los ojos en Jesús”. Contemplar a Jesús es el gran medio de la gracia por el cual los demás medios encuentran su poder. Isaac Ambrose (1604–1664) dijo que contemplar a Cristo no es simple conocimiento intelectual, sino “contemplar interna y experimentalmente a Jesús, despertando emociones en el corazón y sus efectos en nuestra vida (...) conocer, considerar, desear, esperar, creer, amar y regocijarse

en Jesús interna y experimentalmente y conformarse a Jesús”.⁶ Ambrose nos instó a contemplar a Jesús en cada etapa de Su obra redentora: la elección eterna, las promesas históricas, Su encarnación, nacimiento, ministerio terrenal, muerte, resurrección, intercesión y Su venida en gloria.

John Owen (1616-1683) nos recuerda que “uno de los privilegios y avances más grandes de los creyentes, tanto en este mundo como en la eternidad, consiste en su contemplación de la gloria de Cristo”.⁷ Hacen esto en la actualidad por la fe en las Escrituras. Owen escribió: “Pues aquí en esta vida, contemplando Su gloria, son cambiados o transformados según Su semejanza (2 Co. 3:18)”.⁸ Es a partir de nuestra vista espiritual de la gloria de Cristo que nuestra fe se ejercita en “vida y poder”, nuestro amor por Cristo se “levanta y surge” y encontramos “descanso, complacencia y satisfacción”.⁹ Owen dijo que Cristo es el “tesoro de toda bondad, gracia, vida, luz, poder y misericordia” que la nueva creación necesita”.¹⁰ El Espíritu Santo mora en Cristo “en toda plenitud” e “inmensurablemente” y Cristo “da” el mismo Espíritu “a todos los creyentes, para que more y permanezca en ellos también (Jn. 14:14–20; 1 Co. 6:17; Ro. 8:9)”.¹¹

Unido a Cristo por fe, el creyente posee todo los beneficios de Cristo (Ef. 1:3). Los verdaderos creyentes experimentan abundantemente estos beneficios a medida que el Espíritu los aplica a través de la fe. Puesto que la gracia y la fe son dadas en Cristo, la justicia del creyente continua fuera de sí mismo, aunque Cristo esté presente en él. Thomas Manton (1620–1677) dijo: “La fe tiene dos manos, una para aferrarse a Cristo y otra para barrer el corazón, el cual es la casa de Cristo”.¹² La fe no solo nos capacita para recibir a Cristo y a Su justicia para justificación; también nos despierta para que nos despojemos del pecado y nos purifiquemos, para que seamos templos donde mora Cristo por Su Espíritu. Esto demuestra nuestra necesidad de santificación diaria en Cristo. Cristo que mora a la diestra de Dios es la base de nuestra justificación; Cristo morando en nosotros es la fuente de los frutos que acompañan la justificación y la evidencia de nuestra unión con Cristo.

En pocas palabras, si estamos unidos a Cristo, esta unión afecta nuestras vidas para bien. Vivir en Cristo significa vivir por fe, evidenciada en los frutos de la santificación. Entonces, por fe, Cristo es para nosotros blanco y rubio, señalado entre diez mil, todo Él codiciable (Can. 5:10,16). Podemos decir con la reina de Saba, cuando vemos a la persona y los beneficios del Salomón mayor, “he

aquí que ni aun la mitad de la grandeza de tu sabiduría me había sido dicha; porque tú superas la fama que yo había oído” (2 Cro. 9:6). En fe exclamamos, “Cristo es el todo, y en todos” (Col. 3:11). Los puritanos se deleitaban en meditar cómo Dios había hecho a Cristo el todo de los creyentes. Ralph Robinson (1614–1655) publicó una serie de meditaciones sobre cómo Cristo es nuestra vida, comida, manto de justicia, protector, médico, luz, pastor, vid, poderoso Salvador, rocío, piedra angular, sol de justicia, buen ungüento, consolación, fuente, cordero, manojo de mirra, camino, verdad, gloria, don, autor y consumidor de nuestra fe, roca, espada, deseo, pacto, esperanza, poder, sabiduría, Santo, altar y pascua.¹³

“Sin fe es imposible agradar a [Dios]”, dice Hebreos 11:6. Dios se complace con la fe porque la fe se complace en Cristo. Cada día la fe se refugia en la sangre, muerte, pasión y obediencia de nuestro Señor Jesucristo.¹⁴ La fe no es solo para el creyente por primera vez; es el instrumento que el Espíritu usa diariamente para renovar y santificar a todos los creyentes. James Durham (c. 1622–1658) escribió: “Debemos buscar todo lo que es útil y necesario para nosotros por medio de la fe, a partir de Cristo (...) ¡Oh dulce y deseable, vida misteriosa!”¹⁵ La fe compromete a toda la persona del creyente con toda la persona de Cristo. Estando centrada en

Cristo, más que nada, hace que la fe sea inseparable de la justificación y superior a las demás misericordias en la justificación.

La fe ha sido llamada la cabeza de todas las misericordias espirituales. Thomas Watson (c. 1620–1686) escribió: “El amor es la misericordia suprema en el cielo, pero la fe es la misericordia conquistadora en la tierra (...) la fe es la rueda maestra; hace que todas las demás misericordias funcionen”.¹⁶ Watson dijo: “Otras misericordias nos hacen más como Cristo, la fe nos hace miembros de Cristo”.¹⁷ Swinnock añadió: “Primero llama al comandante en jefe, para que luego soldados privados, las otras misericordias, lo sigan”.¹⁸ La fe está enamorada de la persona de Cristo. Vivir en Cristo es vivir de una manera en la que Cristo se convierte en todo.

Consiguientemente, la fe nos trae diariamente a Cristo. La fe es viva, activa y holística. Amigo, ¿venir a Cristo ha influenciado tu vida entera? ¿Continúas viniendo? ¿Vienes a Cristo diariamente para ser renovado por Su sangre y para encontrar refugio y gracia a Su lado? ¿Tienes una fe activa y viva que te impulsa hacia Cristo, día tras día, hora tras hora?

A través de los siglos, los puritanos han sido modelos poderosos dedicados al asunto de vivir en Cristo en el camino de la santificación. Sus sugerencias prácticas nos ofrecen sabiduría y

ánimo. En primer lugar, veamos la *idea* de la santificación de los puritanos y luego, su *práctica* de la santificación.

La idea puritana de la santificación

La santificación no podría enfatizarse lo suficiente hoy en día, pues muchos quieren la salvación de Cristo, pero no muestran interés en Su llamado a procurar la santidad. Ya sea en los tiempos de Jesús, el de los puritanos o en nuestros tiempos, muchas almas están ciegas a la necesidad de la santificación. Sin embargo, las Escrituras declaran que sin santidad nadie, “nadie verá al Señor” (Heb. 12:14). Muchos asumen que la justificación por fe en Cristo elimina la necesidad de ser santificado. Owen escribió de tales personas: “No existe imaginación de la que el hombre este más cautivado, ni tan perniciosa, como esta, que personas impuras, sin santificación, sin haber sido hechos santos, en esta vida, serán llevados luego al estado de bendición que consiste en el disfrute de Dios”.¹⁹

Muchos creen erradamente que la santificación lleva a la justificación, que podemos hacernos aceptables delante de Dios mediante nuestros esfuerzos de obedecerlo. O, que nuestra justificación es solo por fe, pero la santificación solo se trata de intentar agradar a Dios obedeciendo Sus mandamientos. Debemos darnos cuenta de que la santificación fluye de la justificación, pero

que ambas cosas son obra de la gracia. Para parafrasear a Calvino, tener a Cristo es tener todo de Cristo—Su gracia justificadora, al igual que Su gracia santificadora (C. f. 1ra Co. 1:30), no sea que partamos a Cristo en dos.²⁰

La definición puritana clásica de la santificación es declarada en el Catecismo Menor de Westminster, la pregunta 35 dice: “La santificación es aquella obra de la libre gracia de Dios por la cual somos completamente restablecidos a la imagen de Dios, y puestos en capacidad de morir más y más al pecado y de vivir píamente”. En otras palabras, la santificación es un proceso que dura toda la vida de ser conformados a la imagen de Cristo, a medida que la gracia de Dios obra en nosotros.

La pregunta 36 dice: “¿Cuáles son los beneficios que en esta vida acompañan a la justificación, la adopción y la santificación, o que se derivan de ellas?” Y la respuesta que le sigue: “Los beneficios que *en esta vida* acompañan a la justificación, la adopción y la santificación o que se derivan de ellas, son la seguridad del amor de Dios, la tranquilidad de conciencia, el gozo en el Espíritu Santo, el crecimiento en gracia y la perseverancia en ella hasta el fin” (énfasis añadido). Vivir una vida de santidad nos ayuda más y más a deleitarnos y gozarnos en la paz con Dios. Nos

da confianza, gozo y perseverancia. Cuán consolador es saber que Dios ha ordenado que la santidad nos permita estos beneficios. Para tener gozo en Cristo, paz con Dios y seguridad de Su amor, debemos procurar activamente una vida de santidad. Cuando consideramos la doctrina puritana de la santificación, debemos mantener en mente estas tres verdades a continuación.

La santificación está arraigada en la naturaleza de Dios

Los puritanos ven la santidad de Dios como el atributo supremo de Dios, el cual clarifica el resto de Sus atributos. Jonathan Edwards (1703-1758) dijo que la santidad es la belleza de la naturaleza divina de una manera peculiar ((...)). Esto hace que el resto de Sus atributos sean gloriosos y hermosos. Esta es la gloria de la sabiduría de Dios, que es una sabiduría santa y no una sutileza y artificiosidad malvada. Esto hace Su majestad hermosa y no solo espantosa y horrible, es decir una majestad santa”.²¹

En la santidad de Dios, vemos dos verdades importantes. En primer lugar, Dios está separado de Su creación y especialmente del mal. Su santidad lo pone por encima de todas las cosas. Él es la primera y última fuente de santidad. En segundo lugar, puesto que Dios es santo, Sus criaturas no pueden acercarse a Él en su estado

impío, sin la ayuda de un sacrificio (Lv. 17:11; Heb. 9:22). En el poder de la vida sin culpa de Cristo y de Su perfecto sacrificio, los pecadores que confían en Él ahora pueden acercarse a este Dios santo. Como dice 2 Corintios 5:21: “Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en Él”. A través de Su propio sacrificio, Cristo nos toma de la mano, por así decirlo, y nos lleva a la presencia de Su Padre (1 Pe. 3:18).

La santificación magnifica la santidad de Dios

Aquellos que tienen una idea débil sobre Dios tienden a moldear a Dios a su propia imagen. Debemos volver a la perspectiva bíblica de la santidad de Dios. Debemos recordar la visión de Isaías de Dios en Su trono, rodeado de serafines que dicen el uno al otro: “Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de Su gloria” (Is. 6:3). Stephen Charnock (1628–1680) escribió: “La santidad es la vida de Dios; permanece mientras Él viva; debe ser contrario al pecado eternamente, solo vive mientras vive odiando y aborreciéndolo”.²²

Aunque los creyentes están en un *estado* de santidad perfecta delante de Dios, aún no están en una *condición* de santidad

perfecta. Aún son pecadores que luchan contra su antigua naturaleza. Pablo oró que los Tesalonicenses sean santificados por *completo*, queriendo decir que la santificación ha comenzado en los creyentes tesalonicenses, pero que aún necesita progresar hasta que se complete (1 Tes. 5:23). No digas: “Solo soy un humano”. Dios creó al hombre a Su imagen perfecta y quiere renovar esa imagen. “Esforcémonos por ser conformados a Dios en esta perfección”, dijo Charnock. “Una línea corta puede ser tan recta como otra”, incluso si no tiene “una gran longitud”.²³ Somos llamados a ser “líneas cortas” tan rectas como Dios aunque infinitamente más pequeñas.

Si somos verdaderos creyentes, debemos cultivar la santidad en las fuerzas de Cristo (Ef. 1:4). A través de Cristo, Dios nos hace santos y nos llama a seguir la santidad en la vida diaria (Flp. 3:12). No te engañes; sin santidad, nadie verá a Dios (Heb. 12:14). Por lo tanto, la batalla por la santidad, siempre es una parte importante de la vida del creyente, “Sed santos, porque Yo soy santo” (1 Pe. 1:16).

La santificación es comprehensiva y moral

Los puritanos veían la santificación como comprehensiva o *universal*. Dijeron que todas las cosas deben santificarse (cf. 1 Tim.

4:4–5). La santidad debe ser evidente en nuestras vidas al estar con Dios a solas, en la confidencialidad de nuestros hogares, en la competencia de nuestro trabajo, en los placeres de la amistad social y en la diligencia de nuestra adoración el Día del Señor. Todo el tiempo y todas las cosas (excepto lo que es pecaminoso) deben ser para santidad, tanto externa como internamente. Como dijo Boston: “La santidad es la constelación de las misericordias”.²⁴ Watson escribió: “El arrepentimiento obra un cambio en el todo del hombre; así como el vino cuando es derramado en un vaso de agua, el vino fluye en cada parte del agua y cambia su color y sabor”.²⁵

La santificación también es moral. La santificación impulsa al creyente hacia la excelencia moral y la justicia práctica. Como lo demuestra la pregunta 36 del Catecismo Menor de Westminster, los puritanos enfatizaron que no puedes esperar que el Espíritu Santo de Dios te dé una seguridad fuerte y gozosa a menos que luches diariamente por vivir una vida santa.

La santificación es una batalla progresiva

Los puritanos vieron este esfuerzo por la santificación como una batalla espiritual (Ro. 7:14–25). ²⁶William Gurnall (1616–1679) dijo que el conflicto entre los santos y las fuerzas de Satanás era

una guerra que hizo que todas las batallas sangrientas de la humanidad parecieran “deportes y juego de niños”.²⁷ Obedecer los Diez Mandamientos no es fácil como algunos piensan porque involucra motivos de la actitud interna al igual que el acto externo. La santificación es la guerra del Espíritu contra la carne. Es una necesidad espiritual, de otro modo el pecado mataría al creyente. Los puritanos dijeron que debemos luchar por la santidad en las fuerzas de Cristo cada paso del camino o fallaremos en el intento (Ef. 6:10-12). Boston escribió: “Es una lucha difícil; pero la fe te ayudará en ella, tan difícil como sea (...) La sangre de Cristo es de valor infinito, el Espíritu de Cristo es de eficacia infinita y la fe debe depender de estas cosas”.²⁸ El creyente no puede permitirse permanecer en el mismo sitio, dijo Andre Gray, pues, “es como el sol de la mañana, ‘que brilla más y más hasta que el día es perfecto’ (Pr. 4:18). Crece en gracia hasta que llega a la altura de la gloria eterna.”²⁹

La santificación incluye tanto arrepentimiento como justicia

El arrepentimiento es volverse del pecado, aseveraron los puritanos. El Catecismo Menor de Westminster dice: “El

arrepentimiento para vida es una gracia salvadora. por la cual el pecador teniendo un verdadero sentimiento de sus pecados, y conociendo la misericordia de Dios en Cristo, con dolor y odio de sus pecados se convierten de ellos a Dios, con plena determinación de alcanzar una nueva obediencia” (P. 87). Es una obra diaria de la fe (Is. 1:16–17). Sin embargo, el arrepentimiento es más que un remordimiento. Mientras que el verdadero arrepentimiento pudiera empezar allí, el remordimiento no cambia una vida. El arrepentimiento es esencialmente una vida cambiada. El verdadero arrepentimiento es más que pedir disculpas; es volverse del pecado a la justicia. Nos volvemos de muerte a vida. En y a través de Cristo, nos volvemos de hechos malvados a justos.

La santificación debe ser vista desde un contexto del pacto

Ser santificado es recibir una bendición de pacto de un Dios de pacto que nos ha llevado a un nuevo nacimiento para llevarnos a la gloria, decían los puritanos. Después de escribir que el pacto de gracia trae los beneficios de tener a Dios como nuestro Dios y el perdón de pecados, Peter Bulkeley (1583–1659) escribió: “El tercer beneficio del pacto es la renovación y santificación de nuestras

naturalezas, por las misericordias del Espíritu”. Él representó al Señor como si dijera a Su pueblo del pacto: “Renovaré, alteraré y cambiare esa naturaleza impía y pecadora que está en ustedes, haré que sus corazones sean corazones nuevos, así mientras son capacitados para hacer Mi voluntad y a caminar en Mis caminos. Yo los santificaré para que sean Mi pueblo santo ypreciado”.³⁰

La santificación está arraigada en el pacto de Dios con los creyentes en Cristo. De esta manera, según la promesa del pacto, el creyente es el objeto de la obra santificadora de Dios en Cristo, a través del Espíritu Santo. Nuestra relación de pacto con Dios incluye tanto las promesas hechas a los creyentes y las obligaciones impuestas a los creyentes. Regenerarnos es la obra del Espíritu, pero nuestro llamado es producir los frutos de la regeneración en nuestras vidas. Debemos ser conformados a la imagen de Cristo dentro del contexto del pacto de gracia que Dios hace con Su pueblo.

La práctica puritana de la santificación

Los puritanos enfatizan que la santificación en Cristo incluye los deberes ordinarios en la vida diaria. Caminar diariamente en y con Cristo por fe produce largas vidas de santidad, decían. Consiguientemente, nos beneficia examinar varios *elementos* de la forma en la cual los puritanos abordan la vida en Cristo por fe.

Los creyentes deben procurar semejanza trinitaria al Dios trino

Cada persona de la Trinidad forma la vida de santidad del creyente. En primer lugar, los creyente deben imitar el carácter de Dios el Padre caminando en amor (Ef 5:1; 1 Jn 4:16). Charnock dijo: “No glorificamos tanto a Dios por admiraciones elevadas, o expresiones elocuentes o servicios pomposos para Él, como cuando aspiramos caminar en Él con espíritus sin mancha y vivir *para* él al vivir como Él”.³¹

En segundo lugar, los creyentes deben ser conformados a la imagen de Cristo viviendo en obediencia a la voluntad del Padre. Procurar la semejanza a Cristo no es una condición de la salvación, sino un fruto de ella. En Cristo no solo tenemos un ejemplo perfecto

de una vida plena de verdadera santidad, sino que también es la fuente de nuestra santidad. Él hace a los creyentes santos. Como dijo Martín Lutero: “Cristo en nosotros es igual a santificación”.³²

En tercer lugar, los creyentes deben someterse a la mente del Espíritu como lo revelan las Escrituras, lo cual a cambio nos santificará. Los puritanos dijeron que el Espíritu hace esto al mostrarnos nuestra necesidad de santidad, al convencernos de pecado, implantado un deseo por santidad, obrando en nuestra naturaleza entera para resistir el pecado y ayudándonos a perseverar en santidad. Edwards dijo que el Espíritu Santo es el principio de nuestra sanidad que mora en nosotros, pues el Espíritu “se une a Sí mismo con la mente de un santo, la toma por Su templo, la influencia y actúa como un principio nuevo y sobrenatural de vida y acción”.³³ La santidad de Dios debería ser nuestra razón principal para cultivar la vida santa.

Los creyentes deben practicar tanto la mortificación como la vivificación

La mortificación se refiere a dar muerte continuamente a cada forma de pecado. Owen advirtió que debemos mortificar el pecado “cada día y en cada deber”.³⁴ Escribió: “No morirá de otro modo sino

al ser debilitado constata y gradualmente; permítelo y sanará sus heridas y recobrará sus fuerzas”.³⁵ Debemos velar constantemente las operaciones de este principio de pecado: “en nuestros deberes, en nuestro llamado, en nuestro caminar para con los demás, en nuestro tiempo libre, en las trampas de nuestro espíritu, en nuestros aprietos, en nuestras misericordias, en el uso de nuestros placeres, en nuestras tentaciones. Si somos negligentes en cualquier ocasión, sufriremos (...) Cada error y cada descuido es peligroso”.³⁶ Debemos encontrar fuerzas en Cristo para mortificar nuestros pecados; Él tiene suficiente gracia para que lo hagamos. Nuestros pecados deben ser mortificados por la cruz de Cristo. Como explicó Boston: “Sus concupiscencias están en la cruz, clavadas y atravesadas al corazón, no bajarán hasta que hayan soltado su último aliento. Gal. 5:24. Como un hombre en agonía alejándose de sus amigos, está partiendo con sus antiguos deseos”.³⁷

El complemento de la mortificación es la *vivificación*. La vivificación es el avivamiento o el nacimiento de la nueva criatura que hemos recibido de Dios. No solo debemos procurar mortificar el pecado; también debemos procurar hacer la voluntad de Dios. Debemos conformar nuestras vidas a los estándares que Dios ha dado. El decálogo, el Sermón del Monte y otras enseñanzas éticas a

lo largo del Nuevo Testamento no son solo buenos consejos; tienen la intención de moldear la manera en la que vivimos. Boston imaginó la santificación como un hombre que vuelve de los muertos: “Así el pecador santificado vive como alguien de otro mundo, no conformándose a la trayectoria pecaminosa de este mundo, sino siendo transformado a la semejanza de los del nuevo mundo, Ro. 12:2; Flp. 3:20”.³⁸

Es esencial balancear la mortificación y la vivificación en nuestras vidas. Mortificar los deseos terrenales no es suficiente, tampoco lo es, solo intentar vivir una vida obediente. Necesitamos tanto la mortificación como la vivificación, dejar de pecar y aprender a hacer el bien (Is. 1:16, 17). No te des por vencido en la lucha contra el pecado; cuídate de enfriarte para vivir una vida de justicia santa.

***Los creyentes deben usar los medios de gracia
diligentemente***

Flavel dice que Dios nos ha llamado a procurar “el uso y aprovechamiento diligente de todos los santos medios y deberes, para preservar el alma del pecado y mantener una comunión dulce y libre con Dios”.³⁹

Los puritanos sugirieron varias disciplinas espirituales para cultivar la santidad y la semejanza a Cristo. Estas disciplinas afectan todas las áreas de la vida y cada relación. Todas las áreas de la vida, ya sean privadas o públicas, en familia, en la iglesia, en negocios, tienen disciplinas específicas. Hoy tendemos a compartimentar nuestras vidas. Por ejemplo, pudiéramos vivir como cristianos solo los domingos, divorciados de la necesidad de santificación de los demás días de la semana. O vivimos vidas santas delante de nuestra familia y prójimos, pero en otros lugares vivimos como personas no regeneradas. Pudiéramos adorar a Dios en la iglesia mientras denigramos a nuestra pareja o prójimo en la privacidad de nuestros hogares. Los puritanos dijeron que cada aspecto de nuestra vida debe ser santificado por el Espíritu Santo. Como dice Pablo: “Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios” (1 Co. 10:31).

Los puritanos veían las Escrituras como la norma o directorio de los cristianos para la vida santa. Sin las Escrituras, es imposible ser santificados (Jn. 17:17). Henry Smith (1560–1591) escribió: “Debemos poner la Palabra de Dios siempre delante de nosotros como una norma, y creer solo lo que ella enseña, amar solo lo que

ella prescribe, odiar solo lo que ella prohíbe, hacer solo lo que ella ordena”.⁴⁰

Flavel señaló que “las Escrituras nos enseñan la mejor manera de vivir, la forma más noble de sufrimiento y la forma más cómoda de morir”.⁴¹ Ignorar la Palabra de Dios es ignorar las indicaciones de Dios de cómo ser santificados. No debemos descuidar la Palabra poderosa y efectiva usada por el Espíritu para traernos a la salvación de Dios y guardarnos en Su gracia. Descuidar y poner a un lado las Escrituras al procurar la santificación promueve el moralismo, el legalismo o esfuerzos vanos de superación personal. Sobre todas las cosas, por la gracia del Espíritu, encontramos en las Escrituras los medios para reforzar nuestra fe en la persona y obra de Jesucristo, el corazón de la santificación.

Los puritanos también enfatizaron la importancia de meditar en las Escrituras (Sal. 1:2). Dijeron que la meditación añade profundidad al conocimiento recibido a través de la lectura. Thomas Hooker (1586–1647) definió la meditación como “una intención seria de la mente, por la cual venimos a escudriñar la verdad y a establecerla efectivamente en el corazón”.⁴² Incluye orar por solidez mental y seleccionar un versículo o doctrina en un texto para meditar. Esa meditación fortalece la fe, ayuda a nuestro testimonio y

promueve la guía divina. Los puritanos creían que esa meditación debía usarse para conmover nuestros afectos a glorificar a Dios y para despertar nuestras mentes a resoluciones diligentes y santas. Usualmente concluían su tiempo de meditación agradeciendo a Dios por Su ayuda y luego cantaban un salmo.

Adicionalmente a la lectura y la meditación en las Escrituras, los puritanos enfatizaban la oración y el trabajo (*ora et labora*) tanto como lo hacían las antiguas comunidades monásticas de la iglesia antes de la reforma. Bañaban todo su trabajo en oración y trabajaban devotamente para la gloria de Cristo. Veían la oración y el trabajo como dos remos en un bote: al no usar ambos remos, el bote solo navega en círculos. No solo enseñaron la necesidad de la oración, sino también la necesidad de avanzar en la confianza de que el Señor escucharía y respondería a sus oraciones. Los puritanos reconocieron que la santidad requiere un plan, trabajo duro y oración. Samuel Rutherford (1600–1661) dijo: “No pienses que es fácil arrebatar el reino de los cielos con violencia”.⁴³

Ser creyente es afirmar el trabajo difícil del alma y procurar una vida conformada a Dios y a Cristo con celo piadoso. En esta vida, el trabajo es nuestra porción, pero nos espera el descanso en la gloria

eterna. Las últimas palabras de Samuel Rutherford fueron: “Gloria, hay gloria en la tierra de Emmanuel”.⁴⁴

Los puritanos no eran súper-cristianos libres de los obstáculos de sus días. Entendieron las dificultades de la oración y por lo tanto, amonestaron a los cristianos a dar prioridad a la oración. Juan Bunyan (1628–1688) dijo: “Puedes hacer más que orar, después de que hayas orado, pero no puedes hacer más que orar hasta que hayas orado”.⁴⁵ Bunyan también dijo: “Ora a menudo, pues la oración es un escudo al alma, un sacrificio a Dios y un azote a Satanás”.⁴⁶ Los puritanos dijeron que la oración debe incluir el ser entero y debe hacerse regularmente para que se convierta en un hábito. La mejor manera de orar es orar las Escrituras, usando las mismas palabras de la Biblia como el contenido de nuestras oraciones.

La disciplina familiar y corporativa también es necesaria. Los puritanos enfatizaron la adoración en privado y dentro de las familias al igual que la familia mayor de la iglesia. Instaron la explicación y aplicación de la Palabra a las familias y a la sociedad, porque la Palabra es efectiva al suavizar los corazones. Instaron a la participación de los sacramentos, que hace la Palabra visible. Robert Bruce (1555–1631) escribió: “Si bien no obtenemos un mejor

Cristo en los sacramentos de lo que lo hacemos en la Palabra, hay momentos en los que entendemos a Cristo mejor”.⁴⁷ Los sacramentos administran las misericordias como la Palabra visible de aquellos que intentan participar de la fe. Sin Cristo, los sacramentos no serían más que señales vacías.

Los creyentes deben practicar la santidad en sus vocaciones diarias

La reforma restauró en los cristianos un sentido de santidad en todos los tipos de trabajos. La devoción fue en gran parte confinada a los monasterios por el catolicismo medieval; los reformadores la lanzaron al mercado. La pureza sexual antes estaba limitada al monasterio; los Puritanos celebraban la pureza de la sexualidad humana en el matrimonio. Los puritanos querían llevar la vida entera bajo el consejo entero de Dios y de esta manera llenaban todos los esfuerzos con significado espiritual. Para ellos una “vocación” no era solo un trabajo, una forma de ganarse la vida; era un llamado de Dios el Creador. Cada persona debería ser una abeja obrera ocupada en la colmena de la sociedad humana y no un zángano inútil. William Perkins (1558–1602) escribió que cada persona

debería tener una vocación específica para “servir a su hermano en todos los deberes del amor” con toda diligencia y alegría.⁴⁸

El concepto puritano de la vocación cristiana tampoco reduce la devoción cristiana a la vida común de los hombres naturales, ni limita la devoción cristiana a las actividades especiales de los ministros y evangelistas. Más bien, llena la vida ordinaria con nuevas motivaciones espirituales, un sentido de la presencia del Dios viviente y la esperanza celestial. Swinnock escribió:

Tu deber es (...) conducir un negocio en el cielo, aunque estés conduciendo tu negocio en la tierra. Cuando eres llamado por el Señor, no estas siendo llamado fuera de tu trabajo; no, puesto que eres un siervo de Cristo, estás obligado a ser servicial a tu país, en algún llamado mental o manual; pero tu diligencia debe proceder de la conciencia, no de la codicia—de la sujeción a la palabra de Dios, no del amor a tus riquezas.⁴⁹

De esta manera, la santidad no quiere decir dejar el mundo ocupado para tener una vida de soledad, sino involucrarse en los negocios en este mundo con sabiduría cristiana, diligencia, justicia,

verdad, alegría y devoción constante a Dios, como dijo Richard Steele (1629–1692) en su libro práctico, *The Religious Tradesman* (El comerciante religioso).⁵⁰ Las obras de hombres y mujeres cristianos no se “centran en ellos mismos”, sino cada uno “se considera a sí mismo, cualquiera que sean sus lugares en la vida, como siervos de la providencia divina, hacen de la palabra de Dios la norma y el honor de Dios el fin, de sus empleos comunes”.⁵¹

Los creyentes deben enfocarse en los beneficios de la santificación

Los puritanos veían procurar la santidad como un trabajo duro, pero también como un trabajo que producía grandes beneficios. Dijeron que Dios nos llama a la santidad para nuestro bien y Su gloria. Flavel comentó: “Lo que la salud es para el corazón, la santidad lo es para el alma”.⁵² De la misma forma, Thomas Goodwin (1600–1680) dijo: “Un corazón santificado es mejor que una lengua de oro”.⁵³ Thomas Brooks (1608–1680) dijo que deberíamos atesorar la santidad incluso por encima de nuestro consuelo espiritual porque “la santidad hace más para honrar a Dios”.⁵⁴

Si somos creyentes, hemos sido librados de la maldición de la Ley para vivir para Cristo, en una vida santa verdadera. Sabemos

que nuestras obras no nos elogian delante de Dios, pero elogiando la obra de Cristo, podemos y debemos, por la gracia del Espíritu, abundar en buenas obras. Somos santos—no en base a una justicia que viene de la Ley, sino para procurar agradar a nuestro Padre celestial. Procurar la santidad nos lleva a conformarnos a la imagen de Cristo, pues Él es santo. Como escribió Watson: “Debemos esforzarnos para ser como Dios en santidad. Es un vaso a través del cual podemos ver un rostro; es un corazón santo en el cual se puede ver algo de Dios”.⁵⁵

Los puritanos aseveraron que vivir en santidad es para nuestro bien y gozo. Viviendo en Cristo, obtenemos el gozo supremo de la comunión con Dios, seguridad perdurable y la recompensa eterna que espera a los que aman a Cristo.

Los creyentes deben recordar que Dios usa la santidad para adecuarlos para el Cielo

La santidad nos prepara para conocer a Dios en justicia y paz, para que “el último día podamos estar sin terror ante el juicio de Cristo” (Ap. 21:27).⁵⁶ Este tipo de encuentro es imposible para los que no llevan frutos de santidad, pues Hebreos 12:14 dice: “Seguid la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá al Señor”.

Brooks escribió: “El camino de la santidad que lleva a la felicidad es un camino estrecho; apenas hay suficiente espacio para que un Dios santo y un alma santa caminen juntos”.⁵⁷ Si Dios está tan interesado en nuestra santidad y tenemos tanta necesidad de ella, entonces, queridos amigos, no se sentirán en casa en un cielo santo si no luchan por santidad en la tierra. Como dijo Edwards, cada verdadero creyente anhela por un “cielo de santidad”.⁵⁸ Si no muestras interés por vivir en santidad ahora, no mostrarás interés por ello en la vida que está por venir.

Conclusión

Dios nos salva para que vivamos en Cristo y caminemos en santidad. Cristo nos compró con Su sangre preciosa para que pudiéramos participar de *todos* Sus beneficios. El Espíritu Santo se nos ha dado para nuestro propio crecimiento en gracia y santidad de vida. Cada momento de nuestro día es un llamado a la santidad. Dios demostró Su propia consideración por la santidad al crucificar a Su Hijo, el Señor de Gloria, por nuestro pecado. Que este sea un recordatorio de que debemos procurar nuestro todo en todos en Cristo, para que Cristo sea el contexto de nuestro vivir. Por la fe para vivir en Cristo, luchar, en las fuerzas de Cristo y del Espíritu Santo, para traer cada pensamiento, palabra y hecho cautivo a la obediencia de Cristo.

¹ John Owen, *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 2:199. Partes de este capítulo son adaptaciones de dos capítulos sobre la perspectiva puritana de la santificación de Joel R. Beeke, *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism* (Orlando, Fla.: Reformation Trust, 2008).

² Thomas Boston, *Human Nature in Its Fourfold State* (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1964), 285.

³ Boston, *Human Nature in Its Fourfold State*, 316.

- ⁴ John Flavel, *The Method of Grace*, en *The Works of John Flavel* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1968), 2:104.
- ⁵ George Swinnock, *The Christian Man's Calling*, en *The Works of George Swinnock* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 1:203.
- ⁶ Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus* (repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1986), 28.
- ⁷ Owen, *The Glory of Christ*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 1:286.
- ⁸ Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:287.
- ⁹ Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:291.
- ¹⁰ Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:362.
- ¹¹ Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:365.
- ¹² Thomas Manton, *The Works of Thomas Manton* (repr., Vestavia Hills, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2009), 2:455.
- ¹³ Ralph Robinson, *Christ All and in All: or Several Significant Similitudes by Which the Lord Jesus Christ Is Described in the Holy Scriptures* (1660; repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992). cf. Philip Henry, *Christ All in All: or What Christ Is Made to Believers* (1676; repr., Swengel, Pa.: Reiner Publications, 1970).
- ¹⁴ Ver la Confesión Belga (1561), artículo 29.
- ¹⁵ James Durham, *Christ Crucified: The Marrow of the Gospel in 72 Sermons on Isaiah 53*, ed. Christopher Coldwell (Dallas: Naphtali Press, 2001), 160–161.
- ¹⁶ Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity* (Londres: A. Fullarton, 1845), 145.
- ¹⁷ Watson, *A Body of Practical Divinity*, 376.
- ¹⁸ Swinnock, *The Christian Man's Calling*, en *Works*, 1:202.
- ¹⁹ John Owen, Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit, in *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 4:574.
- ²⁰ Ver John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster Press, 2008), 3.11.6 y 3.16.1; y *Commentaries* sobre Génesis 14:18; Romanos 4:1; Romanos 8:9; y 1 Corintios 1:30.
- ²¹ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. John E. Smith (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), 257.

- ²² Stephen Charnock, *Discourses on the Existence and Attributes of God* (1682; repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 2:181.
- ²³ Charnock, *Discourses on the Existence and Attributes of God*, 2:199.
- ²⁴ Boston, *Human Nature in Its Fourfold State*, 294.
- ²⁵ Watson, *A Body of Practical Divinity*, 354.
- ²⁶ Por ejemplo ver John Downname, *The Christian Warfare against the Devil, World, and Flesh* (1604; facsimile repr., Vestavia Hills, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2009).
- ²⁷ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour: A Treatise of the Saints' War against the Devil* (1662–1665; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002), 2.
- ²⁸ Thomas Boston, "The Christian Warfare; or, The Good Fight of the Faith," en *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, ed. Samuel M'Millan (1853; repr., Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker Publications, 2002), 6:667–668.
- ²⁹ Andrew Gray, *A Door Opening into Everlasting Life* (Sioux Center, Iowa: Netherlands Reformed Book and Publishing Committee, 1989), 88.
- ³⁰ Peter Bulkeley, *The Gospel-Covenant; or The Covenant of Grace Opened* (London: Matthew Simmons, 1651), 241–242.
- ³¹ Charnock, *Discourses on the Existence and Attributes of God*, 2:201 (énfasis añadido).
- ³² Citado por John Blanchard, *The Complete Gathered Gold* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 301.
- ³³ Jonathan Edwards, "A Divine and Supernatural Light," en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 17, *Sermons and Discourses, 1730–1733*, ed. Mark Valeri (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999), 411.
- ³⁴ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *Works*, 3:545.
- ³⁵ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, in *Works*, 17:411.
- ³⁶ Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, in *Works*, 3:546.
- ³⁷ Thomas Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion*, in *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, ed. Samuel M'Millan (1853; repr., Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker Publications, 2002), 1:657.
- ³⁸ Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion*, in *Works*, 1:657.
- ³⁹ John Flavel, *A Saint Indeed, or The Great Work of a Christian*, in *The Works of John Flavel* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1968), 5:423.

- ⁴⁰ Henry Smith, "The True Trial of the Spirits," en *The Works of Henry Smith* (Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker Publications, 2002), 1:141.
- ⁴¹ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 49.
- ⁴² Thomas Hooker, *The Application of Redemption by the Effectual Work of the Word, and Spirit of Christ, for the Bringing Home of Lost Sinners to God. The Ninth and Tenth Books* (London: Peter Cole, 1657), 210.
- ⁴³ Samuel Rutherford, para Carsluth (1637), en *The Letters of Samuel Rutherford*, ed. Frank E. Gaebelin (Chicago: Moody Press, 1951), 263.
- ⁴⁴ Andrew Thomson, *The Life of Samuel Rutherford* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1988), 130.
- ⁴⁵ I. D. E. Thomas, comp., *The Golden Treasury of Puritan Quotations* (Chicago: Moody, 1975), 210.
- ⁴⁶ John Bunyan, "Dying Sayings," en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:65.
- ⁴⁷ Robert Bruce, *The Mystery of the Lord's Supper*, trad. and ed. Thomas F. Torrance (Richmond, Va.: John Knox Press, 1958), 82.
- ⁴⁸ William Perkins, "A Treatise of Callings," en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612–1613), 1:752–756.
- ⁴⁹ Swinnock, *The Christian Man's Calling*, en *Works*, 1:300.
- ⁵⁰ Richard Steele, *The Religious Tradesman; or Plain and Serious Hints of Advice for the Tradesman's Prudent and Pious Conduct (...)* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1989).
- ⁵¹ Steele, *The Religious Tradesman*, 72–73.
- ⁵² John Flavel, *A Saint Indeed*, en *Works*, 5:423.
- ⁵³ Thomas Goodwin, "Short, Holy, and Profitable Sayings," en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 12:131.
- ⁵⁴ Thomas Brooks, *Heaven on Earth*, en *The Works of Thomas Brooks* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), 2:370.
- ⁵⁵ Watson, *Body of Practical Divinity*, 165.

- ⁵⁶ “Form for the Administration of Baptism,” en *Doctrinal Standards, Liturgy, and Church Order*, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999), 127.
- ⁵⁷ Thomas Brooks, *The Crown and Glory of Christianity: or Holiness, The Only Way to Happiness*, en *The Works of Thomas Brooks* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), 4:81.
- ⁵⁸ Jonathan Edwards, “Personal Narrative,” en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 16, *Letters and Personal Writings*, ed. George S. Claghorn (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998), 795.

Capítulo 34

Los puritanos sobre la adopción

Hay suficientes razones en nosotros para mover a Dios a corregirnos, pero ninguna para moverlo a adoptarnos; por lo tanto, exalten Su gracia; comiencen aquí el trabajo de los ángeles; bendigan con sus alabanzas al que los ha bendecido haciéndolos Sus hijos e hijas.

— THOMAS WATSON¹

Los puritanos han tenido mala fama por su supuesta falta de enseñanza sobre la adopción, a saber, la doctrina bíblica de que cada cristiano verdadero es un hijo adoptado de Dios. En el

excelente capítulo titulado “Hijos de Dios”, de su clásico *Conocer a Dios*, J. I. Packer escribe: “La enseñanza puritana sobre la vida cristiana, tan fuerte en otros sentidos, fue notablemente deficiente” en cuanto a la adopción.² De forma similar, en su buen artículo sobre la adopción, Erroll Hulse afirma que “los puritanos hicieron poco en explorar esta verdad aparte de unos pocos párrafos aquí y allá”.³ Declaraciones como estas promueven la idea popular de que la adopción es *el* aspecto descuidado en el *ordo salutis* puritano.

Sin embargo, la evidencia sugiere que la adopción, aunque no desarrollada tan profundamente como otras doctrinas estrechamente ligadas como la justificación, la santificación y la seguridad de la salvación, ciertamente no fue un tópico descuidado entre los puritanos. William Ames, Thomas Watson, Samuel Willard, y el teólogo holandés y puritano Herman Witsius la trataron ampliamente en sus teologías sistemáticas; Witsius dedicándole veintiocho páginas en *The Economy of the Covenants between God & Man* [*La dispensación de los pactos entre Dios y el hombre*].⁴

William Perkins, a menudo denominado el padre del puritanismo, abordó en cierta medida diversos aspectos de la adopción en al menos nueve lugares diferentes en sus obras.⁵ William Bates, Hugh Binning, Thomas Brooks, Anthony Burgess,

Stephen Charnock, George Downname, John Flavel, Thomas Goodwin, William Gouge, Ezekiel Hopkins, Edward Leigh, y John Owen proporcionaron algún tratamiento del tema.⁶ Otros puritanos como Jeremiah Burroughs, Thomas Cole, Roger Drake, Thomas Hooker, Thomas Manton, Stephen Marshall, Richard Sibbes, John Tennent, y John Waite predicaron uno o más sermones sobre la adopción.⁷

Tan significativo fue el énfasis puritano en la adopción que los divinos de Westminster fueron los primeros en incluir un capítulo aparte para la adopción en la Confesión de Fe de Westminster (capítulo 12). El Catecismo Mayor (p. 74) y el Catecismo Menor (p. 34) también lo abordaron, al igual que numerosos comentaristas de los estándares de Westminster.⁸ Aún más importante, algunos puritanos ingleses escribieron tratados enteros sobre la adopción, los cuales tristemente son difíciles de encontrar hoy, siendo que algunos nunca fueron reimpresos después de la era puritana.⁹ Luego los divinos escoceses y holandeses de persuasión puritana también escribieron extensivamente sobre la adopción.¹⁰ En este capítulo, mostramos cómo el puritanismo reconoció el gran alcance del consuelo y poder transformador de la adopción para los hijos e hijas de Dios.

La grandeza y la definición de la adopción

A los puritanos les gustaba enfatizar el valor superlativo y la sorprendente maravilla de la adopción. A menudo hablaron de su grandeza, excelencia, dignidad y amplitud.

William Perkins (1558–1602) dijo que un creyente debería estimar su adopción como hijo de Dios como algo mayor que ser “el hijo o heredero de cualquier príncipe terrenal, ya que el hijo del más grande Potentado puede ser un hijo de ira; pero el que es hijo de Dios por gracia tiene a Jesucristo como su *hermano* mayor, con quien es *heredero* en el cielo; tiene el Espíritu Santo como su *consolador*; y el reino de los cielos como su *herencia* eterna”. Perkins se lamentó de cuán pocas personas se dan cuenta de esto experimentalmente: “Los hombres se asombran de posiciones terrenales; pero raramente encontrarás a un hombre que esté lleno de gozo en esto: en que es un hijo de Dios”.¹¹ Los puritanos a menudo compartieron el sentido de asombro del apóstol Juan cuando declaró: “Mirad cuál amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios” (1 Jn. 3:1).

¡Y cuán amplia es la adopción! La mayoría de los puritanos ponen su tratamiento de la adopción en el *ordo salutis* entre la

justificación y la santificación, siguiendo así el orden establecido por los divinos de Westminster. Lógicamente, eso tiene mucho sentido, dados los lazos inevitables entre la justificación y la adopción, y la santificación y la adopción, como veremos en breve. Sin embargo, otros puritanos han señalado que aunque la adopción en ocasiones puede ser vista como un aspecto de la salvación, o como una parte del *ordo salutis*, en otras ocasiones puede ser entendida mejor como abarcando toda la soteriología. Por ejemplo, Stephen Marshall (1594–1655) escribió: “Aunque algunas veces en las Sagradas Escrituras ser hijos es solo uno de nuestros Privilegios, aun así frecuentemente en las Escrituras todos los creyentes obtienen de Cristo, en este mundo y en el venidero, aquí y hasta la eternidad, todo lo que está contenido en este privilegio: *ser hijos de Dios*”. Marshall continuó citando varios ejemplos: “No sé cuán a menudo todo el Pacto de Gracia es expresado en este solo pasaje: *Y seré para vosotros por Padre, y vosotros me seréis por hijos e hijas*”; o, considera Efesios 1:5, dijo Marshall, donde Pablo abarca toda la salvación “en esta sola expresión: *habiéndonos predestinados para ser adoptados hijos Suyos*”.¹² Claramente, los puritanos atribuyeron un lugar elevado y amplio a la adopción en su soteriología.

Lo que la adopción no es

Para analizar con más precisión las enseñanzas puritanas sobre la adopción, será de ayuda considerar primero lo que pensaron que la adopción no es.

1. La adopción no es regeneración

Podríamos ser propensos a tratar la regeneración y la adopción como sinónimos porque en la regeneración el cristiano es alguien nacido de arriba. La adopción, a primera vista, parece ser otra manera de describir el nuevo nacimiento. Sin embargo, los puritanos nos aseguran que esto no es así. Estas son dos bendiciones distintas, aunque todos los que nacen de nuevo son adoptados, y todos los que son adoptados nacen de nuevo, como Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646) escribió.¹³

La regeneración y la adopción tratan con dos problemas diferentes. La adopción trata con nuestro estatus, llevándonos de la alienación a ser hijos amados. La regeneración trata con nuestra naturaleza, pasándonos de ser aborrecedores de Dios a amadores del Padre celestial.

Los puritanos enseñaron que la regeneración y la adopción deben ser distinguidas de diversas maneras. Aquí hay un resumen

de los puntos hechos por Thomas Manton (1620–1677) y Stephen Charnock (1628–1680):

- La regeneración nos acerca a Cristo; la adopción causa que el Espíritu habite en nuestros corazones.
- La regeneración es la renovación del Espíritu; la adopción la morada del Espíritu. En la regeneración, el Espíritu Santo edifica una casa para Sí mismo; en la adopción, mora en la casa; como las abejas que “primero hacen sus panales, y luego los habitan”.
- La regeneración no está condicionada por la fe; la adopción sí.
- La regeneración nos capacita para poder creer para justificación y adopción.
- La regeneración esculpe en nosotros la semejanza del Padre; la adopción nos relaciona con Dios como nuestro Padre.
- La regeneración nos hace hijos de Dios trasmitiéndonos el principio de la vida nueva (1 Pe. 1:23); la adopción nos mantiene como hijos de Dios confiriéndonos el poder de la vida nueva (Jn. 1:12).

- La regeneración nos hace participantes de la naturaleza divina; la adopción nos hace participantes de los afectos divinos.
- La regeneración afecta nuestra naturaleza; la adopción, nuestras relaciones.¹⁴

2. La adopción no es justificación

La justificación es la bendición primaria y fundamental del evangelio; se encuentra con nuestra más básica necesidad espiritual: perdón y reconciliación con Dios. No podríamos ser adoptados sin ella. Pero la adopción es una bendición más rica porque nos lleva del tribunal a la familia. Gordon Cooke escribió sobre Burroughs: “La justificación se concibe en términos de ley; la adopción en términos de amor. La justificación mira a Dios como a un juez; la adopción como a un Padre”.¹⁵

La justificación y la adopción obviamente tienen mucho en común. Los puritanos enseñaron que el estatus de adopción, como la justificación, es un acto antes que un proceso. En contra del apologista católico romano Robert Bellarmine (1542–1621), el puritano George Downname (1560–1534) dijo que este acto es administrado por imputación, no por infusión.¹⁶ Es puntual, no lineal.

Los creyentes no son adoptados progresivamente, convirtiéndose más y más en hijos de Dios; la adopción no está más sujeta a grados que lo que lo está la justificación. Cuando los pecadores creen, son hechos hijos plenos de Dios y permanecen como tales. La justificación los declara justos; ¡y en un momento, se convierten en Sus niños, hijos y herederos de Dios; coherederos con Cristo!

La mayoría de los puritanos apoyaron la posición de la Asamblea de Westminster, enfatizando que la justificación y la adopción, aunque relacionadas íntimamente, son dos privilegios distintos y en teología deben tratarse por separado. Por ejemplo, al exponer el Catecismo Menor, Samuel Willard (1640–1707) enfatizó que la Biblia distingue claramente la justificación y la adopción en Romanos 4:18ff., Efesios 1:5, y otros lugares. La escritura deja claro que una cosa es ser declarado justo y otra ser contado entre los hijos de Dios; “una cosa es que Dios nos acepte como Juez; otra cosa es que lo haga como Padre”, con todo el amor y cuidado que eso implica.¹⁷ La justificación implica una relación *legal*; la adopción, una relación *personal*.

3. La adopción no es santificación

Thomas Brooks (1608–1680) afirmó que la santificación es simplemente la vivencia de nuestra adopción y filiación (Jn. 1:12; Ro. 8:17). Escribió: “Si eres una persona santa, entonces de un hijo de ira eres convertido en un hijo de Dios, un hijo de amor; y de un heredero del infierno eres convertido en un heredero del cielo; y de un esclavo eres convertido en un hijo”.¹⁸

Los puritanos resonarían bien con la afirmación de J. I. Packer de que la santificación es “simplemente una vivencia consistente de nuestra relación filial con Dios a la que el evangelio nos lleva. Es parte del hijo de Dios ser fiel a su Padre, a su Salvador, y a sí mismo. Es la expresión de la adopción propia en nuestra vida. Se trata de ser un buen hijo, siendo distinto a una oveja negra o un prodigo en la familia real”.¹⁹

A través de la santificación el creyente es traído a una mayor conciencia experiencial de su adopción. Aprende a comprender más plenamente lo que es la adopción, y también aprende a vivir de sus maravillas.

Las definiciones de adopción de la Asamblea de Westminster

La Asamblea de Westminster, que incluía decenas de puritanos, brindó tres definiciones formales de la adopción; una definición básica en el Catecismo Menor (C. Menor), una definición intermedia en el Catecismo Mayor (C. Mayor), y una definición más amplia en la Confesión de Fe (CFW):

C. Menor, p. 34: La adopción es un acto de la libre gracia de Dios, mediante el cual somos recibidos en el número de los hijos de Dios, y tenemos derecho a todos los privilegios de ellos.

C. Mayor, p. 74: La adopción es un acto de la libre gracia de Dios, en y por Su Hijo unigénito Jesucristo, mediante la cual, todos los que son justificados son recibidos en el número de Sus hijos, llevan el nombre de Dios en ellos, se les da el Espíritu de Su Hijo, están bajo Su cuidado y gobierno paternos, son admitidos a todas las libertades y privilegios de los hijos de Dios, son hechos herederos de todas las promesas y coherederos con Cristo en gloria.

CFW, Cap. 12: A todos aquellos que son justificados, Dios se digna en hacer partícipes de la gracia de la adopción en y por Su Hijo unigénito Jesucristo. Mediante esta gracia, los justificados son recibidos en el número de los hijos de Dios y gozan de Sus libertades y privilegios, son marcados con el nombre de Cristo y reciben el Espíritu de adopción, tienen libre acceso al trono de la gracia y son capacitados para clamar: Abba, Padre. Son compadecidos, protegidos, cuidados y castigados por Él, como por un Padre, pero nunca son desechados, sino que son sellados para el día de la redención y heredan las promesas, como herederos de la salvación eterna.²⁰

Diversos puntos significativos pueden ser hechos en relación con la obra de la Asamblea de Westminster sobre la adopción.

En primer lugar, cuán intrigante es que los divinos de Westminster, a menudo acusados de ser muy “escolásticos” en su teología, proporcionaron el primer capítulo confesional y los primeros artículos formales de la iglesia cristiana sobre la adopción; ¡una de las doctrinas menos “escolásticas” de la fe cristiana!²¹ Por qué la Asamblea decidió asignar un *locus* separado a la adopción no

está claro. Tanto las actas publicadas como las no publicadas de la Asamblea de Westminster no nos dicen más que las fechas y hechos básicos de qué ocurrió.²² Quizá los divinos fueron motivados por una creciente conciencia de la importancia y del fundamento bíblico de la adopción tanto doctrinalmente como experimentalmente en su relación con la justificación, la santificación, la seguridad de la fe, la perseverancia, y otras doctrinas auxiliares.

En segundo lugar, los divinos de Westminster tenían buenas razones para su brevedad al tratar la adopción, incluyendo la falta de tratamiento en confesiones anteriores; la falta de oposición o herejía que necesitara ser abordada; y la superposición de material con los capítulos sobre la seguridad y la perseverancia. Todos estos factores asisten a los divinos a exponer una doctrina amplia con una brevedad notablemente sucinta.²³

En tercer lugar, los divinos de Westminster estaban preocupados por aplicar la predestinación en la salvación personal. Esto ya es evidente en la Confesión de Fe, 3.6, donde la primera referencia a la adopción se hace en conjunto con la predestinación: “Aquellos que son elegidos habiendo caído en Adán, son redimidos por Cristo; son llamados eficazmente a la fe en Cristo por Su Espíritu obrando en el tiempo debido; son justificados, *adoptados*,

santificados, y guardados por Su poder a través de la fe para salvación. Nadie más será redimido por Cristo, llamado eficazmente, justificado, *adoptado*, santificado, y salvado, sino solo los elegidos” (énfasis añadido). Más tarde, la asamblea enfatizó que la adopción se origina “como un acto de la gracia libre de Dios” (C. Mayor, 74; cf. C. Menor, 34 y CFW, 3.5), e implica ser “contados” (CFW, 12) o “recibidos en el número” de los elegidos (C. Menor, 34; C. Mayor, 74). Tim Trumper concluye acertadamente que “aunque los comisionados de Westminster estaban tan interesados como Calvino en aplicar la predestinación soteriológicamente, hay pocas razones para poner una barrera entre Calvino y los calvinistas posteriores” en este asunto, como a menudo se hace.²⁴

En cuarto lugar, la unión con Cristo es inseparable de la adopción. La filiación que recibimos es en primer lugar la de Cristo. La adopción toma lugar “en y por Su Hijo Jesucristo”, de modo que los adoptados “tienen Su nombre escrito en ellos; les es dado el Espíritu de Su Hijo” (C. Mayor, 74; CFW, 12). La justificación, la adopción, y la santificación fluyen de la unión con Cristo (C. Mayor, 69). Contrario a lo que algunos eruditos han sugerido, los divinos de Westminster estaban tan preocupados como Calvino en mantener

que “ser adoptado es estar unido con Cristo en su Filiación”, como Trumper escribe.²⁵

En quinto lugar, los divinos de Westminster armonizaron los elementos forenses y familiares de la adopción. Hablaron tanto del pronunciamiento judicial de la adopción (C. Mayor, 74; CFW, 8.5, 12) como de la experiencia adoptiva de la filiación, referidas como las “libertades y privilegios” de la adopción (C. Mayor, 74; CFW, 12). Esto también es evidente en el capítulo sobre la justificación, donde aspectos forenses y filiales son unidos al declarar que aunque los justificados “nunca pueden caer del estado de justificación; sin embargo, por sus pecados, pueden caer bajo el desagrado paternal de Dios” (CFW, 11.5, énfasis añadido). ‘Por lo tanto, la adopción no es agotada por sus aspectos forenses; más bien, los aspectos forenses implican una consecuente vida familiar de filiación que se manifiesta en la iglesia visible, que es descrita como “la casa y familia de Dios” (CFW, 25.2).²⁶

Por último, los divinos de Westminster enfatizan que la adopción es un acto de la gracia libre (C. Menor, 34; C. Mayor, 74; CFW, 12). En la adopción, el pecador desagradable es amado libremente por Dios e incluido en la familia divina. Thomas Watson (c. 1620–1686) lo expresó de esta manera: “La adopción es una

misericordia salida de las entrañas de la gracia libre; todos por naturaleza son extraños, por lo tanto no tienen derecho a la filiación. Solo Dios se place en adoptar a uno y no a otro; en hacer a uno un vaso de gloria y a otro un vaso de ira. El heredero adoptado puede clamar: ‘Señor, ¿cómo es que te mostrarás a mí y no al mundo?’”²⁷

El poder transformador de la adopción

Cuando nacemos de nuevo, Dios nos libera de la familia esclavista de Satanás y, por Su gracia asombrosa, nos transfiere a la filiación del Padre. Watson escribió que nos llama hijos; somos adoptados en Su familia; y transferidos “de un estado de pecado y miseria” a “un estado de excelencia y dignidad”. “Fue mucho para Dios tomar un trozo de tierra y hacerla una estrella; es más para Dios tomar un pedazo de barro y pecado y adoptarlo como Su heredero”.²⁸

La adopción en el tiempo del apóstol Juan usualmente tomaba lugar en la adolescencia o adultez, no en la infancia. Bajo la ley romana, la adopción era un acto legal por el que un hombre escoge a alguien fuera de la familia para ser un heredero de su herencia. Asimismo, los creyentes se convierten en hijos de Dios a través del acto de gracia de Dios Padre que los escoge para ser Sus herederos y coherederos con Cristo.

William Ames (1576–1633) dijo que hay cuatro diferencias entre la adopción divina y la humana:

- “La adopción humana se refiere a una persona que, siendo extraña, no tiene derecho a la herencia excepto a través de la adopción. Pero los creyentes, aunque por nacimiento natural no tienen derecho a la herencia de la vida, les es dada por renacimiento, fe y justificación”.
- La adopción humana es solo una designación y otorgamiento externo de cosas externas. Pero la adopción divina es una relación tan real que está basada en una acción interna y en las comunicaciones de una nueva vida interior”.
- “La adopción humana fue introducida cuando no había, o cuando había muy pocos, hijos naturales. Pero la adopción divina no viene de falta alguna sino de la bondad abundante, por la que se da una semejanza de un hijo natural y una unión mística a los hijos adoptados”.
- “La [adopción] humana está ordenada para que el hijo suceda al padre en la herencia. Pero la adopción divina no está ordenada para sucesión, sino para participación en la herencia asignada. Tanto el Padre como Su Hijo primogénito viven para siempre, lo cual no admite sucesión”.²⁹

¡Cuán asombroso es que, a diferencia de los herederos de las personas comunes que no comparten sus patrimonios con sus amigos, nosotros, como hijos adoptados de Dios, compartimos los mismos privilegios que le pertenecen al Hijo unigénito de Dios! Los puritanos se deleitaban en lo que Cristo ora en Juan 17:23: “los has amado a ellos como también a Mí me has amado”.³⁰ Este amor es la esencia de la paternidad de Dios. Nos muestra cuán lejos está dispuesto a llegar Dios para reconciliarnos consigo mismo.

Cuán grande es el amor que el Padre nos ha prodigado para que seamos llamados hijos de Dios (1 Jn. 3:1); nosotros, que merecemos Su juicio, lo destronamos de nuestras vidas, rechazamos Su amor, y desafiamos Sus leyes. Aquí, ciertamente, está la gran seguridad del hijo de Dios, que Dios el Padre lo amó cuando estaba encaminado al infierno. Cuán maravillosa es la seguridad de las palabras del Padre: “Con amor eterno te he amado” (Jer. 31:3).

Según John Owen (1616–1683), el amor y la comunión con Dios yacen en el corazón de la adopción. Owen enumeró cinco elementos de la adopción, los cuales Sinclair Ferguson resume como sigue a continuación: “(1) la persona pertenece primero a otra familia; (2) hay una familia a la que no tiene derecho pertenecer; (3)

hay un traslado legal y autoritativo de una familia a otra; (4) la persona adoptada es liberada de todas las obligaciones legales de la familia de la que vino; y (5) en virtud de su traslado es investida con todos los derechos, privilegios y ventajas de la nueva familia”.³¹

Los puritanos enfatizan que todos los miembros de la Trinidad están involucrados en nuestra adopción. Stephen Marshall lo resumió de esta manera: La adopción es el acto de la gracia de Dios el Padre por el que nos escoge, nos llama a Sí mismo, y nos da el privilegio y la bendición de ser Sus hijos. Dios el Hijo ganó esas bendiciones para nosotros a través de Su muerte y sacrificio propiciatorio, por el que nos convertimos hijos de Dios (1 Jn. 4:10), y las aplica a nosotros como hermano mayor. Y el Espíritu Santo nos transforma de hijos de ira, que somos por naturaleza, a hijos de Dios por medio de la regeneración; nos une a Cristo; obra en nosotros una “disposición adecuada” hacia Dios y Cristo; y sella nuestra filiación como parte de la adopción del Espíritu, dando testimonio a nuestros espíritus de que somos hijos de Dios. Al darnos testimonio, el Espíritu nos muestra la obra de la gracia de Dios en nuestros corazones y vidas, y también “lleva nuestros corazones a Dios, y testifica al alma que Dios es [nuestro] Padre”.³²

Las marcas de la adopción

Los puritanos nos brindaron marcas claras para determinar a cuál familia pertenecemos: la de Dios o la de satanás. Creyeron que cuando el examen personal se realiza bíblicamente, el Espíritu Santo a menudo lo usa como un poder transformador positivo en las vidas de los hijos de Dios. William Perkins proporcionó seis marcas que pueden ayudar a certificar nuestra adopción:

- “Un deseo sincero y afable en todas las cosas para promover la gloria de Dios”.
- “Una atención y buena disposición para renunciar a nosotros mismos en sujeción a Dios, para ser gobernados por Su palabra y espíritu, en pensamiento, palabra y obra”.
- “Un esfuerzo sincero de hacer Su voluntad en todas las cosas con alegría, tomando conciencia de todo lo que sabemos que es malo”.
- “Un andar correcto en el llamado legítimo, y por fe para descansar en la providencia de Dios, estando bien

complacido con cualquier cosa que Dios envíe”.

- “La humillación diaria ante Dios por las ofensas cometidas, buscando Su favor en Cristo sin fingimiento, y la renovación diaria de la fe y el arrepentimiento”.
- “Un combate continuo entre la carne y el espíritu; por una parte la corrupción atrae a su lado, y por otra parte la gracia resiste esa atracción y atrae hacia su propio lado”.³³

Roger Drake (1608–1669) ofreció estas marcas: un espíritu de fe y dependencia (2 Co. 4:13); un espíritu de oración (Hch. 9:11); un espíritu de evidencia (Ro. 8:16); un espíritu de libertad (2 Co. 3:17); un espíritu de espera (Ro. 8:23); y un espíritu de amor (1 Jn. 5:2).³⁴

Cotton Mather (1663–1728) dijo que pertenecemos a la familia de Dios cuando podemos responder positivamente que nuestra única confianza para la salvación está en Jesucristo y en Su sangre expiatoria; que somos llamados eficazmente por el Espíritu; y que ejercemos la piedad vital, la cual consiste en temer a Dios, dar gloria a Él, y amar a nuestro prójimo.³⁵ Stephen Marshall dijo que debemos responder preguntas como estas: “¿Ha venido el Espíritu Santo a morar en ustedes para unirlos a Cristo? ¿El Espíritu Santo

forma un corazón de hijo en ustedes? ¿Pueden honrar a Dios, reverenciarlo, y volverse a Él? ¿Pueden caminar delante de Dios como hijos obedientes, al menos en la permanencia constante de sus almas?”³⁶

Relaciones transformadas en la adopción

La conciencia de la adopción personal en la familia de Dios impacta la vida entera del creyente. Los puritanos estarían de acuerdo con Packer: “La filiación debe ser el pensamiento controlador—la categoría normativa, si se prefiere—en cada punto”.³⁷ Cada relación en la vida del creyente es transformada por ella, así como toda la vida de Cristo estuvo regida por la conciencia de Su relación única y filial con el Padre (Jn. 5:30; 10:37).

John Cotton (1585–1652) al exponer 1 Juan 3 dejó claro que la significancia de la adopción afecta las siguientes relaciones:

Nuestra relación con Dios

“Mirad cuál amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios” (1 Jn. 3:1a). El hogar de Dios se convierte en nuestra verdadera seguridad. La paternidad de Dios y el amor por Sus hijos es impecable, a pesar de nuestras deficiencias que nos inclinan a confesar lo que Cotton dijo: “‘Ciertamente no soy un hijo de Dios, porque hallo mucho orgullo en mi corazón, y mucha rebelión y corrupción en mi espíritu. Ciertamente, si hubiese nacido de Cristo, sería como Él’. ¿Pero qué dice San Juan aquí? Que

somos hijos de Dios aunque haya mucha incredulidad en nuestros corazones, y mucha debilidad y muchas corrupciones en nosotros”.³⁸ A pesar de todo nuestro pecado, Jesús nos mostrará que el amor de nuestro Padre celestial es expansivo y glorioso más allá de la imaginación.

Nuestra relación con el mundo

“Por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoció a Él” (1 Jn. 3:1b). El rechazo del mundo hacia nosotros es una evidencia de nuestra adopción. Cotton escribió: “Si Dios determinó que Su Hijo fuese afligido en el mundo y bebiera una porción tan amarga de la ira de Dios, no pensemos que iremos al cielo y participaremos de aquellas moradas celestes que Cristo ha preparado para nosotros sin beber de la misma copa que Él bebió. Estemos felices con que Dios nos estime tanto como para hacernos Sus hijos”.³⁹

Nuestra relación con el futuro

“Aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando Él se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal como Él es” (1 Jn. 3:2). Las expectativas para la familia adoptada de Dios son grandes porque Sus hijos recibirán una herencia gloriosa. Ni siquiera pueden imaginar la extensión de esa

herencia. Cotton dijo que Dios la mantiene oculta para que puedan (1) ser como su cabeza sufriente, (2) mantener su fe en ejercicio y ser vigilantes, y (3) ser tolerados en algún grado en este mundo porque “si Dios les permitiera ser perfectamente santos en este mundo, los hombres del mundo no les permitirían vivir entre ellos por mucho tiempo (Dt. 7:22)”.⁴⁰

Nuestra relación con nosotros mismos

“Y todo aquel que tiene esta esperanza en Él, se purifica a sí mismo, así como Él es puro” (1 Jn. 3:3). De este texto Cotton extrae esta doctrina: “Cada hijo de Dios tiene esperanza en Cristo de ser hecho como Él cuando se manifieste”. Esa esperanza es “una expectación paciente, cierta y fundamentada de todas las promesas en Cristo que por fe creemos que nos pertenecen”. Dios da esta esperanza a través de los medios de gracia para que “no seamos sacudidos de un lugar a otro por el mundo”.⁴¹ Así que debemos purificarnos diariamente, usando a Cristo como nuestro patrón. Cotton dijo que nuestra purificación abarca “el hombre entero”, incluyendo lo que hacemos con nuestras mentes, afectos, voluntad, pensamientos, lengua, ojos, manos, decepciones, injurias, y enemigos.⁴²

Nuestra relación con la iglesia como la familia de Dios

Como hijos e hijas adoptados de Dios, hemos sido puestos en una gran familia. Si entendemos esto correctamente, nuestra actitud hacia nuestros hermanos y hermanas de la familia de Dios será afectada profundamente (1 Jn. 3:14–18). Como Cotton dijo: “Los hijos de Dios deben ser los hombres de nuestro amor y deleite (3 Jn. 1, 2, 5; 1 Pe. 2:11; Fil. 4:1)”.⁴³ Cotton dijo que debemos amar nuestros compañeros adoptados por Dios, a causa del (1) “amor singular de Dios hacia ellos”, (2) de “su amor a Dios”, y de (3) “la verdad que está en cada creyente cristiano (2 Jn. 1, 2)”.⁴⁴ Aquellos que han experimentado mucho amor de Él no pueden evitar amar a otros. Como Cotton concluyó: “La falta de amor hacia cualquiera de nuestros hermanos es un signo de continuar en el estado de condenación, o en un estado no regenerado y carnal”.⁴⁵

Los privilegios y beneficios de la adopción

Los puritanos pasaron más tiempo exponiendo lo que es llamado diversamente los privilegios, libertades, bendiciones o derechos de la adopción que cualquier otro aspecto de la adopción. Esto también es evidente en la Confesión de Fe de Westminster (12) y el Catecismo Mayor (p. 74), donde más de la mitad del material sobre la adopción está dedicado a una lista de estas “libertades y privilegios”, cada una de las cuales el Espíritu usa para ejercer Su poder y consuelo transformador en las vidas de los hijos de Dios.

El privilegio general puede resumirse mejor como *derecho a la herencia*. Los hijos adoptivos de Dios son herederos reales y coherederos con Cristo (Ro. 8:16–17). Burroughs escribió: “Los hombres pueden tener muchos hijos, sin embargo, uno solo es el heredero”. Y añadió: “Pero todos los hijos de Dios son herederos”.⁴⁶ Hebreos 12:23 los llama herederos “primogénitos”.

Los puritanos sacaron mucho de la herencia conjunta con Cristo. Como coherederos con Cristo, los creyentes comparten la realeza de Cristo y por consiguiente participan del reino de los cielos como su herencia. Thomas Granger (b. 1578) escribió que los creyentes son hechos reyes del Padre en Su reino espiritual en tres

sentidos: “1. Son Señores y Conquistadores de sus enemigos: el Pecado, Satanás, el Mundo, la Muerte, y el Infierno. 2. Son participantes del reino de Cristo y de la salvación; ya que han recibido de Cristo gracia sobre gracia y gloria sobre gloria. 3. Tienen participación, dominio y soberanía de todas las cosas por Cristo”.⁴⁷ Herman Witsius (1636–1708), mostrando nuevamente la continuidad entre los reformados holandeses y los puritanos ingleses, resaltó que “todas las cosas” incluye el derecho de “posesión del mundo entero”, el cual fue dado a Adán y perdido por él mismo (Gn. 1:28; 3:24), prometido a Abraham (Ro. 4:13), y readquirido por Cristo “para Sí y sus hermanos” (Sal. 8:6), de manera que ahora todas las cosas tanto presentes como futuras pertenecen a Su pueblo.⁴⁸ En definitiva, los creyentes son señores y poseedores de todas las cosas, porque pertenecen a Cristo que pertenece a Dios (1 Co. 3:21–23).⁴⁹

Nada en este mundo puede igualar la herencia de los creyentes. Esta no conoce *corrupción* (1 Pe. 1:4); no “por principios externos, como fuego y violencia; ni por principios internos, como el pecado y otras corrupciones que contaminan” (1 Pe. 1:18). No tiene ninguna *sucesión*. El Padre celestial y Sus hijos siempre viven de la misma herencia, de modo que la herencia del creyente es tan

inmutable como el sacerdocio de Cristo (Heb. 7:24). No enfrenta ninguna *división*. Cada heredero disfruta la herencia completa, ya que Dios es tanto “infinito” como “indivisible”. Drake escribió: “Dios da a los Suyos Su reino entero, no la mitad” (Gn. 25:5; Ap. 21:7).⁵⁰

Las bendiciones específicas de Su herencia divina y adopción espiritual que se acumulan para nosotros como creyentes incluyen los privilegios más maravillosos que alguno pudiera imaginar, tanto en este mundo como en el venidero. Aquí un resumen de ellos, extraídos de los puritanos.

- Nuestro Padre nos saca de la familia a la que pertenecemos naturalmente en Adán como hijos de ira y del diablo y nos injerta en Su propia familia para hacernos miembros de la familia del pacto de Dios. Thomas Cole (1627–1697) escribió: “La adopción nos traslada de un estado Miserable a un estado Feliz”. “Dios está en pacto con nosotros y nosotros en Él”.⁵¹ Stephen Marshal dijo que, por naturaleza, somos “Hijos de ira, Hijos de *Belial*, Hijos del viejo *Adán*, Hijos del Pecado y de la Muerte. Estamos fuera de esa Familia, no siendo más de ella, o de su Esclavitud, Bajeza, Obligaciones,

Maldiciones” y somos “llevados a la Familia de Dios como Sus hijos e hijas, es decir... Él se ha comprometido perpetuamente y para siempre” con nosotros, de modo que esta relación familiar durará para siempre (Jn. 8:35).⁵²

- Nuestro Padre nos da libertad para llamarlo por Su nombre de Padre y nos da un nombre nuevo, el cual sirve como nuestra garantía de admisión en la casa de Dios como hijos e hijas de Dios (Ap. 2:17; 3:12). Somos un pueblo peculiar; Su pueblo, llamado por Su nombre (2 Cr. 7:14). Thomas Boston (1676–1732) dijo que eso significa que nuestro “nombre antiguo es olvidado para siempre. No somos más llamados hijos del diablo sino hijos e hijas de Dios” (Heb. 12:5).⁵³ John Cotton fue más lejos diciendo expresamente que este nombre es *Adopción*: “Tenemos esta piedrecita blanca, es decir, la Absolución del pecado, y en ella un nuevo nombre escrito, a saber: Adopción; y si somos mansos, humildes, inocentes y cuerdos, tenemos este consuelo”.⁵⁴ Por el Espíritu de la adopción tenemos acceso a Dios como un Padre reconciliador a través de Cristo. Tenemos libertad para

llamar Padre a Dios, lo cual es “más valioso que mil mundos” (Jer. 3:4).⁵⁵

- Nuestro Padre nos bendice con el Espíritu de la adopción. Los creyentes, por gracia, son participantes del Espíritu Santo. Este Espíritu, Burroughs nos dice, ilumina nuestra mente; santifica nuestro corazón; nos da a conocer la sabiduría y voluntad de Dios; y nos guía a la vida eterna; hace la obra entera de la salvación en nosotros y nos sella hasta el día de la redención (Ef. 4:30).⁵⁶ Willard escribió que el Espíritu “ratifica nuestra filiación para ser inmutable, y confirma como algo irreversible nuestro derecho a todas las promesas. Como tal, el Espíritu nos da Su testimonio para ratificar todas nuestras evidencias y asegurarnos plenamente de nuestra filiación y herencia”.⁵⁷
- Nuestro Padre nos hace semejantes a Él mismo y a Su Hijo. El Padre imparte a Sus hijos un corazón y una disposición filial que se asemejan a los Suyos. Roger Drake escribió: “Todos los hijos adoptados de Dios llevan la imagen de Su Padre, como los hermanos de Gedeón tenían la suya (Jue. 8:18). Son como Dios, en santidad y

en dignidad” (Mt. 5:44-45; Ro. 8:29; Heb. 2:7; 1 Jn. 3:2-3).⁵⁸

Thomas Cole escribió de forma similar desde una perspectiva cristológica: “Cristo está siendo formado en todos ellos (Gá. 4:19). Como es Cristo, así son ellos; cada uno se parece al hijo de un rey (Jue. 8:18). Serán exactamente como Cristo fue en la Resurrección (Sal. 17:5). Fueron predestinados desde la eternidad para esto (Ro. 8:29)”.⁵⁹ Anthony Burgess (d. 1665) nos recordó que esto incluye el privilegio de ser “hechos conforme a Cristo en Sus padecimientos” (Fil. 1:29).⁶⁰

- Nuestro Padre fortalece especialmente nuestra fe a través de dos de Sus dones: las promesas y la oración. Thomas Watson escribió: “Si somos adoptados, entonces participamos de todas las promesas; las promesas son el alimento de los niños”. Watson continuó diciendo que son como un jardín, en el que se encuentra alguna hierba que cura cada dolencia.⁶¹ O, como William Spurstowe (c. 1605–1666) lo expresó, las promesas de Dios son como una bolsa llena de monedas que Él abre y echa a los pies de Sus hijos adoptados, diciendo: “Tomen lo que

quieran”.⁶² Willard escribió que el Espíritu “aviva” la fe de los creyentes, haciéndolos capaces de “ir a Dios como Padre, y reclamar esta relación, y en la reclamación, suplicarle la aceptación de sus personas; la escucha de sus oraciones; la concesión de sus solicitudes; y la provisión de todas sus necesidades” (Ro. 8:15).⁶³

- Nuestro Padre nos corrige y castiga para nuestra santificación. “El Señor al que ama, disciplina, y azota a todo el que recibe por hijo” (Heb. 12:6). Todas las correcciones involucran disciplina que viene de la mano de nuestro Padre y obran conjuntamente para nuestro bien (2 S. 7:14; Sal. 89:32–33; Ro. 8:28, 36–37; 2 Co. 12:7). Owen escribió que nuestros padecimientos son “para nuestra educación e instrucción en Su familia”;⁶⁴ o, como Willard lo expresó: “Todas nuestras aflicciones son provechosas en el camino al cielo”. Estas contribuyen al “aumento de Su gloria eterna; cada reproche e injuria no hacen más que añadir peso a Su corona”.⁶⁵ Creemos tontamente que Dios nos castiga para destruirnos, pero 1 Corintios 11:32 nos enseña: “somos castigados por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo”.⁶⁶

Los castigos de Dios son insignias de nuestra filiación y del amor del Padre (Heb. 12:3–11). Están hechas para el creyente solo para esta vida. Owen dijo: “No hay castigo ni en el cielo ni en el infierno. No lo hay en el cielo, porque allá no hay pecado; no lo hay en el infierno, porque allá no hay corrección”.⁶⁷

- Nuestro Padre nos consuela con Su amor y piedad, y nos induce a regocijarnos en comunión íntima con Él y Su Hijo (Ro. 5:5). Como Willard señaló, lo hace de diversas maneras: “Él aplica las promesas preciosas a sus almas; les brinda calurosos consuelos; les comunica los sorbos y anticipos de la gloria; [y] los llena de gozo y refrigerio interior”.⁶⁸ El Padre nos alaba y anima incluso por el menor acto de obediencia.⁶⁹ Nos consuela conforme a las aflicciones que ha establecido para nosotros.⁷⁰ ¡Cuán precioso entonces es el amor del Padre celestial hacia Sus hijos! Jeremiah Burroughs escribió: “Dios, que es el ser principal, glorioso e infinito, los abraza con todo un amor paternal. Todo el amor que alguna vez ha tenido un padre para con su hijo es como una gota del océano

infinito del amor paternal que Dios tiene hacia Su pueblo”.⁷¹

- Nuestro Padre nos ofrece libertad espiritual y cristiana como Sus hijos e hijas (Jn. 8:36). Esta libertad nos libera de la esclavitud (Gá. 4:7). Nos libera de la sujeción servil; de la pedagogía servil; del poder condenador; del yugo intolerable; y de las maldiciones estruendosas de la ley como pacto de obras (Gá. 3:13), aunque no del poder regulador de la ley.⁷² No dependemos de nuestra obediencia a la ley para nuestra justificación y felicidad (Ro. 3:8), pero como hijos de Dios—no como mercenarios—obedecemos la ley como “un servicio de amor”.⁷³ La libertad cristiana no debe ser abusada. Como Cole escribió: “Es peligroso hablar con mucha ligereza de la libertad cristiana, debido a que muchos bajo ese pretexto se permiten entrar en muchos rumbos injustificables, corriendo así hacia los excesos y poniendo a un lado toda moderación”.⁷⁴

La libertad espiritual nos libera del mundo y todas sus poderosas tentaciones, persecuciones y amenazas (1 Jn. 5:4). Nos libera de la esclavitud de Satanás; de la

hipocresía y ansiedad; y de las tradiciones de los hombres; de modo que podamos ligarnos libremente a la enseñanza de Dios. Nos concede libertad para vivir transparentemente ante Dios; para servir y amar a Dios y Sus caminos con corazón, mente y fuerzas (Sal. 18:1); de modo que con gusto llevemos Su yugo sobre nosotros y le sirvamos con obediencia filial cada día (1 P. 1:14), confesando: “Este es el mundo de mi Padre”.⁷⁵

- Nuestro Padre nos preserva y nos guarda de caer (Sal. 91:11–12; 1 P. 1:5). Nos restaura de cada tropiezo, recuperándonos y humillándonos, siempre previniendo nuestra hipocresía.⁷⁶ Samuel Willard dijo: “Los hijos de Dios en esta vida son como niños pequeños, siempre tropezando y cayendo, y siendo tan débiles que nunca podrían levantarse de nuevo sino por Él; y a causa de Su mano que está sobre ellos y de Su brazo eterno que está bajo ellos”.⁷⁷
- Nuestro Padre provee todo lo que necesitamos como Sus hijos, tanto físicamente como espiritualmente (Sal. 34:10; Mt. 6:31–33), y nos protegerá de todo daño. Nos defenderá de nuestros enemigos—Satanás, el mundo, y

nuestra propia carne—y vindicará nuestra causa. Nos asistirá y fortalecerá, siempre prestándonos una mano amiga para llevarnos a través de cada dificultad y tentación (2 Tim. 4:17). Podemos dejar con seguridad todo en Sus manos paternas, sabiendo que nunca nos dejará ni nos desampará (Heb. 13: 5–6). Somos niños bajo la inspección y cuidado especial de nuestro Padre (1 P. 5:7) para la totalidad de nuestro peregrinaje terrenal, “sellados para el día de la redención” (CFW, 12) en la gloria donde estaremos fuera de todo peligro (Ap. 21:25).⁷⁸

- Nuestro Padre ofrece Sus ángeles, como espíritus ministradores, para servirnos (Sal. 34:7; Heb. 1:14).⁷⁹ Nos guardan y nos vigilan. Willard los llamó “Ángeles tutelares”, que nos guardan y defienden del mal y miran por nuestro bien (Sal. 91:11). “Ponen sus tiendas alrededor de los creyentes (Sal. 34:1); les traen mensajes de paz desde el cielo e incluso respuestas a sus Oraciones (Dn. 9:23); los fortalecen y confirman en sus conflictos secretos (Lc. 22:43); y cuando mueren, vienen a llevarse sus almas al descanso eterno (Lc. 16:22)”.⁸⁰

Responsabilidades o deberes de la adopción

Los puritanos enseñaron que cada privilegio de la adopción tiene una responsabilidad o deber correspondiente, las cuales transforman la manera en que los creyentes piensan y viven. Estas pueden ser resumidas de la siguiente manera:

Muestre el amor y la reverencia que tiene un hijo por su Padre en todo

Reflexione habitualmente sobre la gran gloria y majestad de su Padre. Permanezca en el temor a Él; rindiéndole alabanza y acciones de gracias en todas las cosas.

Recuerde, su santo Padre ve todas las cosas. Los niños algunas veces cometen actos espantosos en la ausencia de sus padres, pero su Padre nunca está ausente. Anthony Burgess explicó: *“No hay nada hecho en secreto, sino que su Padre todo lo ve. No hay orgullo ni mundanalidad que su Padre no vea. Nunca hay un momento en el que ores y escuches la palabra, y tu Padre no vea con qué Espíritu lo haces. ¡Oh! Por lo tanto, si eres un Hijo de Dios, lo verás en toda tu actitud: ‘un Hijo teme el ceño fruncido de su Padre; no debo tomarme este atrevimiento; mi padre se ofendería;*

¿y qué será de mí?’ Por eso el Apóstol Pedro dijo: *si invocáis por Padre...conducíos en temor todo el tiempo de vuestra peregrinación*, 1 Pe. 1:17”.⁸¹

Deje que la reverencia como de un niño desborde en amor hacia su Padre; un amor que lo constriña a emplear todos los medios de gracia; a obedecer Sus mandamientos; y a trabajar por Él. Burroughs escribió: “Hazlo todo con amor y no mercenariamente. Un sirviente no se preocupa por hacer más de lo que le puede ser pagado, pero un hijo no actúa así, sino que lo que hace lo hace por amor”.⁸²

Sométase a su Padre en cada providencia

Cuando Él lo visite con la vara, no se resista ni murmure. Wilhelms à Brakel (1635–1711) escribió que no se debe responder inmediatamente, diciendo: “No soy un hijo de Dios; Dios no es mi Padre; Dios me trata duramente; si fuese mi Padre, tendría compasión de mí; me liberaría entonces de este dolor y especialmente de esta cruz pecaminosa’; este modo de hablar no corresponde a la naturaleza de un hijo recto”. Más bien, “es apropiado para un niño estar callado, someterse humildemente, y

decir: ‘La ira del Señor soportaré, porque pequé contra Él’” (Mi. 7:9).⁸³

Burgess dijo: “Si tuvieras la disposición de un Hijo, dirías: ‘Aunque todo lo que siento es amargo, Él es aún un Padre. He sido un Hijo un desobediente, y esto lo hace un Buen Padre al castigarme’”.⁸⁴

Obedezca e imite a su Padre, y ame a los que llevan Su imagen

Esfuércese por ser como Él; ser santo como Él es santo; ser amoroso como Él es amoroso. Debemos ser “imitadores de Dios” (Ef. 1:5) para mostrar que llevamos la imagen familiar.

Debemos, entonces, amar la imagen del Padre donde sea que la veamos. Willard escribió: “Los Santos son Imágenes vivas del Señor; podemos ver en ellas, no solo la semejanza, sino también el reflejo brillante de sus perfecciones comunicadas; por lo tanto, debemos amar a los Santos”.⁸⁵ Debemos vivir como hijos de Dios en paciencia y amor mutuo entre cada uno, siendo que tenemos el mismo Padre, el mismo Hermano Mayor, y el mismo Espíritu que mora en todos nosotros. Burroughs concluyó: “Es suficiente con que los hijos del mundo disputen y peleen unos con otros. ¡Oh que

aquellos que profesan a Dios como su Padre no disputen y peleen unos con otros en Su presencia; porque ciertamente el Espíritu de Dios no puede soportarlo!”.⁸⁶

Resista todo obstáculo que le impida disfrutar de la gracia adoptiva de su Padre

Simon Ford (c. 1619–1699) enumeró estos obstáculos:

- “La *murmuración* contra la dispensación presente de Dios hacia usted”.
- “*Deleitarse en la queja* contra usted mismo, y tomar el lugar de satanás muchas veces en levantar falso testimonio contra su propia su alma”.
- “La *negación ingrata* de las obras del espíritu santificador de Dios en el corazón”.
- “El descarte *injustificable* de aquellas promesas y verdades consoladoras que Dios por el Ministerio de la Palabra u otros medios nos hace entender en nuestra condición”.
- “Una *suposición* sin fundamento de que no hay recuperación posible para nuestra condición de esta y

aquella *amenaza de la Escritura* que no nos concierne”.

- “*Guardar el consejo de Satanás*”.
- “*Tentar a Dios y depender* de algún medio o algún hombre para hallar *paz*; y *limitar* a Dios hasta un momento determinado, y *decidirse* a no esperar en Dios después de ese momento, o a no esperarlo de ningún otro medio”.
- “Una *ambición pecaminosa de preparación personal* para hallar consuelo y paz. La pobre alma dice: “Soy tan humilde y tan amable e ingenuamente afectada con mis pecados; si pudiera recuperarme de esta falta de vida y convertir esta delgadez de espíritu en alguna medida de vida y espiritualidad en mi desempeño; entonces creería que el consuelo y la seguridad del amor de Dios me pertenecen”.
- “Dar mucho lugar a *prejuicios contra Dios* y Su amor, a partir de *sentimientos y emociones presentes*”.
- “*Negligencia* (ocasionada por el fracaso) en las Ordenanzas y Deberes”.
- “*Exceso de escrupulosidad y preguntas escépticas*”.⁸⁷

Regocíjese al estar en la presencia de su Padre

Deléitese en la comunión con Él. Burgess escribió: “Un hijo se deleita en recibir cartas de su Padre; en conversar sobre Él; y especialmente se goza en tenerlo presente”.⁸⁸

En el cielo este gozo será completo; nuestra adopción será entonces perfeccionada (Ro. 8:23). Entonces entraremos en la “presencia y palacio” del Padre, donde estaremos “gozando, disfrutando y alabando eternamente a Dios”.⁸⁹ Esperemos y anhelemos eso, como hijos que anticipan enérgicamente su herencia completa, donde el Dios trino será nuestro todo en todo.⁹⁰

Aplicaciones para concluir

La declaración clásica de los puritanos sobre la adopción en los estándares de Westminster deja mucho sin explicar. Tim Trummer argumenta que no es lo suficientemente paulina, penetrante e histórico-redentora.⁹¹ De estas preocupaciones, las primeras dos se abordan adecuadamente en la literatura puritana. El desarrollo histórico-redentor de la adopción fue explorado por el “puritano” holandés Herman Witsius.⁹² Pero los puritanos no son de ninguna manera exhaustivos en su doctrina de la adopción espiritual. Por ejemplo, no han abordado adecuadamente la centralidad de la filiación en la doctrina bíblica ni su papel como principio organizador para comprender la salvación de la manera que lo sugiere Sinclair Ferguson.⁹³

Sin embargo, los puritanos nos enseñan mucho más sobre la adopción espiritual y su poder transformador de lo que ha sido reconocido. Nos enseñan la importancia de huir del pecado y perseguir un sentido consciente de nuestra adopción.⁹⁴ Nos muestran, como Packer lo resume provechosamente, que nuestra adopción nos ayuda a entender mejor el ministerio del Espíritu Santo; el poder de la santidad del evangelio; nuestra seguridad de la

fe; la solidez de la familia cristiana; y la gloria de la esperanza cristiana.⁹⁵

Los puritanos también nos advierten del peligro de permanecer como miembros de la familia de Satanás; especialmente mientras se está bajo los medios de gracia. Thomas Boston escribió: “Muchos de los llamados del evangelio han sonado en tus oídos, pecador”. “¿No has respondido al llamado? Entonces eres un hijo del diablo (Hechos 13:10); y por lo tanto, un heredero del infierno y de la ira”. Cuando el incrédulo objeta, Boston responde: “¿Qué imagen llevas? La santidad es la imagen de Dios; la impiedad la imagen del diablo. Su corazón oscuro y su vida impía me dicen claramente a qué familia pertenece”.⁹⁶

Los puritanos invitan con la misma fuerza de sus exhortaciones. Willard escribió: “¿Qué piensas de eso, habiendo sido invitado con frecuencia a abrazar a Cristo? ¿No lo presentará la [adopción] como alguien digno de ser recibido? Recíbelo por medio de la fe verdadera, y Él te hará no solo Amigo, sino también Hijo de Dios”.⁹⁷

Sobre todo, los puritanos usan la verdad de la adopción como una fuente para transformar a los hijos necesitados de Dios por medio de consuelos poderosos. Thomas Hooker muestra cómo la

adopción los consuela al ver y sentir su indignidad, pobreza externa, desprecio del mundo, flaquezas, aflicciones, persecuciones y peligros.⁹⁸ Los puritanos animaron a los creyentes a buscar refugio en su precioso Padre celestial cuando fuesen oprimidos por el pecado, atacados por Satanás, seducidos por el mundo, o angustiados por temores de muerte. Willard dijo: “¿No soy aún un Hijo? Y si lo soy, entonces estoy seguro que aunque él me corrija (y lo merezco, así que no me negaré a someterme pacientemente) no puede apartar Su amorosa amabilidad de mí”.⁹⁹

Willard concluyó: “Consuélate siempre meditando en Su adopción; saca tus consuelos de este pozo, busca tus consuelos en esta relación; por lo tanto, reflexiona siempre en Sus privilegios preciosos, y hazlos tu regocijo. Que este gozo reverdezca junto a cada otro gozo. Que este gozo disipe las neblinas de cada tristeza, y despeje tu alma en medio de los problemas y dificultades” mientras esperan la gloria celestial, donde vivirán su adopción perfecta teniendo comunión por siempre con el Dios trino. Allí “habitarán en la fuente y nadarán para siempre en los Océanos profundos de la gloria”.¹⁰⁰

¹ Thomas Watson, *A Body of Divinity in a Series of Sermons on the Shorter Catechism* (London: A. Fullarton, 1845), 160. Este capítulo es una versión resumida del ensayo de

Joel Beeke, "Transforming Power and Comfort: The Puritans on Adoption," en *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear*, ed. Anthony T. Selvaggio (Phillipsburg, N. J.: P&R, 2007), 63–105. Para un tratamiento más completo de este tópico, ver Joel R. Beeke, *Heirs with Christ: The Puritans on Adoption* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008).

² J. I. Packer, *Knowing God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973), 207.

³ Erroll Hulse, "Recovering the Doctrine of Adoption," *Reformation Today* 105 (1988): 10.

⁴ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. y ed. John D. Eusden (Boston: Pilgrim Press, 1968), 164–167; Watson, *A Body of Divinity*, 155–160; Samuel Willard, *A Compleat Body of Divinity* (1726; repr., New York: Johnson Reprint, 1969), 482–491; Herman Witsius, *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity* (repr., Escondido, Calif.: den Dulk Christian Foundation, 1990), 1:441–468.

⁵ William Perkins, *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt and Cantrell Ligge, 1612–1613), 1:82–83, 104–105, 369–370, 430; 2:277–280; 3:154–55, 205; 138 y 382 de la segunda página.

⁶ William Bates, *The Whole Works of the Rev. W. Bates, D.D.*, ed. W. Farmer (repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1990), 4:299–301; Hugh Binning, *The Works of the Rev. Hugh Binning, M.A.*, ed. M. Leishman (repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), 253–255; Thomas Brooks, *The Works of Thomas Brooks*, ed. Alexander B. Grosart (1861–1867; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 4:419–420; Anthony Burgess, *Spiritual Refining: or A Treatise of Grace and Assurance* (London: A. Miller for Thomas Underhill, 1652), 237–243; Stephen Charnock, *The Complete Works of Stephen Charnock* (Edinburgh: James Nichol, 1865), 3:90; George Downname, *A Treatise of Justification* (London: Felix Kyngston for Nicolas Bourne, 1633), 239–242; John Flavel, *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 6:197–199; Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin* (repr., Eureka, Calif.: Tanski, 1996), 1:83–102; William Gouge, *A Guide to Goe to God: or, An Explanation of the Perfect Patterne of Prayer, The Lords Prayer*, 2nd ed. (London: G.

M. for Edward Brewster, 1636), 10–21; Ezekiel Hopkins, *The Works of Ezekiel Hopkins*, ed. Charles W. Quick (repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 2:120–121, 569–576; 3:198–199; Edward Leigh, *A Treatise of Divinity* (London: E. Griffin for William Lee, 1646), 510–511; John Owen, *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., London: Banner of Truth Trust, 1966), 2:207–222; 4:265–270; 23:255–276.

⁷ Jeremiah Burroughs, *The Saints' Happiness, Delivered in Divers Lectures on the Beatitudes* (repr., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1988), 193–202; Thomas Cole, *A Discourse of Christian Religion, in Sundry Points (...) Christ the Foundation of Our Adoption, from Gal. 4. 5* (London: for Will. Marshall, 1698); Roger Drake, “The Believer’s Dignity and Duty Laid Open (...),” en *Puritan Sermons 1659–1689: Being the Morning Exercises at Cripplegate, St. Giles in the Fields, and in Southwark by Seventy-five Ministers of the Gospel in or near London* (repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 5:328–344; Thomas Hooker, *The Christians Two Chiefe Lessons* (repr., Ames, Iowa: International Outreach, 2002), 159–173; Thomas Manton, *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1870), 1:33–57; 10:116–121; 12:111–139; Stephen Marshall, *The Works of Mr Stephen Marshall, The First Part* (London: Peter and Edward Cole, 1661); Richard Sibbes, *The Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 4:129–149; John Tennent, “The Nature of Adoption,” en *Salvation in Full Color: Twenty Sermons by Great Awakening Preachers*, ed. Richard Owen Roberts (Wheaton, Ill.: International Awakening Press, 1994), 233–250; John Waite, *Of the Creatures Liberation from the Bondage of Corruption, Wherein Is Discussed (...)* (York: Tho. Broad, 1650).

⁸ Por ejemplo, para la Confesión de Fe de Westminster, ver Robert Shaw, *The Reformed Faith: An Exposition of the Westminster Confession of Faith* (repr., Inverness: Christian Focus, 1974), 137–141; para el Catecismo Mayor, ver Thomas Ridgley, *Commentary on the Larger Catechism* (repr., Edmonton: Still Waters Revival Books, 1993), 2:131–137; y para el Catecismo Menor, ver John Brown (of Haddington), *An Essay towards an Easy, Plain, Practical, and Extensive Explication of the Assembly’s Shorter Catechism* (New York: Robert Carter & Brothers, 1849), 162–65; James Fisher, *The*

Assembly's Shorter Catechism Explained, by Way of Question and Answer (repr., Lewes, East Sussex: Berith Publications, 1998), 184–187; Thomas Vincent, *The Shorter Catechism of the Westminster Assembly Explained and Proved from Scripture* (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), 96–97. Para otras declaraciones confesionales que aborden la adopción, ver Tim Trumper, “An Historical Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition” (PhD diss., University of Edinburgh, 2001), 5–10.

⁹ John Crabb, *A Testimony Concerning the Works of the Living God* (...) . (London: John Gain, 1682); Simon Ford, *The Spirit of Bondage and Adoption* (...) (London: T. Maxey, for Sa. Gellibrand, 1655); M. G., *The Glorious Excellencie of the Spirit of Adoption* (London: Jane Coe, for Henry Overton, 1645); Thomas Granger, *A Looking-Glasse for Christians. Or, The Comfortable Doctrine of Adoption* (London: William Jones, 1620); Cotton Mather, *The Sealed Servants of Our God, Appearing with Two Witnesses* (...) (Boston: Daniel Henchman, 1727); Samuel Petto, *The Voice of the Spirit. Or, An Essay towards a Discoverie of the Witnessings of the Spirit* (London: Livewell Chapman, 1654); Samuel Willard, *The Child's Portion: Or the Unseen Glory of the Children of God, Asserted, and Proved* (...) (Boston: Samuel Green, to be sold by Samuel Phillips, 1684). Los libros de Crabb y Granger recientemente han sido hechos disponibles como reimpressiones facsimilares a través de las ediciones EEBO.

¹⁰ John Forbes, *A Letter for Resolving This Question: How a Christian Man May Discerne the Testimonie of Gods Spirit, from the Testimonie of His Owne Spirit, in Witnessing His Adoption* (Middelburg: Richard Schilders, 1616); Thomas Boston, *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, ed. Samuel M'Millan (repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1980), 1:612–653, 2:15–27; Wilhelms à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, ed. Joel R. Beeke, trad. Bartel Elshout (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999), 2:415–438; 3:486–487.

¹¹ William Perkins, *A cloud of Faithfull Witnesses, Leading to the Heavenly Canaan: or, A Commentarie upon the 11. Chapter to the Hebrews*, en *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt y Cantrell Ligge, 1612–1613), 3:138 (segunda página).

- ¹² Marshall también usa Romanos 8:23 y el comienzo de Gálatas 4 para reforzar su punto sobre el uso frecuente y amplio de la adopción en la Escritura (*Works*, 37–38).
- ¹³ Burroughs, *The Saints' Happiness*, 192.
- ¹⁴ Thomas Manton, Sermon 23 sobre Romanos 8, en *The Complete Works of Thomas Manton, D.D.* (London: James Nisbet, 1870), 12:113–114; Charnock, “A Discourse on the Nature of Regeneration,” en *Works*, 3:90.
- ¹⁵ Gordon Cooke, “The Doctrine of Adoption and the Preaching of Jeremiah Burroughs,” en *Eternal Light, Adoption, ad Livingstone* (Congregational Studies Conference papers, 1998), 23.
- ¹⁶ Downname, *A Treatise of Justification*, 241–242.
- ¹⁷ Willard, *Compleat Body of Divinity*, 483.
- ¹⁸ Thomas Brooks, *The Crown and Glory of Christianity: or, Holiness, the Only Way to Happiness*, en *The Works of Thomas Brooks* (1861–1867; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 4:419.
- ¹⁹ Packer, *Knowing God*, 201.
- ²⁰ *Reformed Confessions Harmonized*, ed. Joel R. Beeke y Sinclair B. Ferguson (Grand Rapids: Baker, 1999), 107.
- ²¹ El termino “escolastico” es usado aquí en un sentido irónico de acuerdo con la caricatura falsa del escolasticismo protestante como un sistema rígido de teología racionalista fundada sobre la predestinación fatalista con los métodos de Aristóteles. Este hombre de paja es puesto en contra de las enseñanzas cálidas y bíblicas de los reformadores como Calvino. En la realidad, el escolasticismo protestante no era una filosofía sino un método académico de discusión de preguntas sobre verdades bíblicas. Este presentó ampliamente la misma teología y piedad de los reformadores del siglo dieciséis pero en un estilo diferente. Ver Richard A. Muller, “The Problem of Protestant Scholasticism—A Review and Definition,” en *Reformation and Scholasticism*, ed. Willem J. van Asselt y Eef Dekker (Grand Rapids: Baker, 2001), 45–64.
- ²² Ver Trumper, “Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition,” 227–229, para un estudio detallado de las actas de Westminster relacionadas con la adopción.
- ²³ Chad van Dixhoorn, “The Sonship Program, for Revival: A Summary and Critique,” *Westminster Theological Journal* 61 (1999): 235–236.
- ²⁴ Trumper, “Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition,” 231.
- ²⁵ Trumper, “Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition,” 232.

- ²⁶ Trumper, "Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition," 234–236.
- ²⁷ Watson, *Body of Divinity*, 155.
- ²⁸ Watson, *Body of Divinity*, 156.
- ²⁹ Ames, *The Marrow of Theology*, 165–167.
- ³⁰ Anthony Burgess, *CXLV Expository Sermons upon the whole 17th Chapter of the Gospel According to St. John (...)* (London: Abraham Miller for Thomas Underhill, 1656), 641–648.
- ³¹ Sinclair Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 90–91; cf. John Owen, *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, in *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., London: Banner of Truth Trust, 1966), 2:207ff.
- ³² Marshall, *Works*, 43–48.
- ³³ William Perkins, *A Godly and Learned Exposition of Christs Sermon on the Mount*, en *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt y Cantrell Ligge, 1612–1613), 3:154.
- ³⁴ Drake, "The Believer's Dignity and Duty," en *Puritan Sermons*, 5:344.
- ³⁵ Mather, *The Sealed Servants of Our God, Appearing with Two Witnesses*, 9ff.
- ³⁶ Marshall, *Works*, 54–55.
- ³⁷ Packer, *Knowing God*, 190.
- ³⁸ John Cotton, *An Exposition of First John* (1657; repr., Evansville, Ind.: Sovereign Grace, 1962), 319.
- ³⁹ Cotton, *An Exposition of First John*, 318.
- ⁴⁰ Cotton, *An Exposition of First John*, 320–321.
- ⁴¹ Cotton, *An Exposition of First John*, 327–329.
- ⁴² Cotton, *An Exposition of First John*, 331.
- ⁴³ Cotton, *An Exposition of First John*, 316.
- ⁴⁴ Cotton, *An Exposition of First John*, 317.
- ⁴⁵ Cotton, *An Exposition of First John*, 372.
- ⁴⁶ Burroughs, *The Saints' Happiness*, 192.

- ⁴⁷ Granger, *A Looking Glasse for Christians*, 26.
- ⁴⁸ Witsius, *Economy of the Covenants*, 1:452–453.
- ⁴⁹ William Perkins, *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie*, en *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt and Cantrell Ligge, 1612–1613), 1:82; *A Treatise Tending unto a Declaration, Whether a Man Be in the Estate of Damnation, or in the Estate of Grace*, en *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt and Cantrell Ligge, 1612–1613), 1:369.
- ⁵⁰ Drake, “The Believer’s Dignity and Duty,” en *Puritan Sermons*, 5:334; cf. Owen, *Of Communion with God*, en *Works*, 2:218–221; y Burroughs, *The Saints’ Happiness*, 196.
- ⁵¹ Cole, *Christ the Foundation of Our Adoption*, 351.
- ⁵² Marshall, *Works*, 50–51.
- ⁵³ Thomas Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion (...) upon the Plan of the Assembly’s Shorter Catechism*, in *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, ed. Samuel M’Millan (repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1980), 1:624.
- ⁵⁴ Quoted in Jesper Rosenmeir, “‘Clearing the Medium’: A Reevaluation of the Puritan Plain Style in Light of John Cotton’s *A Practicall Commentary upon the First Epistle Generall of John*,” *William and Mary Quarterly* 37, no. 4 (1980): 582.
- ⁵⁵ Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion*, en *Works*, 1:623.
- ⁵⁶ Burroughs, *The Saints’ Happiness*, 196.
- ⁵⁷ Willard, *A Compleat Body of Divinity*, 489.
- ⁵⁸ Drake, “The Believer’s Dignity and Duty,” en *Puritan Sermons*, 5:333.
- ⁵⁹ Cole, *Christ the Foundation of Our Adoption*, 350; cf. Burroughs, *The Saints’ Happiness*, 195–196.
- ⁶⁰ Burgess, *Spiritual Refining*, 242.
- ⁶¹ Watson, *A Body of Practical Divinity*, 160.

- ⁶² William Spurstowe, *The Wells of Salvation Opened: or A Treatise Discovering the Nature, Preciousness, and Usefulness, of the Gospel Promises, and Rules for the Right Application of Them* (London: T. R. & E. M. for Ralph Smith, 1655), 34ff.
- ⁶³ Willard, *The Child's Portion*, 21.
- ⁶⁴ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., London: Banner of Truth Trust, 1966), 24:257.
- ⁶⁵ Willard, *The Child's Portion*, 28.
- ⁶⁶ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:82; Willard, *The Child's Portion*, 18–19; Granger, *A Looking Glasse for Christians*, [31–32].
- ⁶⁷ Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., London: Banner of Truth Trust, 1966), 24:260.
- ⁶⁸ Willard, *The Child's Portion*, 22.
- ⁶⁹ Willard, *The Child's Portion*, 19.
- ⁷⁰ Perkins, *A Treatise Tending unto a Declaration*, en *Works*, 1:369.
- ⁷¹ Burroughs, *The Saints' Happiness*, 194.
- ⁷² Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion*, en *Works*, 1:625; Cole, *Christ the Foundation of Our Adoption*, 352–353.
- ⁷³ Burroughs, *The Saints' Happiness*, 194.
- ⁷⁴ Cole, *Christ the Foundation of Our Adoption*, 355.
- ⁷⁵ Willard, *The Child's Portion*, 23–27.
- ⁷⁶ Ridgley, *Commentary on the Larger Catechism*, 2:136.
- ⁷⁷ Willard, *The Child's Portion*, 17.
- ⁷⁸ Willard, *The Child's Portion*, 16–18; Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion*, en *Works*, 1:625.
- ⁷⁹ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:83; *A Treatise Tending unto a Declaration*, en *Works*, 1:369.
- ⁸⁰ Willard, *The Child's Portion*, 27–28; Granger, *A Looking Glasse for Christians*, 30–31.
- ⁸¹ Burgess, *Spiritual Refining*, 239.
- ⁸² Burroughs, *The Saints' Happiness*, 199.

- ⁸³ Brakel, *Christian's Reasonable Service*, 2:437.
- ⁸⁴ Burgess, *Spiritual Refining*, 239.
- ⁸⁵ Willard, *The Child's Portion*, 43.
- ⁸⁶ Burroughs, *The Saints' Happiness*, 200.
- ⁸⁷ Ford, *The Spirit of Bondage and Adoption*, 258–287.
- ⁸⁸ Burgess, *Spiritual Refining*, 240.
- ⁸⁹ Thomas Manton, Sermon 24 sobre Romanos 8, en *The Complete Works of Thomas Manton, D.D.* (London: James Nisbet, 1870), 12:125.
- ⁹⁰ Drake, "The Believer's Dignity and Duty," en *Puritan Sermons*, 5:342; cf. Willard, *The Child's Portion*, 71.
- ⁹¹ Trumper, "Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition," 238–48.
- ⁹² Witsius, *The Economy of the Covenants*, 1:447–52.
- ⁹³ Cf. Sinclair B. Ferguson, "The Reformed Doctrine of Sonship," en *Pulpit and People: Essays in Honour of William Still on his 75th Birthday*, ed. Nigel M. de S. Cameron and Sinclair B. Ferguson (Edinburgh: Rutherford House, 1986), 84–87.
- ⁹⁴ William Perkins, *Exposition of Christs Sermon on the Mount*, en *Works*, 3:205.
- ⁹⁵ Packer, *Knowing God*, 198–207.
- ⁹⁶ Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion*, en *Works*, 1:627; cf. Mather, *The Sealed Servants of Our God, Appearing with Two Witnesses*, 23–28.
- ⁹⁷ Willard, *The Child's Portion*, 34–42; cf. Mather, *The Sealed Servants of Our God, Appearing with Two Witnesses*, 28–36.
- ⁹⁸ Hooker, *The Christian's Two Chief Lessons*, 170–174.
- ⁹⁹ Willard, *The Child's Portion*, 51–52.
- ¹⁰⁰ Willard, *The Child's Portion*, 54, 66–70.

Capítulo 35

Los puritanos sobre el tercer uso de la ley

La obediencia lleva en ella el alma de la religión

— THOMAS WATSON¹

La mayor parte de la Reforma protestante y del movimiento puritano giraba alrededor de preguntas sobre la ley de Dios. Ernest Kevan escribió en *The Grace of Law* (La gracia de la Ley), su tratamiento maestro sobre la Ley en la teología puritana: “El lugar que ocupaba la Ley moral de Dios se puede observar en cada departamento de la teología y particularmente en la teología puritana. El pecado es la transgresión de la Ley, la muerte de Cristo es la satisfacción de la

Ley, la justificación es el veredicto de la Ley y la santificación es el cumplimiento de la Ley por parte del creyente”.²

El énfasis en la Ley de Dios está basado en las Sagradas Escrituras. El erudito bíblico Leon Morris escribe: “Para el hombre del Antiguo Testamento Dios era un Dios de la Ley y una gran parte de su religión no puede entenderse si esto se pierde de vista”.³ Cristo y Sus apóstoles afirmaban y se deleitaban en las escrituras de los profetas Hebreos y su perspectiva; citaron constantemente el Antiguo Testamento como la Palabra de Dios y se referían a ella como la Ley de Dios. La reforma, con el impulso del Renacimiento de regresar *ad fontes* (“a las fuentes”), llevó a la iglesia de regreso a las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento. En parte, esto consistió en regresar a la Ley de Dios.

Este capítulo se enfoca en un aspecto específico de la teología puritana de la Ley, es decir, el tercer uso de la Ley: su mando sobre la conducta del cristiano. Otros aspectos tales como los pactos, la justificación solo por fe, la conciencia y la casuística (o teología y ética morales) y la relevancia perdurable del Sábado son cubiertos en otros capítulos. En nuestro enfoque en el tercer uso de la Ley, consideraremos su contexto histórico, la enseñanza puritana sobre

el tercer uso de la Ley y la divinidad de la Ley en la práctica puritana.

El contexto histórico de la teología puritana de la Ley de Dios

Las discusiones de los puritanos sobre la obediencia cristiana a la Ley tomaron lugar en el despertar de la Reforma y en medio de la agitación de sus tiempos. Por lo tanto, debemos considerar el contexto histórico en términos tanto del siglo dieciséis como del siglo diecisiete.

Contexto del siglo dieciséis: El protestantismo contra el antinomianismo

El antinomianismo enseña que “el creyente fue completamente libre de toda obligación a la Ley y...cualquier concesión al deber legal era una violación de la gracia libre”.⁴ La Contrarreforma católica romana atacó al protestantismo supuestamente de haber provisto una licencia para pecar a través de esta doctrina de la justificación solo por fe. El Concilio de Trento, en su decreto sobre la justificación (1547), acusó implícitamente a los Reformadores de abolir la Ley para el cristiano.⁵ La perspectiva antinominiana fue expresada anteriormente en la enseñanza del luterano radical, Johannes Agricola (1492–1566), cuyas ideas fueron denunciadas

por Martín Lutero.⁶ El antinomianismo encuentra su personificación en los excesos inmorales y bizarros de los anabaptistas extremistas.⁷

En su perspectiva de la Ley, los reformadores hablaron de tres “usos” o aplicaciones distintas de la Ley. El primer uso de la Ley es *civil*: es una guía para el magistrado civil al recompensar el bien o castigar el mal (Ro 13:3–4; 1 Tim. 2:1–2). Acerca de este uso, los reformadores protestantes estaban totalmente de acuerdo. Martín Lutero escribió: “El primer uso y comprensión de la Ley es para refrenar al impío...Este freno cívico es extremadamente necesario y fue instituido por Dios tanto para el bien público como para la preservación de de todo, pero especialmente para evitar que el curso del Evangelio fuera obstaculizado por los alborotos y sediciones de hombres salvajes”.⁸ Juan Calvino estuvo de acuerdo, diciendo: “La...función de la Ley es esta: aunque sea por miedo al castigo para refrenar a ciertos hombres que no les importa en lo absoluto qué es justo y recto a menos que sean convencidos a través de las amenazas extremas en la Ley”.⁹

El segundo uso de la Ley es *evangélico*: aleja a los pecadores de su propia justicia para que confíen solo en Cristo (Gal. 3:10, 24).

Aquí, también, Lutero y Calvino estaban de acuerdo. Sus comentarios en Gálatas 2:17 son típicos de los escritos de Lutero:

El uso apropiado de la Ley es hacer culpable a los que están engreídos y en paz, para que vean que están en peligro de pecado, ira y muerte, para que estén aterrorizados y en desesperación, pálidos y asustados al sonido de una hoja seca (Lv. 26:36)....Si la Ley es ministra del pecado, se deduce que es ministra de ira y muerte. Pues así como la Ley revela el pecado, así cae la ira de Dios en un hombre y lo amenaza con la muerte.¹⁰

Calvino no era menos intenso al decir:

[La Ley] advierte, informa, convence y por último condena, a cada hombre de su propia justicia... Después de ser obligado a pesar su vida en las balanzas de la ley, poniendo a un lado toda presunción de justicia ficticia, descubre que aún le falta mucho para llegar a la santidad y, en efecto, está lleno de una multitud de vicios, de los que anteriormente creía que no estaba manchado... La

Ley es como un espejo. En ella contemplamos nuestra debilidad, consiguientemente, la iniquidad que sale de esto y por último, la maldición que viene de ambos —así como un espejo nos muestra puntos en nuestra cara.¹¹

El tercer uso de la ley es *directiva* o *normativa*: sirve como una “norma de vida” didáctica para guiar a los creyentes en caminos que son agradables a su Dios y Salvador. Lutero nunca desarrolló explícitamente este concepto en su teología, dejando a los eruditos la tarea de debatir qué creía exactamente.¹² Pero respaldó implícitamente el tercer uso de la Ley incluyendo los Diez Mandamientos en el Catecismo Menor (1529), explicando cómo cada mandamiento nos enseña a “temer y amar a Dios”.¹³ Lutero dijo que antes de la conversión la Ley es la vara castigadora de Dios contra nuestros pecados, pero después de nuestra conversión la Ley es la vara de apoyo en nuestra mano para ayudarnos a caminar con Dios. De esta manera, la Ley conduce a los pecadores a Cristo a través del cual se “convierten en hacedores de la Ley”.¹⁴

La historia teológica del término *tercer uso de la ley* inicia con Philip Melanchthon (1497–1560), colega y mano derecha de Lutero.¹⁵ En 1521, Melanchthon plantó la semilla al afirmar que “el

Decálogo es útil” para los creyentes para ayudarlos a mortificar la carne.¹⁶ En un sentido formal, primeramente incrementó el número de funciones o usos de la Ley de dos a tres en la tercera edición de su obra en Colosenses, publicada en 1534,¹⁷ dos años antes de que Calvino produjera la primera edición de sus *Instituciones de la religión cristiana*. Melanchthon sostuvo que la Ley obliga (primer uso), aterroriza (segundo uso) y demanda obediencia (tercer uso). Escribió: “La tercera razón de retener el Decálogo es que la obediencia es requerida”.¹⁸

Calvino completó la doctrina de que el primer uso de la Ley para el creyente es una norma de vida. “¿Cuál es la norma de vida que [Dios] nos ha dado?” Preguntó en el Catecismo de Ginebra, consiguientemente respondió: “Su Ley”. Más adelante en el catecismo, escribió:

[La Ley] demuestra el blanco al que apuntamos, la meta a la que debemos esforzarnos por llegar, que cada uno de nosotros, según la medida de gracia que se nos ha dado en Él, nos debemos esforzar por enmarcar en esta vida según la máxima rectitud y a través del constante estudio, avanzando continuamente, más y más.¹⁹

En *Instituciones de la religión cristiana*, Calvino enfatizó que los creyentes se benefician de la Ley de dos maneras: en primer lugar, “aquí está la mejor herramienta para que aprendan más comprensivamente cada día la naturaleza de la voluntad de Dios a la cual aspiran y para confirmarlos en la comprensión de ella”; y en segundo lugar, por medio de “la frecuente meditación en ella para crecer en obediencia, ser fortalecidos en ella y ser apartados del camino resbaloso de la transgresión. Los santos deben esforzarse en este camino”.²⁰ I. John Hesselink está en lo correcto cuando dice que para Calvino: “la Ley era vista principalmente como una expresión positiva de la voluntad de Dios...La perspectiva de Calvino podía llamarse deuteronomica, pues para él la Ley y el amor no eran antitéticas, sino que se correlacionaban”.²¹

Los puritanos británicos continuaron desarrollando su énfasis en guardar la ley en el contexto del pacto. Thomas Cartwright (1535-1603), comentando Colosenses 2:14-17, escribió que las ceremonias de la ley fueron abolidas, pero el Sábado como Día del Señor y parte de la creación de Dios, “aún debe guardarse completa y santamente para el Señor”.²² William Perkins (1558-1602) dijo que, por un lado, “la sentencia de la Ley molestando la conciencia” nos lleva “volando al trono de la gracia” en fe y por otro lado, el hombre

santificado tiene un propósito establecido de “vivir una vida cristiana, según todos los mandamientos de Dios”.²³

Esta fue la herencia que los puritanos más recientes recibieron de sus antepasados de la Reforma del siglo dieciséis, el tercer uso de la Ley que dio autoridad continuada y dulzura evangélica para los creyentes. Los puritanos defenderían esta doctrina durante tiempos polémicos.

El contexto del siglo diecisiete: El puritanismo contra el antinomianismo

En la cima de la era puritana, el asunto del antinomianismo resurgió en una controversia política y religiosa. En el caos de mediados del siglo diecisiete, la comunidad reformada británica fue testigo de una multiplicación vertiginosa de sectas religiosas, de las cuales cada una propagaba su propia desviación de las creencias protestantes comunes.²⁴ Samuel Rutherford (1600–1661) se quejó: “Es innegable que miles de piadosos están siendo arrastrados al familianismo, al antinomianismo y al amor a los extraños”.²⁵ Thomas Edwards (1599–1647) hizo una lista de 176 errores teológicos, incluyendo diferentes creencias como el panteísmo, la igualdad de los animales con los hombres, la salvación universal a través de

todas las religiones, el arminianismo, el pelagianismo y el unitarianismo. Edwards enumeró los siguientes errores antinominianos particulares:

- “Que las Escrituras del Antiguo Testamento no tienen que ver u obligan a los cristianos que ahora están bajo el Nuevo Testamento”.
- “Que si un hombre por el espíritu descubre que está en el estado de la gracia, aunque hubiera cometido asesinato o borrachera, Dios no vio pecado en él”.
- “Que la santificación no es una evidencia de la justificación, y todas las marcas y señales del estado de un cristiano son legales e ilegales”.
- “Que la Ley moral no es útil para los creyentes, que no es una norma para que los creyentes se conduzcan, ni para examinar sus vidas y que los cristianos están libres del poder obligatorio de la Ley”.²⁶

Durante este tiempo, algunos ortodoxos fueron falsamente acusados de antinomianismo. Tobias Crisp (1600–1643), un exlegalista para quien el péndulo estuvo muy en el otro extremo,

estuvo tan identificado por quienes lo criticaban con el antinomianismo que su propuesta a veces fue llamada “crispianismo”.²⁷ Crisp hizo algunas declaraciones descuidadas sobre la gracia libre que pudieron haber llevado a algunos al error,²⁸ pero vivía una vida piadosa y enseñaba que la ley dirigía a los creyentes en santidad. Crisp escribió: “En cuanto a las normas de justicia o el asunto de la obediencia, aún estamos bajo la Ley, sino estamos sin Ley, donde cada quién vive como mejor le parece, de lo cual sé que ningún cristiano se atrevería si quiera a pensar”.²⁹ Continuó: “Nuevamente, las normas y preceptos de la Ley están muy subordinadas a Cristo, puesto que adornan la vida con un caminar adecuado a la compañía de Cristo, quien no nos llama a inmundicia, sino a santidad. Si no tuviéramos la instrucción de la Ley, los hombres vivirían como quisieran; los cristianos serían más monstruos que hombres”.³⁰

De esta manera, la controversia antinominiana producía más agitación que luz. Dentro de este contexto polémico, los puritanos aseveraron la autoridad de la Ley, la cual no es para condenar al creyente por sus pecados, sino para dirigir al creyente a la obediencia en Cristo.

La teología puritana sobre el tercer uso de la Ley

Los puritanos continuaron con el énfasis de Calvino sobre la Ley como norma de vida para el creyente que surge de una gratitud de corazón y, a cambio, promueve una libertad genuina en vez de un libertinaje antinominiano. Anthony Burgess (m. 1664) condenó a quienes aseveraban que estaban por encima de la Ley o que la Ley escrita en el corazón por medio de la regeneración “hacía inútil la Ley escrita”.³¹

La afirmación de Thomas Bedford (d. 1653) sobre la necesidad de la Ley escrita como la guía del creyente era típicamente puritana: “También debe haber otra Ley escrita en tablas y para ser leída por el ojo, para ser escuchada por el oído: De otro modo...¿cómo puede el creyente estar seguro de que no se está desviando del camino correcto en el que debe caminar?...El Espíritu, admito, es el guía y maestro del hombre justificado... Pero le enseña... a través de la Ley y el Testimonio”.³²

La enseñanza del Espíritu resulta en cristianos que se hacen “amigos” de la Ley, Rutherford señaló, consiguientemente que, “después de que Cristo ha arreglado las cosas entre nosotros y la Ley, nos deleitamos en ella por el amor de Cristo”.³³ Ese deleite,

fundamentado en gratitud por el Evangelio, produce la medida más grande de libertad. Samuel Crooke (1575–1649) lo puso de esta manera: “Como norma de vida, [los creyentes] no están libres del mandamiento, sino al contrario, están inclinados y dispuestos, por [su] espíritu libre, a obedecerlo voluntariamente. De esta manera, para el regenerado la Ley de alguna manera se convierte en buenas nuevas, una Ley de libertad”.³⁴

El Catecismo Mayor de Westminster, el cual fue compuesto en gran parte por puritanos, proporciona el resumen más apropiado de la perspectiva puritana reformada sobre la relación del creyente con la Ley moral:

P. 97 ¿Cuál es la utilidad especial de la ley moral para los regenerados?

R. Aun cuando los que son regenerados y creyentes en Cristo son libertados de la ley moral como de un pacto de obras, de tal manera que por ella no son justificados, y ni condenados; sin embargo, además de la utilidad general de ella, común para todos los hombres, es de utilidad especial para mostrarles cuán obligados están a Cristo por el cumplimiento de ella, por haber sufrido su maldición

en lugar de ellos y por su bien, y así estimularlos a ser más agradecidos, y a expresar su gratitud por el cuidado más grande de ajustar su vida a ella como a su regla y obediencia.

En nuestra consideración adicional de la teología puritana sobre el tercer uso de la Ley, examinaremos la Ley en cuanto a sus maldiciones, mandamientos, continuidad y suficiencia.

Libertad de las maldiciones, pero no de los mandamientos de la Ley

En *The True Bounds of Christian Freedom* (Los límites verdaderos de la libertad cristiana)(1645), Samuel Bolton (1606–1654) ofrece enseñanza puritana sobre la Ley en su forma más madura y completa. Analiza el propósito de la Ley en un conjunto de dicotomías ramistas que reflejan los “tres usos” reformados de la Ley. Resumimos su perspectiva de los objetivos de la Ley de la siguiente manera

I. Objetivo político: El castigo y freno de los criminales

II. Objetivos teológicos:

A. En los que aún no han sido justificados:

1. Revelar el pecado
2. Humillar a los pecadores y conducirlos a Cristo

B. En los que ya han sido justificados:

1. Enseñar a los creyentes sus deberes
2. Reflejar, refrenar y reportar sus defectos para mantenerlos humildes y dependientes de Cristo
3. Incentivar a los creyentes a crecer en obediencia³⁵

La Ley de Dios aún revela los propósitos divinos para el creyente que tiene gracia y libertad en Jesucristo. La Ley sigue siendo relevante para las vidas de los creyentes. Bolton explica que la libertad cristiana no libera al cristiano de la obediencia a la Ley, sino que lo libera del pecado y la muerte para que puedan obedecer la Ley. Sin embargo, dice que Cristo nos libera de la Ley en algunos aspectos importantes (Ro. 7:3, 6; Gal. 2:19; 5:18; Ro. 6:14):

- Cristo nos libertó de la Ley como un pacto de obras, es decir “la obediencia como una condición por la cual esperamos vida”.³⁶

- Cristo nos libertó de la Ley en sus maldiciones contra los que quebrantan la Ley (Gal. 3:10); no hay condenación para los que están en Cristo (Ro. 8:1).³⁷
- Cristo nos liberó de la Ley en sus “acusaciones y cargos”,³⁸ particularmente para condenación, aunque aún nos condena y nos humilla.³⁹
- Cristo nos libertó del “rigor” de la Ley. Esto no nos libera de “obediencia exacta”, sino de las exigencias de perfección de la Ley para aceptación.⁴⁰

Sin embargo, los puritanos insistían en que un cristiano no estaba libre de la Ley moral como guía autoritaria de su vida. Ezekiel Hopkins (1634–1690) reprendió a quienes intentaban unirse a “una vida impía aquí y una vida feliz en la eternidad”. Proclamó valientemente: “Esta Ley es la puerta del cielo”, citando Apocalipsis 22:14: “Bienaventurados los que lavan sus ropas, para tener derecho al Árbol de la Vida, y para entrar por las puertas en la ciudad”.⁴¹ Hopkins explicó:

Aunque nuestra salvación ha sido comprada por Cristo; y solo Él nos ha redimido de la muerte y se ha adueñado de

nosotros para gloria e inmortalidad por medio de Su sangre preciosísima: Las Escrituras afirman que obtenemos un “derecho al Árbol de la Vida” (es decir, a la vida eterna), por nuestra obediencia y por cumplir los mandamientos de Dios: un derecho, si bien no de mérito; sino, un derecho de evidencia. Nuestra obediencia a la Ley es la única evidencia genuina que podemos tener para nuestro derecho a las promesas del Evangelio.⁴²

Thomas Boston (1676–1732) dijo que un creyente pudiera seguir una “cadena” teológica para estar seguro de la gracia de Dios. Tomamos la cadena en el primer eslabón: “Hago obras de obediencia a la Ley de Cristo”. Luego, vamos al siguiente eslabón: “Hago buenas obras porque mi corazón actúa con amor sincero”. El próximo eslabón es: “Mis hábitos misericordiosos fluyen de una conciencia limpia y justificada”. El siguiente es: “Mi conciencia está limpia por fe”. Por último entendemos el eslabón de: “Por fe he abrazado a Jesucristo”.⁴³ De esta manera, el creyente encuentra seguridad a través de la justificación por fe solo en Cristo, pero el primer paso es considerar la obediencia a la Ley de Cristo, resumida en los Diez Mandamientos.⁴⁴

No obstante, Juan Bunyan (1628–1688), un defensor apasionado de la justificación por fe solo en Cristo aparte de las obras de la Ley, enseñó que la fe justificadora produce una vida santa de buenas obras.⁴⁵ Bunyan definió esta vida, la cual se centra en la Ley de Dios: “Por medio de una vida santa, es decir, una vida según la Ley moral, que fluye de un Espíritu de agradecimiento a Dios, por haber dado a Su Hijo para ser mi redentor. A esto llamo una vida santa, porque está de acuerdo con la norma de la santidad, la Ley”.⁴⁶

Sin embargo, esta perspectiva no era la de los papistas. Samuel Bolton escribió en oposición a los papistas: “Predicamos obediencia a la Ley, pero no como lo hacen ellos; ellos predicán obediencia para justificación y nosotros predicamos justificación para que podamos obedecer. Estamos en contra de las obras en oposición a la gracia en la justificación; y estamos a favor de la obediencia como fruto de la gracia en la santificación”.⁴⁷ Bolton dijo, que los que obran para justificación propia luchan como buey en el yugo solo para terminar ejecutado. Lamentó cómo algunos intentaban edificar su propia justicia: “¡Ay! Todos somos propensos a ello; es difícil edificar justicia y no descansar en ella; es difícil llevar a cabo los deberes a los cuales estamos obligados; y no llevarlos a

cabo por respeto a la dependencia. ¡Ay! Hay miles en el mundo que hacen de sus obras un Cristo”.⁴⁸

Bolton dijo que la Ley es abolida como pacto para nuestra justificación, pero sigue siendo una norma para nuestra obediencia.⁴⁹ Explicó: “No estamos bajo las maldiciones, pero estamos bajo Sus mandamientos; no estamos bajo la Ley para juicio, sino que estamos bajo la Ley para nuestra conducta”.⁵⁰ La Ley ya no tiene poder para condenarnos, pero aún tiene el poder para humillarnos y edificarnos para el bien mayor. Thomas Watson (c. 1620–1686) resumió el asunto de esta manera: “Aunque la Ley moral no es un Cristo que nos justifica, es una norma que nos instruye”.⁵¹

Estamos seguros bajo la justicia justificadora de Cristo, para que las imperfecciones de nuestras buenas obras ya no puedan invocar sobre nosotros la severidad de la Ley de Dios. Bolton dijo: “En el Evangelio Dios aceptó afectos en lugar de acciones, esfuerzos en lugar de desempeño, deseo en lugar capacidad”.⁵² Dios se complace con los pasos de bebé de Sus hijos que se tropiezan en el camino angosto. Así que en lugar de esclavitud bajo amenaza y terror, el cristiano es obedientemente atraído por la “dulzura y amor” de Dios, en el cual “todo el terror se va”.⁵³ Watson

escribió: “El evangelio es la dulzura de la Ley, nos hace servir a Dios con deleite”.⁵⁴

La continuidad de la Ley como norma de obediencia en Cristo

Bolton reconoció que las Escrituras contienen textos que parecen hablar de la “abrogación” de la Ley (Jer. 31:31–33; Ro. 6:14; 7:1–3; 8:2; 10:4; Gal. 3:19, 24; 4:4–5; 5:18; 1 Tim. 1:8–10), pero que también contienen textos que hablan de la “obligación de la Ley” continuada (Ro. 3:31; Mt. 5:17).⁵⁵ Para explicar esta aparente paradoja, Bolton explicó la división clásica de la Ley en categorías morales, ceremoniales y judiciales.⁵⁶ Esta división vino antes de los puritanos y de la Reforma. Tomás de Aquino (1225–1274) claramente distinguió estos tres aspectos de la Ley.⁵⁷ Agustín distinguió “entre preceptos morales y simbólicos” en el Antiguo Testamento⁵⁸ y Calvino, que estaba muy versado con la historia de la iglesia, consideraba esta división como una enseñanza de “los escritores antiguos”.⁵⁹ En última instancia esta división triple está basada en las mismas Escrituras (1 Sam. 15:22; Os. 6:6; Pr. 21:3; 1 Co. 7:19).

Bolton dijo que la Ley ceremonial era “un apéndice a la primera tabla de la Ley moral”, la cual definía la adoración de la iglesia en su infancia histórica para preservar la esperanza de los creyentes, protegerla de adorar la voluntad humana⁶⁰ y funcionar como “una pared de separación” entre Israel y los gentiles.⁶¹ La Ley ceremonial fue abolida, así que la judicial se convirtió en “un apéndice para la segunda tabla” en cuanto al gobierno civil en Israel para dar una norma de justicia pública, para distinguir a Israel de los demás y para que fuera un tipo del gobierno de Cristo. En cuanto a la Ley judicial es “común y de equidad general”, continúa en vigencia; de otro modo, también ha cesado.⁶²

Lo controversial era la relación del cristiano con la Ley moral, resumida en los Diez Mandamientos. Los puritanos reconocieron el carácter distintivo del Decálogo. James Durham (c. 1622–1658) escribió: “Aunque todas las Escrituras son Su palabra”, Dios ha marcado los Diez Mandamientos con una excelencia “como un resumen comprehensivo del deber de Su pueblo”. Fueron declarados por Dios de manera única en el Monte Sinaí, escritos dos veces por el “dedo” de Dios en tablas de piedra, guardados en el Arca del pacto y expuestos por Cristo a los apóstoles.⁶³ En las

“diez palabras” los puritanos encontraron principios para todo en la vida.⁶⁴

Aunque los cristianos reciben la ley, no bajo la nube tormentosa del Sinaí, sino en la dulce gracia de Cristo, aún reciben la Ley, pues la autoridad de la Ley está basada en la majestad y la gloria de Dios. Stephen Charnock (1628–1680) escribió: “Pues ser Dios y soberano son cosas inseparables; no pudiera ser Dios, si no fuera supremo; ni pudiera ser creador sin ser legislador”.⁶⁵ John Barret (1631–1713) dijo: “Mientras que el hombre es criatura de Dios, es imposible que no deba toda sujeción y obediencia a Dios su Hacedor. Primero debe dejar de ser criatura, o Dios debe dejar de ser su gobernador supremo y legítimo, antes de que esta obligación de obedecer a Dios pueda cesar”.⁶⁶ La Ley está incrustada en la naturaleza humana tan profundamente que nuestro pecado en general y de raíz no puede cambiar nuestra orientación hacia la Ley moral de Dios; ya sea en rebelión contra ella u obediencia a ella, no podemos escapar del gobierno de la Ley.⁶⁷ Thomas Blake (c. 1597–1657) dijo: “Cuando Dios se hizo el Salvador de los elegidos de la raza humana, no dejó de ser soberano”.⁶⁸

La Ley moral está basada en la justicia inmutable de Cristo. Bolton aseveró: “La Ley considerada como norma no puede ser

abolida o alterada, al igual que la naturaleza del bien y del mal no puede ser abolida ni alterada”.⁶⁹ Lo que la Ley enseña sobre la piedad hacia Dios y el amor hacia el prójimo y el dominio propio hacia nosotros mismos “es moral y eterno y no puede ser abrogado”.⁷⁰ La Ley es la “idea expresa o la representación de la misma imagen de Dios; un rayo de Su propia santidad, que no puede ser cambiada o abolida”.⁷¹ Hopkins dijo: “Cristo nos es dado, no para salvarnos en nuestros pecados, sino de ellos”.⁷² De esta manera, aseveró Bolton, las confesiones reformadas afirman la obligación vigente de los cristianos en cuanto a obedecer la Ley moral.⁷³ Los católicos romanos acusaron falsamente a la iglesia reformada de enseñar que los cristianos tienen la libertad de vivir como quieran.⁷⁴

William Fenner (1600–1640) preguntó en su catecismo: “¿Qué significa que los creyentes están bajo la Ley?” Respondió que los creyentes están bajo la Ley:

En primer lugar, porque se les ha mandado a guardarla (Sal. 105:45) y a que ordenen sus vidas según ella, como norma (Sal. 119:9).

En segundo lugar, por la necesidad de las buenas obras, no como causa de ellas, sino como una forma de vivir (Sal. 119:9).

En tercer lugar, porque Dios no se complace con los que la rompen (2 Sam. 11:27) y los castigará (Amos 3:2) como un Padre castiga a un hijo que lo ofende (Heb. 12:7), a veces con el sueño de la muerte temporal (1 Co. 11:30).

En cuarto lugar, puesto que están obligados a arrepentirse cada vez que pecan (Ap. 3:19) y a orar por el perdón de pecados (Sal. 51:1).

En quinto lugar, porque las amenazas de la Ley deben motivarlos a estar atentos (Job 31:23), pues aunque su Dios es amoroso y Padre eterno, aún es fuego consumidor (Heb. 12:29) para los incrédulos que serán condenados (2 Tes. 2:12). Sin embargo, los creyentes deben escuchar y ver el juicio de Dios para que su carne se llene de temor (Sal. 52:6).

En sexto lugar, porque deben ser humillados por la Ley y clamar contra sí mismos por sus frecuentes transgresiones (Rom. 7:14).⁷⁵

Bolton citó una cantidad de textos para probar la continuidad de la Ley como norma de vida. Cristo dijo en Mateo 5:17-18: “ No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir. Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido”. En el Sermón del Monte, Cristo procedió a exponer la Ley moral revelada a Moisés. Pablo escribió que la Ley es santa, justa y buena, el objeto de su deleite y el enfoque del servicio de su mente (Rom. 7:12, 22, 25). Citó los Diez Mandamientos y Levítico 19:18 para dirigir la conducta de los creyentes (Rom. 13:8–10; Ef. 6:2). Santiago 2:8 dice: “Si en verdad cumplís la ley real...bien hacéis”, y el versículo 11 explícitamente se refiere a los Diez Mandamientos. Juan advierte que los que dicen que conocen a Dios y no guardan Sus Mandamientos son mentirosos (1 Juan 2:4). El pecado continúa siendo definido como transgresión de la Ley (1 Juan 2:4; 3:4).⁷⁶ Así que Bolton concluyó

“que la Ley por causa de su substancia, continúa como norma de vida para el pueblo de Dios”.⁷⁷

Bolton también sostuvo que las consecuencias de los creyentes testifican experimentalmente de la fuerza vigente de la Ley como norma de vida.⁷⁸ Pues la conciencia del Cristiano lo acusa o lo defiende con base en la observancia o la transgresión de la Ley de Dios. La Ley de Dios obliga a la conciencia del creyente con respecto tanto a lo que debe hacer como a lo que no debe hacer. Bolton explicó: “Aunque no dice que no debe hacerse esto o aquello por el dolor de la condenación o el dolor de la maldición: o debe hacerse esto o aquello en referencia a la justificación o la vida etc., sin embargo, muestra que debe hacerse como algo bueno y agradable a Dios y que esto otro no debe hacerse porque es desagradable a Él”.⁷⁹ Esta es la función adecuada de la conciencia, pues las Escrituras definen el pecado como transgresión de la Ley (1 Juan 3:4) y puesto que los creyentes no están “bajo el dominio del pecado”, están consiguientemente, “bajo la obligación de la Ley”.⁸⁰

Bolton dijo que algunos pudieran procurar escapar de esta obligación diciendo que los creyentes en Cristo ya no pecan. Bolton demolió este argumento con 1 Juan 1:8 que dice: “Si decimos que

no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros”. Consiguientemente, alguien pudiera admitir que los creyentes pecan pero aún insisten en que Dios no ve pecado en ellos. Bolton anticipó esta distorsión de la doctrina de la imputación de la justicia de Cristo. Dijo en respuesta: “En efecto, no ve pecado ni para condenar al creyente por el pecado, ni para aprobarlo o permitir pecado en los creyentes”; pero “Dios lo ve, pues lo ve todo y trae todo a juicio”.⁸¹

El objetor pudiera continuar, diciendo que aunque Dios ve pecado en el creyente, no se disgusta con él. La respuesta de Bolton fue que un Dios perfectamente bueno siempre debe odiar el mal. Añadió la distinción crucial: “En un hombre impío Dios odia tanto al pecador como al pecado, pero aquí odia el pecado, aunque ama y se compadece del pecador” que está en Cristo.⁸² Así que una vez más Bolton enfatizó que la Ley obliga a los cristianos no para justificación, sino para agradar a su Padre amoroso con su servicio a Él.

Por lo tanto, nuestra libertad en Cristo no nos libera de nuestra obediencia a la Ley, pues entonces, nos liberaría de lo que es para nuestro bien y nuestra gloria.⁸³ La obediencia a la Ley es parte de la gracia de Dios en los pecadores. Thomas Manton (1620–1677)

respondió: “Si la Ley puede ser anulada para las nuevas criaturas, entonces, ¿por qué la escribe el Espíritu de Dios con caracteres tan legibles en sus corazones...?...Lo que el Espíritu graba en el corazón, ¿vendría Cristo a abolirlo y anularlo?⁸⁴

La suficiencia de la Ley para instrucción moral

Los reformadores debatieron con los romanistas si la Ley moral contenía toda la voluntad de Dios para Su pueblo o si la devoción humana podía complacerlo o incluso ir más allá del llamado al deber (obras de supererogación).⁸⁵ Otros retos contra la perspectiva reformada de la Ley procuraban una ética más alta en el Nuevo Testamento o en la hyper-espiritualidad. Los puritanos continuaron con el énfasis de la Reforma en la suficiencia de la Ley. Fenner preguntó: “¿Es la Ley de Dios tan perfecta que manda a hacer todo lo que puede llamarse bueno y agradable a Dios; y hay lugar para supererogación papista o la doctrina de distinguir los consejos evangélicos de los preceptos?” Respondió: “La Ley de Dios es tan amplia, que contiene todas las latitudes del bien y su perfección no tiene fin (Sal. 119:96). Es una contradicción, que debamos obedecer a Dios en algo que Él no ha mandado (Dt. 12:32). Dice que el que

quita o añade a la Ley de Dios es mentiroso (Pr. 30:6). Por lo tanto, no puede haber supererogación”.⁸⁶

Fenner dijo que la Ley “requiere el alma entera y todo el corazón y toda la mente y todas las fuerzas” (Lc. 10:27). ¿Qué puede ir más allá de “todo”? Nadie puede guardar todo lo que la Ley demanda, ni siquiera el más santo entre nosotros (Mt. 6:12; Ecl. 7:20) Si los hombres mandan más allá de lo que Dios manda, “el Señor les dice simplemente que están evacuando Su Ley (Mt. 15:9)”. Los mandamientos diseñados por mentes y corazones humanos, independientemente de cuan estimados sean entre los hombres, son contrarios a los mandamientos de Dios y despreciables a Él (Nm. 15:39; Lc. 16:15).⁸⁷

Fenner no asumió ingenuamente que la Ley dictaba cada detalle del deber de cada persona. Aconsejó a los cristianos a usar una lógica silogística para descubrir la voluntad de Dios, en la cual la premisa principal es un precepto de las Escrituras, el menor son las circunstancias de la persona individual y la conclusión es la voluntad de Dios para la persona en esa situación. De esta manera, Pablo sabía por revelación que Dios nos manda a vivir para Su gloria y a no dar lugar al tropiezo o a ofender a otros. También conocía sus propias circunstancias, como apóstol llamado a predicar

el Evangelio a los gentiles y la forma en la que hombres corruptos hacían mercancía de la religión, tanto en aquel entonces como ahora. Por lo tanto, concluyó que debía predicar sin cobrar a sus oyentes,⁸⁸ incluso si no es incorrecto para los que predicán el evangelio siendo apoyados financieramente por sus congregaciones.

La divinidad práctica de la Ley

Guardar la Ley y la libertad en Cristo

La Ley y el Evangelio se complementan el uno al otro; obran juntos para edificar la vida espiritual, como las dos manos de un obrero. Bolton escribió:

La Ley... está subordinada al Evangelio, para convencernos y humillarnos y el Evangelio... [nos] capacita para la obediencia de la Ley. La Ley nos envía al Evangelio para justificación y el Evangelio nos envía a la Ley para moldear nuestra [conducta]; y nuestra obediencia a la Ley no es más que la expresión de nuestro agradecimiento a Dios, que nos ha justificado con tanta misericordia.⁸⁹

La Ley tiene “propósitos evangélicos” al llevarnos a Cristo, mientras que el Evangelio proporciona “principios evangélicos” para incentivar: “fe, amor y deleite”⁹⁰ para el cumplimiento de la Ley. Los principios internos nos dan fuerza a partir de la comunión con Dios y

dirigen nuestras vidas hacia la gloria de Dios y la ornamentación del Evangelio.⁹¹ En este aspecto, la Ley y el Evangelio cooperan para que alcancemos el objetivo de la redención: “Han sido redimidos para servir, para que vivan para Aquel que murió por ustedes”. (cf. Lc. 1:74-75).⁹²

Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646) dijo que una vida digna o adecuada al Evangelio debe ser una vida de obediencia a la Ley: “La excelencia de la Ley se ve más claramente en el Evangelio que en la doctrina misma de la Ley... Ciertamente Dios ha puesto un alto costo a Su Ley, para que ningún alma viviente que la haya roto sea salva si no es a través de Su Hijo que vino a cumplirla”.⁹³ Por lo tanto, dijo, los cristianos deben “aprender a atesorar la Ley de Dios”.⁹⁴ Los que dicen que el Evangelio anula nuestra obligación a obedecer la Ley deben reconocer que nada demuestra más cuánto valora Dios Su Ley que el Evangelio de Cristo, pues este proclama que Cristo fue enviado para satisfacer las demandas de la Ley para nosotros con Su propio costo. “La sujeción inmediata y total de Cristo” a la Ley debería movernos a someternos igualmente a la revelación de la voluntad de Dios en ella.⁹⁵ De esta manera, Watson escribió: “Aunque un cristiano no puede guardar la Ley, ama Su Ley;

aunque no puede servir a Dios perfectamente, lo sirve voluntariamente”.⁹⁶

Alguien pudiera objetar que estar obligado a un deber es inconsistente con la libertad cristiana. La respuesta de Bolton sería que Cristo no nos ha redimido de servir a Dios, sino que nos ha redimido de servir a Dios en un espíritu de esclavitud y servidumbre para que lo sirvamos en un espíritu de libertad y filiación. El yugo de Cristo es luz (Mt. 11:30).⁹⁷

Sin embargo, el objetor pudiera continuar diciendo más específicamente que la obligación de hacer bien *porque Dios lo mandó* infringe la libertad cristiana. Esta objeción sugiere una base espiritual más alta para hacer el bien: porque *queremos* hacerlo, no porque *tenemos* que hacerlo. Este razonamiento no tiene base bíblica. Así que Manton escribió: “A veces Dios no da otra explicación acerca de Su Ley que esta: ‘Yo soy Jehová’”.⁹⁸

La respuesta de Bolton a esta objeción fue que volverse de esa manera de la autoridad de Dios a inclinaciones internas lleva a un subjetivismo dañino. Nos deja a la merced de impulsos que pudieran venir del diablo. Nos vuelve caprichosos e inconstantes en lugar de determinados, organizados y disciplinados en nuestro llamado. No podemos esperar hasta que sintamos al Espíritu moviéndonos,

puesto que el Espíritu pudiera obrar secretamente, dijo Bolton. Debemos obedecer a Dios incluso cuando no lo estamos haciendo de corazón aún—a menudo para descubrir que nuestros corazones se avivan en cuanto a nuestro llamado incluso mientras lo hacemos.⁹⁹

Irónicamente, confiar en la guía de nuestros propios corazones en lugar de la Ley escrita puede guiarnos a otro tipo de legalismo, una esclavitud a nuestros propios impulsos religiosos, los cuales se inclinan naturalmente a obras de justicia. Con esto, algunos pudieran sentir la compulsión de orar repetidamente por salvación, confiando en sus oraciones en lugar de Cristo.¹⁰⁰

Las motivaciones para la obediencia varían según el tipo de Ley. Bolton dijo que algunos de los mandamientos de Dios descansan solo en Su voluntad (Ley positiva), tales como las ceremonias que son indiferentes por naturaleza. Otros mandamientos descansan en Su naturaleza (Ley natural) y de esta manera, son buenos intrínsecamente.¹⁰¹ Los mandamientos basados solo en la voluntad de Dios requieren obediencia porque Dios lo dice. Estos mandamientos, tales como los rituales del Antiguo Testamento (Hch. 15:10), pueden ser una gran carga, pero en ciertos casos aún deben hacerse “por amor al Dios que los

mandó”.¹⁰² Los mandamientos basados en la naturaleza de Dios, que por lo tanto son santos y buenos en sí mismos, nos llaman a la obediencia por amor y sumisión a la autoridad de Dios al igual que por deleite personal en la acción. Por ejemplo, no oramos solo porque Dios lo demanda, sino también porque queremos estar cercanos a Dios en oración.¹⁰³ Con ambos tipos de mandamientos, positivos y naturales, la obediencia surge del amor por Dios.

La salvación produce sumisión o servidumbre voluntaria. La libertad de la maldición de la Ley resulta en una sumisión del corazón del creyente a la Ley como nunca antes. Según Fenner, que se sabe quienes son los que no están bajo la maldición de la Ley por su obediencia, específicamente, por su sumisión al Evangelio, “caminando agradecidos de una manera digna del Evangelio”, “sirviendo en la obra del Señor con fervor”, ejerciendo “un respeto universal por todos los mandamientos de Dios”, “gimiendo y clamando por Dios, para que sean dirigidos y ordenados más y más por Sus estatutos” y “haciendo todo esto por amor, no por miedo al infierno y al juicio, pues son un pueblo voluntario” (Sal. 119:5–6; 110:3).¹⁰⁴

Bolton dijo que la obediencia evangélica consiste en la sumisión a la Ley impulsada por el amor por Dios. El hijo de Dios

“estima el acceso a Dios y la comunión con Él, como su felicidad mayor”.¹⁰⁵ La recompensa que busca un creyente es el disfrute de Dios; el castigo del que huye es la falta de comunión con Dios. En todos sus deberes su corazón está sediento de Dios.¹⁰⁶ Es incorrecto poner la obediencia a los mandamientos contra el amor del corazón, pues Dios escribe Sus mandamientos en el corazón.¹⁰⁷

Guardar la ley y la interpretación bíblica

- El Catecismo Mayor de Westminster revela que los puritanos encontraron mucha más instrucción en los Diez Mandamientos de lo que pareciera inicialmente en palabras. Siguiendo el método de la exposición de Cristo de mandamientos específicos en el Sermón del Monte, emplearon un método de interpretación que explica que cada mandamiento representa un campo amplio y profundo de verdad ética. George Downname (1560–1634) ofreció estas cinco reglas para exponer cada mandamiento:

“Donde un deber es ordenado, lo contrario está prohibido; y donde un contrario es prohibido, hay un mandamiento

ordenado”. Así que existen tanto pecados de omisión como de comisión en cada precepto.

- La Ley de Dios es espiritual y perfecta, alcanza el corazón y requiere obediencia de cada deber ordenado y la abstinencia de toda forma prohibida de pecado. Seguir cada preceptos hasta sus raíces llevó a Downname a decir que “bajo cada vicio particular mencionado en el mandamiento, todos los del mismo tipo están prohibidos; y bajo uno ordenado en particular, todos los del mismo tipo son ordenados”.
- “Donde un deber es ordenado, los medios que llevan a él están incluidos; y donde algún vicio es prohibido, hay medios, provocaciones y atracciones que también están prohibidos.
- La ordenación de cualquier deber o prohibición de cualquier vicio implica la ordenación o prohibición de sus “señales” externas. Nuestras buenas obras deben brillar delante de los hombres para que adoren a nuestro Padre, pero deberíamos evitar cualquier apariencia de mal en gestos, ropa o lugares a los que vamos.

- Los mandamientos no solo hablan de nuestra responsabilidad hacia nosotros mismos, sino también sobre nuestra responsabilidad para instruir, amonestar, animar, reprender y reclamar a otros en cuanto a los deberes y vicios que se nos presentan.¹⁰⁸

Guardar la Ley y la meditación en la Palabra

El cristiano siempre debería meditar en la Ley de Dios (Sal. 1:2). De esta manera, Bolton citó Filipenses 4:8 “Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad”. Luego añadió: “Espero que la Ley clasifique en esta lista”.¹⁰⁹

Otro texto importante que condujo a la divinidad de la Ley en la práctica puritana fue Salmos 119.¹¹⁰ Fenner escribió que los Diez Mandamientos “ordenan mis pasos (119:133) siempre (v. 117) en mi memoria (v. 109), en mi entendimiento (v. 130), siempre son mi meditación (v. 97), para que refrene mi vida de cada pecado (v. 101), vague en pensamientos vanos (v. 133) y quererlos más que el oro y la plata (v. 72)”.¹¹¹ Watson dijo: “Si Dios declaró todas estas palabras, entonces, ama los Diez Mandamientos, ‘¡Oh, cuánto amo

yo Tu ley! Todo el día es ella mi meditación' (Sal 119:97)...La Ley moral es la copia de la voluntad de Dios—nuestro directorio espiritual...Los Diez Mandamientos son una cadena de perlas que nos adorna, son el tesoro que nos enriquece, son más preciosos que tierras de especias, o piedras de diamante”.¹¹²

Al llamar al pueblo a meditar en los Diez Mandamientos, los puritanos siguieron una tradición medieval bastante establecida. John McNeill escribió: “Los Mandamientos, con el Credo y el Padrenuestro, constituyen un tema de instrucción laica en incontables instructivos medievales de guía religiosa, tales como el *Lay Folk's Catechism* británico, atribuido a John Thoresby, arzobispo de York (d. 1373)”.¹¹³A pesar de esta tradición, los puritanos fueron testigos de un tiempo de ignorancia deplorable de la Ley divina. En 1551 el obispo John Hooper (c. 1495–1555) examinó a 311 clérigos de su diócesis y descubrió que 168 de ellos no podía repetir los Diez Mandamientos.¹¹⁴ En respuesta a esta situación, los puritanos albergaron varias catequesis y exposiciones sobre los Diez Mandamientos.¹¹⁵ Promovieron el uso del catecismo en la iglesia por el pastor y en el culto familiar conducidos en los hogares. Procuraron levantar una generación de cristianos empapados de sabiduría moral y avivados en la obediencia a la Ley de Dios, los

mandamientos de Cristo y la voz del Espíritu Santo hablando en las Escrituras.

Conclusión

Se puede llegar a varias conclusiones sobre el tercer uso de la Ley.¹¹⁶ En primer lugar, el tercer uso es *bíblico*. El Antiguo y el Nuevo Testamento abundan de exposiciones de la Ley dirigida en primer lugar a los creyentes para ayudarlos en su búsqueda permanente de santidad de corazón y vida. Los Salmos afirman varias veces que un creyente se deleita en la Ley de Dios tanto en su corazón como en su vida externa. Uno de los intereses más grandes del salmista era comprobar la voluntad buena y perfecta de Dios, luego correr en la senda de Sus Mandamientos (Sal. 119:32). El Sermón del Monte y las porciones de las epístolas de Pablo son ejemplos excelentes del uso de los cristianos de la Ley como norma de vida.

En segundo lugar, el tercer uso de la Ley combate tanto el *antinomianismo* como el *legalismo*. Los antinominianos apelaban erradamente a la justificación solo por fe, la cual, aunque es concedida aparte de las obras de la Ley, no excluye la necesidad de santificación. Uno de los elementos más importantes de la santificación es el cultivo diario de obediencia a la Ley en agradecimiento. Además, negar el tercer uso de la Ley puede

resultar en legalismo y a menudo lo hace, pues no podemos vivir sin Ley. Cuando una alternativa a la Ley de Dios, un código elaborado hecho por el hombre es desarrollado para que los creyentes lo sigan, cubriendo cada problema y tensión en la vida moral concebible, no queda libertad para que los creyentes tomen decisiones personales basadas en los principios de las Escrituras. En un contexto como ese, la ley hecha por el hombre asfixia el Evangelio divino y la santificación legalista se traga la justificación de gracia. El cristiano es traído nuevamente al cautiverio similar al del ascetismo medieval católico romano. La libertad que permite a los cristianos seguir sus propias emociones e impulsos es igualmente esclavizante. La espiritualidad cristiana sana surge de una meditación cuidadosa de los principios de la Ley de Dios combinada con consagración personal de corazón para hacer la voluntad de Dios (Ro. 12:1–2).

En tercer lugar, el tercer uso de la Ley promueve el *amor*. 1 Juan 5:3 dice: “Pues este es el amor a Dios, que guardemos Sus mandamientos; y Sus mandamientos no son gravosos”. La Ley de Dios es un regalo y una evidencia de Su tierno amor por Sus Hijos (Sal. 147:19–20). No es un capataz cruel o duro para los que están en Cristo. Dios no es más cruel por dar la Ley a Su pueblo que un

granjero que pone cercas para proteger a su ganado de deambular hasta la autopista. El pueblo de Dios atesora la Ley como el regalo de un Dios amoroso (Sal. 147:19, 20; Ro. 9:4). En las Escrituras, la Ley y el amor no son enemigos, sino los mejores amigos. La Ley es la esencia del amor: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas” (Mt 22:37-40; cf. Ro. 13:8–10).

Por último, el tercer uso de la Ley promueve la *libertad*, una libertad cristiana genuina. El abuso indiscriminado de la libertad cristiana de nuestros días, el cual ve la libertad como ocasión para servir a la carne, es decir, como autonomía humana o independencia de Dios, es simplemente incorrecta. La libertad cristiana verdadera está definida y protegida por las líneas trazadas por un creyente en la Ley de Dios. Cuando la Ley de Dios limita nuestra libertad, es para nuestro bien mayor; y cuando la Ley de Dios no impone tales límites, el cristiano puede disfrutar libertad de conciencia de las doctrinas y mandamientos de hombres. En los asuntos de la vida diaria, la libertad cristiana consiste de la obediencia voluntaria, agradecida y gozosa que el creyente ofrece a

Dios y a Cristo. Como lo proclama el Señor Mismo en Juan 8:34, 36: “De cierto, de cierto os digo, que todo aquel que peca, esclavo es del pecado... Así que, si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres”.

¹ Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity* (London: A. Fullarton, 1845), 211. Porciones de este capítulo son adaptaciones de Joel R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 101–111.

² Ernest F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1993), 21.

³ Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3rd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 253.

⁴ Kevan, *The Grace of Law*, 22.

⁵ Concilio de Trento, Sexta Sesión, Cánones 19–21, en Philip Schaff, ed., *The Creeds of Christendom* (1931; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 2:114–115.

⁶ Kevan, *The Grace of Law*, 23.

⁷ George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 133, 202. La Confesión Belga señala a estos extremistas para una mención especial en el artículo 36.

⁸ Martin Luther, *Lectures on Galatians*, 1535, en *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1963), 26:308–309.

⁹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 2.7.10.

¹⁰ Luther, *Lectures on Galatians*, en *Works*, 26:148, 150.

¹¹ Calvin, *Institutes*, 2.7.6–7.

¹² Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 267; Hans Engelland, *Melanchthon, Glauben und Handeln* (Munich: Kaiser Verlag, 1931); Werner Elert, “Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis,” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1 (1948): 168–170; Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die*

neutestamentliche Parainese (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951); Hayo Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose* (Göttingen: Gottiner Verlagsanstalt, 1955), 111–116; Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought*, trans. R. A. Wilson (Philadelphia: Fortress, 1970); Eugene F. Klug, “Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law,” *The Springfielder* 38 (1974): 155–169; A. C. George, “Martin Luther’s Doctrine of Sanctification with Special Reference to the Formula *Simul iustus et Peccator*: A Study in Luther’s Lectures on Romans and Galatians” (ThD diss., Westminster Theological Seminary, 1982), 195–210; Donald MacLeod, “Luther and Calvin on the Place of the Law,” en *Living the Christian Life* (Huntingdon, England: Westminster Conference, 1974), 10–11.

¹³ Catecismos menores de Lutero en Philip Schaff, ed., *The Creeds of Christendom* (1931; Grand Rapids: Baker, 1998), 3:74–77.

¹⁴ Luther, *Lectures on Galatians*, 1535, en *Works*, 26:260.

¹⁵ Para un examen de la probable influencia que Melanchthon tuvo en Calvino en este asunto, ver Ralph R. Sundquist Jr., “The Third Use of the Law in the Thought of John Calvin” (PhD diss., Columbia University, 1970), 305–322.

¹⁶ Philip Melanchthon, *The Loci Communes of Philip Melanchthon*, trans. Charles L. Hill (1521; repr., Boston: Meador, 1944), 234.

¹⁷ Philip Melanchthon, *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossense iterum ab authore recognita* (Wittenberg: J. Klug, 1534), 48r, 82v–83v.

¹⁸ Melanchthon, *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossense*, 93v.

¹⁹ John Calvin, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet (1849; repr., Grand Rapids: Baker, 1983), 2:56, 69.

²⁰ Calvin, *Institutes*, 2.7.12.

²¹ I. John Hesselink, “Law—Third Use of the Law,” en *Encyclopedia of the Reformed Faith*, ed. Donald K. McKim (Louisville: Westminster/John Knox, 1992), 215–216. cf. Edward A. Dowey Jr., “Law in Luther and Calvin,” *Theology Today* 41, no. 2 (1984): 146–153; I. John Hesselink, *Calvin’s Concept of the Law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 251–262.

²² Thomas Cartwright, *A Commentary upon the Epistle of St Paul Written to the Colossians* (Edinburgh: James Nichols, 1864), 39. Esto está unido con las clases de Airay’s sobre Filipenses.

- ²³ William Perkins, "The Foundation of Christian Religion: Gathered into Sixe Principles," en *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie* ([London]: John Legat, 1600), 1038–1039.
- ²⁴ Meic Pearse, *The Great Restoration: The Religious Radicals of the 16th and 17th Centuries* (Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1998), 224. Ver también David R. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004).
- ²⁵ Samuel Rutherford, "A Brotherly and Free Epistle," en *A Survey of the Spirituall Antichrist...* (London: J. D. & R. I. for Andrew Crooke, 1648), n.p. Los "familistas" creían en una unión mística directa entre el creyente y Dios de tal manera que recibía revelaciones directas de Dios aparte de la Biblia.
- ²⁶ Thomas Edwards, *The First and Second Part of Gangraena: or, A Catalogue and Discovery of Many of the Errors, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of This Time*, 3rd ed. (London: by T. R. and E. M. for Ralph Smith, 1646), 1:16, 20, 21. Los 176 solo cuentan como la parte 1 de este libro.
- ²⁷ Kevan, *The Grace of Law*, 26.
- ²⁸ Sobre Crisp, ver K. M. Campbell, "The Antinomian Controversies of the 17th Century," en *Living the Christian Life* (Huntington, England: Westminster Conference, 1974), 70–75.
- ²⁹ Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted*, ed. John Gill, 7th ed. (London: for John Bennett, 1832), 2:401.
- ³⁰ Crisp, *Christ Alone Exalted*, 2:399–400.
- ³¹ Anthony Burgess, *Spiritual Refining: or a Treatise of Grace and Assurance* (London: A. Miller, 1652), 563.
- ³² Thomas Bedford, *An Examination of the Chief Points of Antinomianism* (London, 1646), 15–16. Sobre la vida de Bedford, ver Joel R. Beeke, "Bedford, Thomas," en *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004), 4:776–777.
- ³³ Samuel Rutherford, *The Trial and Triumph of Faith* (Edinburgh: William Collins, 1845), 102; Samuel Rutherford en *Catechisms of the Second Reformation*, ed. Alexander F. Mitchell (London: James Nisbet, 1886), 226.
- ³⁴ Samuel Crooke, *The Guide unto True Blessedness* (London, 1614), 85.

- ³⁵ Samuel Bolton, *The True Bounds of Christian Freedome...* (London: for P.S., 1656), 109–119. Este bosquejo combina el bosquejo de Bolton con su desarrollo subsecuente de estos puntos. El libro de Bolton ha sido editado y publicado de una forma más contemporánea como *The True Bounds of Christian Freedom* (Edinburgh: Banner of Truth, 2001).
- ³⁶ Bolton, *True Bounds*, 21.
- ³⁷ Bolton, *True Bounds*, 28.
- ³⁸ Bolton, *True Bounds*, 36.
- ³⁹ Bolton, *True Bounds*, 42–44.
- ⁴⁰ Bolton, *True Bounds*, 47–52.
- ⁴¹ Ezekiel Hopkins, “Discourses on the Law,” en *The Works of Ezekiel Hopkins*, ed. Charles W. Quick (1874; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 1:537–538.
- ⁴² Hopkins, “Discourses on the Law,” en *Works*, 1:537–538.
- ⁴³ Thomas Boston, notas editoriales, en *The Marrow of Modern Divinity* (repr., Edmonton: Still Waters Revival Books, 1991), 188.
- ⁴⁴ Boston, notas editoriales, en *Marrow*, 172.
- ⁴⁵ Brian G. Najapfour, “‘The Very Heart of Prayer’: Reclaiming John Bunyan’s Spirituality” (ThM thesis, Puritan Reformed Theological Seminary, 2009), 92–94.
- ⁴⁶ John Bunyan, “Israel’s Hope Encouraged,” en *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, ed. Roger Sharrock (Oxford: Clarendon, 1994), 9:79. Ver también Anjov Ahenakaa, “Justification and the Christian Life in John Bunyan: A Vindication of Bunyan from the Charge of Antinomianism” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1997), 259–263.
- ⁴⁷ Bolton, *True Bounds*, 96.
- ⁴⁸ Bolton, *True Bounds*, 97.
- ⁴⁹ Bolton, *True Bounds*, 25.
- ⁵⁰ Bolton, *True Bounds*, 45.
- ⁵¹ Watson, *Body of Practical Divinity*, 219.
- ⁵² Bolton, *True Bounds*, 51.
- ⁵³ Bolton, *True Bounds*, 52.
- ⁵⁴ Watson, *Body of Practical Divinity*, 241.

- ⁵⁵ Bolton, *True Bounds*, 65–67.
- ⁵⁶ Ver también Edward Elton, *Gods Holy Mind Touching Matters Morall, Which Himself Uttered in Tenne Words, or Tenne Commandements* (London: by A. M. and I. N. for Robert Mylbourne, 1625), 1–2; Hopkins, *On the Commandments*, en *Works*, 1:245–252.
- ⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province, 2nd ed. (London: Burns, Oates, and Washbourne, 1920–1922), part 2a, q. 99, art. 3–4.
- ⁵⁸ Augustine, “Reply to Faustus the Manichaeon,” 6.2, en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series 1 (Buffalo, N.Y.: Christian Literature Co., 1887), 4:167.
- ⁵⁹ Calvin, *Institutes*, 4.20.14.
- ⁶⁰ Greek: *ethelothreskia* (Col. 2:23).
- ⁶¹ Bolton, *True Bounds*, 71–72.
- ⁶² Bolton, *True Bounds*, 72.
- ⁶³ James Durham, *A Practical Exposition of the Ten Commandments*, ed. Christopher Coldwell (Dallas, Tex.: Naphtali Press, 2002), 51. Esto fue publicado originalmente como *The Law Unsealed*.
- ⁶⁴ Sinclair B. Ferguson, “Preaching the Law of God—Reformers and Puritans,” en *Puritans and Spiritual Life* (Mirfield, U.K.: Westminster Conference, 2001), 20.
- ⁶⁵ Stephen Charnock, “The Existence and Attributes of God,” en *The Complete Works of Stephen Charnock* (Edinburgh: James Nichol, 1864), 1:192.
- ⁶⁶ Citado en Kevan, *The Grace of Law*, 48.
- ⁶⁷ Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), 53; Renfeld E. Zepp, “Covenant Theology from the Perspective of Two Puritans” (MAR thesis, Reformed Theological Seminary, 2009), 28–31.
- ⁶⁸ Citado en Kevan, *The Grace of Law*, 156.
- ⁶⁹ Bolton, *True Bounds*, 74.
- ⁷⁰ Bolton, *True Bounds*, 75.
- ⁷¹ Bolton, *True Bounds*, 77.
- ⁷² Hopkins, “Discourses on the Law,” en *Works*, 1:540.

- ⁷³ Bolton, *True Bounds*, 78–79.
- ⁷⁴ Bolton, *True Bounds*, 95.
- ⁷⁵ William Fennor [Fenner], *The Spirituall Mans Directory* (London: for John Rothwell, 1651), 51–52. Esta cita es un párrafo en el original.
- ⁷⁶ Bolton, *True Bounds*, 80–82.
- ⁷⁷ Bolton, *True Bounds*, 83.
- ⁷⁸ Bolton, *True Bounds*, 88–89.
- ⁷⁹ Bolton, *True Bounds*, 89.
- ⁸⁰ Bolton, *True Bounds*, 90.
- ⁸¹ Bolton, *True Bounds*, 90.
- ⁸² Bolton, *True Bounds*, 91.
- ⁸³ Bolton, *True Bounds*, 94–95.
- ⁸⁴ Citado en Kevan, *The Grace of Law*, 157.
- ⁸⁵ Calvin, *Institutes*, 2.8.5; 3.14.12–15. El término “supererogación” quiere decir pagar más de lo que se debe (Latin: super erogare).
- ⁸⁶ Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 48.
- ⁸⁷ Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 48.
- ⁸⁸ Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 49.
- ⁸⁹ Bolton, *True Bounds*, 100.
- ⁹⁰ Bolton, *True Bounds*, 101.
- ⁹¹ Bolton, *True Bounds*, 102.
- ⁹² Bolton, *True Bounds*, 103.
- ⁹³ Jeremiah Burroughs, *Gospel Conversation*, ed. Don Kistler (Orlando, Fla.: Soli Deo Gloria, 1995), 95.
- ⁹⁴ Burroughs, *Gospel Conversation*, 95.
- ⁹⁵ Burroughs, *Gospel Conversation*, 96–97.
- ⁹⁶ Watson, *Body of Practical Divinity*, 342.
- ⁹⁷ Bolton, *True Bounds*, 196.
- ⁹⁸ Citado en Kevan, *The Grace of Law*, 50.

- ⁹⁹ Bolton, *True Bounds*, 197–203.
- ¹⁰⁰ Bolton, *True Bounds*, 204–205.
- ¹⁰¹ Bolton, *True Bounds*, 205–206.
- ¹⁰² Bolton, *True Bounds*, 207.
- ¹⁰³ Bolton, *True Bounds*, 208—209.
- ¹⁰⁴ Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 50.
- ¹⁰⁵ Bolton, *True Bounds*, 211.
- ¹⁰⁶ Bolton, *True Bounds*, 213.
- ¹⁰⁷ Bolton, *True Bounds*, 220.
- ¹⁰⁸ George Downname, prefacio a *An Abstract of the Duties Commanded and Sinnes Forbidden in the Law of God* (n.p., 1615), n.p. Para reglas similares de interpretación de la Ley, ver Elton, *Gods Holy Mind*, 5; Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 20; Hopkins, *On the Commandments*, en *Works*, 1:253–265; Watson, *Body of Practical Divinity*, 242–243. Ver también Calvino, *Institutes*, 2.8.6–9.
- ¹⁰⁹ Bolton, *True Bounds*, 99.
- ¹¹⁰ Thomas Manton predicó 190 sermones sobre el Salmo 119. Ver *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1872), vols. 6, 7, 8, 9. Ver también John Calvin, *Sermons on Psalm 119* (Audubon, N.J.: Old Paths Publications, 1996).
- ¹¹¹ Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 19–20.
- ¹¹² Watson, *Body of Practical Divinity*, 220.
- ¹¹³ John T. McNeill, nota editorial, en *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 367n1.
- ¹¹⁴ John Hooper, *Later Writings of Bishop Hooper* (Cambridge: Cambridge University, 1852), 130, 151.
- ¹¹⁵ Por ejemplo, ver Thomas Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion...upon the Plan of the Assembly's Shorter Catechism*, en *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston* (Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker Publications, 2002), 2:84–374; John Dod, *A Plaine and Familiar Exposition of the Ten Commandements*, 17th ed. (London: by I. D. for Thomas and Jonas Man, 1628);

Downname, *Abstract*; Durham, *A Practical Exposition of the Ten Commandments*; Elton, *Gods Holy Mind*; Fenner, *The Spirituall Mans Directory*, 19–46; Hopkins, *On the Commandments*, en *Works*, 1:267–535; William Twisse, *A Brief Catechetical Exposition of Christian Doctrine* (London: for John Wright, 1645), 21–41; Watson, *Body of Practical Divinity*, 244–339; Samuel Willard, *A Compleat Body of Divinity* (1726; facsimile repr., New York: Johnson Reprint Corporation, 1969), 585–753.

¹¹⁶ Estas conclusiones hacen eco de las de Donald MacLeod, “Luther and Calvin on the Place of the Law,” 12–13.

Capítulo 36

Richard Sibbes sobre albergar al Espíritu Santo



Nunca dejaré de estar agradecido con... Richard Sibbes, que ha sido un bálsamo para mi alma en un periodo de mi vida donde trabajaba demasiado y estaba gravemente agotado y, por lo tanto, sujeto de manera inusual a los ataques del diablo... Encontré en ese momento que Richard Sibbes... era un remedio infalible. Sus libros The Bruised Reed (La caña cascada) y The Soul's Conflict (El conflicto del alma) me aquietaron, calmaron, animaron y me sanaron.

— MARTYN LLOYD-JONES¹

Richard Sibbes (1577–1635) fue uno de los puritanos más grandes de su época. Influenció en gran parte la dirección y el contenido de la predicación, la teología y la literatura puritana en Inglaterra y América.² Su teología del Espíritu Santo fue especialmente importante por su énfasis en cómo opera el Espíritu en la vida diaria del cristiano. De manera cautivadora, Sibbes trató con aquel proceso de “albergar al Espíritu Santo” en el alma. Para Sibbes, albergar quería decir dar la bienvenida con hospitalidad y nutrir nuestra amistad con el Espíritu que mora en nosotros. “No hay algo tan grandioso en el mundo o un amigo tan dulce que nos pueda hacer tanto bien como el Espíritu, si lo recibimos”, escribió Sibbes.³

La enseñanza de Sibbes sobre albergar al Espíritu Santo puede dividirse en las cuatro categorías a continuación: (1) en la morada del Espíritu, (2) el sello del Espíritu, (3) el consuelo del Espíritu y (4) entristecer al Espíritu. Antes de explorar la obra de Sibbes sobre el Espíritu Santo, veamos brevemente quién era Sibbes.

Sinopsis de la vida de Richard Sibbes

Richard Sibbes era oriundo de Suffolk, el condado puritano de la antigua Inglaterra que capacitó numerosos emigrantes ilustres para Nueva Inglaterra.⁴ Nació a pocas millas de Bury St. Edmonds, en 1577, el año en que los luteranos escribieron el borrador de su Fórmula de Concordia. Fue bautizado en la iglesia de la parroquia en Thurston, donde creció y fue a la escuela. Era el mayor de seis infantes.

Siendo niño, Sibbes amaba los libros. Su padre, Paul Sibbes, quien era un ruedero dedicado (según Zachary Catlin, un biógrafo contemporáneo de Sibbes) y “un buen cristiano de corazón sensato” se enfadó con cuánto gastaba su hijo en libros.⁵ Su padre intentó curar a su hijo de su afición por la compra de libros ofreciéndole herramientas de ruedero. Pero el niño no fue disuadido. Con el apoyo de otros, Sibbes fue admitido en el colegio de St. John en Cambridge a los dieciocho años de edad. Obtuvo una licenciatura en artes en 1599, una beca en 1601 y una maestría en artes en 1602. En 1603 fue convertido bajo la predicación de Paul Baynes (1573–1617). Baynes, que es muy recordado por su comentario en

Efesios, sucedió a William Perkins (1558–1602) en la iglesia de St. Andrews en Cambridge.

Sibbes fue ordenado al ministerio de la Iglesia de Inglaterra en Norwich en 1607, fue elegido como uno de los predicadores del colegio en 1609 y recibió una licenciatura en divinidad en 1610. Desde 1611 hasta 1616 sirvió como orador en Holy Trinity Church, en Cambridge. Su predicación despertó a Cambridge de una indiferencia espiritual en la cual había caído después de la muerte de Perkins. Tuvieron que adecuar una galería para recibir visitantes. John Cotton y Hugh Peters fueron convertidos bajo la predicación de Sibbes. Durante sus años en Holy Trinity, Sibbes ayudó a volver a Thomas Goodwin (1600–1680) del arminianismo y movió a John Preston (1587–1628) de una predicación jocosa a una predicación sencilla y espiritual.

Sibbes vino a Londres en 1617 como orador para el albergue de Gray, el más grande de cuatro grandes albergues de la Corte, el cual sigue siendo uno de los centros más importantes de Inglaterra para el estudio y la práctica de leyes. En 1626, Sibbes complementó su oratoria al convertirse en maestro de Catharine Hall (ahora colegio de St. Catharine) en Cambridge. Bajo su liderazgo, el colegio volvió a su prestigio anterior. Graduó a varios hombres que

servirían prominentemente en la Asamblea de Westminster, incluyendo a John Arrowsmith (1602–1659), William Spurstowe (c. 1605–1666) y William Strong (d. 1654). Poco después de su nombramiento, Sibbes obtuvo su doctorado en divinidad en Cambridge. Pronto fue conocido como “el doctor celestial”, debido a su predicación piadosa y su caminar celestial. Izaak Walton (1593–1683) escribió de Sibbes:

*Que, a este hombre bendito, se le dé este elogio justo,
el cielo estaba en él, antes de que él estuviera en el
cielo.*⁶

En 1633 el rey Carlos I ofreció la casa del vicario de Holy Trinity en Cambridge a Sibbes, la misma iglesia de la que Sibbes fue forzado a renunciar dieciocho años antes. Sibbes continuó sirviendo como predicador en el albergue de Gray, Maestro de St. Catharine Hall y vicario de Holy Trinity hasta su muerte en 1635.

Sibbes nunca se casó, pero estableció una red asombrosa de amistades que incluía una variedad de ministros piadosos, abogados ilustres y líderes parlamentarios del periodo de Stuart. Mark E. Dever señala que Sibbes creía que “los amigos piadosos

eran sermones andantes”.⁷ Escribió introducciones a los escritos de sus colegas puritanos en trece ocasiones.

Sibbes era un hombre amable y cariñoso que evitaba las controversias de sus días tanto como le era posible. “Las grietas engendran grietas” insistía.⁸ Para él, sus batallas con el arzobispo Laud, los católicos romanos y los arminianos eran excepciones en lugar de la norma. Continuó siendo amigo cercano de muchos pastores y líderes que apoyaban una reforma más radicalmente de lo que él lo hizo para la Iglesia de Inglaterra.

Sibbes fue una inspiración para muchos de sus hermanos. Influenció el anglicanismo, a los presbiterianos y a los independientes, los tres partidos más dominantes de la iglesia de Inglaterra en ese momento. Era un pastor de pastores, que vivió una vida de moderación. “Donde hay mucha santidad, hay mucha moderación, donde puede haber piedad delante de Dios y bondad hacia otros sin prejuicios”, escribió.⁹

El historiador Daniel Neal describió a Sibbes como un predicador celebrado, un divino educado y caritativo, un hombre humilde que subestimaba sus dones constantemente.¹⁰ Sin embargo, los puritanos consideraban a Sibbes como un predicador grandioso, Cristo-céntrico y experimental. Tanto cultos como incultos

en las clases altas y bajas se beneficiaban mucho de Sibbes, que era un predicador atractivo.

Sibbes quería atraer. Escribió: “La predicación es para atraer”¹¹ y dijo: “El alcance principal de toda [predicación] es, atraernos a la recepción del gobierno victorioso, sabio y apacible de Cristo”.¹² Sibbes dejaba la verdad clara, como diría Robert Burns: “a los corazones e incumbencias de los hombres”. Catlin escribió sobre Sibbes: “Ningún hombre que haya conocido ha llegado tan profundo a mi corazón o estado tan cerca de él”. Maurice Roberts añade: “Su teología es ortodoxa en su totalidad, desde luego, pero es como el combustible de algún motor a combustión, que siempre pasa por fuego convirtiéndose así en energía para servir a Dios y además deleitarse y disfrutar de Dios con el alma”.¹³

David Masson, conocido por su biografía de John Milton, escribió: “Desde el año 1630, en los próximos veinte años aproximadamente, ninguna obra de teología parece haber sido tan leída entre los británicos piadosos de clase media como la de Sibbes”.¹⁴ El historiador del siglo veinte William Haller juzgó que los sermones de Sibbes estaban “entre los más brillantes y populares de todas las declaraciones de la iglesia puritana militante”.¹⁵

Los últimos sermones de Sibbes, predicados una semana antes de su muerte, fueron exposiciones sobre Juan 14:2 “En la casa de mi Padre muchas moradas hay... voy, pues, a preparar lugar para vosotros”. Cuando le preguntaron en sus días finales cómo estaba su alma, Sibbes respondió: “Traicionaría a Dios si no dijera, muy bien”.¹⁶ El testamento de Sibbes, dictado el 4 de Julio de 1635, el día antes de su muerte, comienza diciendo: “Encomiendo y cedo mi alma en las manos de mi Salvador misericordioso, que me ha redimido con Su sangre preciosísima y está ahora en el cielo para recibirla”.¹⁷

The Complete Works of Richard Sibbes (Las obras completas de Richard Sibbes), editada meticulosamente con una memoria de 110 páginas por Alexander Grosart, fue publicada por James Nichol de Edimburgo en los años 1860 y reimpressa por Banner of Truth Trust.¹⁸ La obra más famosa de Sibbes, *The Bruised Reed* (La caña cascada), la cual ha hecho mucho bien sanando almas angustiadas, ahora está disponible en Banner of Truth Trust.¹⁹

La morada del Espíritu

Volvámonos ahora a la enseñanza de Sibbes sobre albergar al Espíritu. Sibbes dijo que la morada del Espíritu es un requisito para recibirlo. Sibbes enseñó que cuando el Espíritu de Dios entra en el corazón de un pecador, regenerándolo y persuadiéndolo sobre la verdad del Evangelio, el Espíritu comienza a vivir dentro de esa persona inmediatamente.²⁰ Sin embargo, el Espíritu no atrae la atención a Sí mismo. Más bien, el Espíritu obra para unir nuestros corazones a Dios y a Jesucristo. Sibbes escribió:

Él [el Espíritu] santifica, purifica y hace todo por el Padre y el Hijo y nos une al Padre y al Hijo; al Hijo primero y luego al Padre...puesto que la comunión que tenemos con Dios es por medio del Espíritu Santo. Toda comunión que Cristo tenía con Dios como hombre fue por medio del Espíritu Santo; y toda la comunión que Dios tiene con nosotros y nosotros con Dios es por medio del Espíritu Santo. Pues el Espíritu es la unión entre Cristo y nosotros y entre nosotros y Dios.²¹

Mientras que el Padre y el Hijo no obran sin el Espíritu, el Espíritu tampoco obra sin el Padre y el Hijo. Sibbes explicó: “Como el Espíritu viene de Dios el Padre y el Hijo, así nos lleva de regreso al Padre y al Hijo. Así como viene del cielo, así nos lleva de regreso al cielo”.²² El papel del Espíritu es presentarnos y familiarizarnos íntimamente con el Padre y el Hijo.

De esta manera, si somos creyentes, el Espíritu establece una comunión entre nosotros y las demás personas de la Trinidad. Es como si nos capturara y nos elevara para que conozcamos al Padre y el amor del Hijo por nosotros. El Espíritu Santo nos eleva para que por fe veamos al Jesús crucificado y resucitado sentado en gloria. Por eso es que el Espíritu viene y así es como funciona en nuestras vidas. Por lo tanto, pudiéramos decir que mientras, en un sentido, la comunión entre nosotros y Dios es restablecida de una vez por todas, en otro sentido el Espíritu mantiene y aumenta esa comunión durante toda nuestra vida.

Sibbes dijo que como el Espíritu nos atrae al Padre y al Hijo, confirma Su gobierno en nuestros corazones. Este gobierno no va contra el propósito del Espíritu de revelar las cosas de Cristo a nosotros; más bien, Su gobierno interno revela a Jesucristo sentado en Su trono de gracia. En efecto, el Espíritu nos ayuda a

conformarnos al carácter y conducta de Cristo. El Espíritu vive en nosotros para restaurar y transformar nuestras almas, y nos hace madurar para gloria. Por lo tanto, dijo Sibbes, someternos al Espíritu es crucial. En *A Fountain Sealed [Una fuente sellada]*, escribió:

Entreguemos el gobierno de nuestras almas al Espíritu. Hacer esto es para nuestra seguridad, puesto que es más sabio que nosotros, que somos incapaces de dirigir nuestro propio camino. Es nuestra libertad estar bajo una sabiduría y bondad mayor que la nuestra. Que el Espíritu piense en nosotros, desee en nosotros, ore en nosotros, viva en nosotros, haga todo en nosotros; Esforcémonos de tal forma que seamos aptos para que el Espíritu obre en nosotros.²³

El creyente es como un “instrumento musical”, afinado y tocado por el Espíritu. Sibbes escribió: “Estemos abiertos al toque del Espíritu”.²⁴ Cuando el Espíritu ejerce un poder gobernador en nuestras vidas, Él afina nuestras almas de manera muy similar a un instrumento musical y luego toca nuestras vidas como un concierto de piano delante de Dios.

Sibbes describe este proceso de afinar y el toque del Espíritu: “Él debe gobernar. Él siempre tendrá las llaves; debemos someternos a Su gobierno. Cuando esté en el corazón, subyugará poco a poco todos los pensamientos altivos, levantamientos rebeldes y miedos desesperados”.²⁵

¿Cómo podemos saber si tenemos o no la morada de este gobierno bendito del Espíritu? Sibbes dijo: “Por el vivir, el caminar y las acciones, etc. Así sabe un hombre que tiene al Espíritu de Dios por las acciones que vienen solo del Espíritu, que es al alma, lo que el alma es al cuerpo...Cada gracia salvadora es una señal de que el Espíritu está en nosotros”.²⁶ Dondequiera que el Espíritu more, transforma gradualmente el alma para que sea santa y misericordiosa como Él. El gobierno del Espíritu no es reconocido inmediatamente. La revolución y el derrocamiento de nuestra vieja naturaleza viene en la conversión, mientras que el gobierno del Espíritu es establecido solo a través de un proceso a medida que aprendemos más de la constitución de nuestra nueva vida en Jesucristo y permanecemos más en ella.

La comunión restaurada con Dios el Padre y el Hijo por medio del gobierno del Espíritu solo produce guerra espiritual. La transformación que el Espíritu Santo efectúa en el creyente está

acompañada por una lucha interna y externa. Externamente, enfrentamos los poderes de la oscuridad, incluso al príncipe de la oscuridad, advirtió Sibbes, puesto que el diablo tiene una envidia profunda hacia el hombre que camina en el Espíritu.²⁷ Satanás hará cualquier cosa en su poder para destruir ese consuelo.

En efecto, todas las misericordias espirituales encuentran conflictos, Sibbes dijo: “pues lo que es verdad, viene con una gran medida de resistencia de aquello que es falso”.²⁸ Lo que es del Espíritu siempre está en conflicto con lo que no es del Espíritu. Internamente, los deseos de nuestra carne están continuamente en guerra contra el Espíritu, pues cuando el Espíritu viene a una persona, derriba todas las fortalezas. Trincha un camino para Sí en medio de la batalla.

Nuestra alma es el campo de batalla en el cual el Espíritu marcha y Él tendrá la victoria final, dijo Sibbes. Pues dondequiera que el Espíritu mora, también gobierna, pues no estará subordinando a los deseos. Él repara las rupturas del alma. Sin embargo, en esta batalla debemos someternos al Espíritu en todas las cosas, pues solo entonces experimentaremos una vida victoriosa, lo cual es herencia de los creyentes en Jesucristo. Sin lugar a duda, las batallas más grandes fueron en el Calvario y

también en nuestros corazones cuando somos llevados al nuevo nacimiento, pero también debemos luchar batallas diarias en nuestra vida de santificación. Nuestros enemigos presentes — nuestra carne, el mundo y el diablo— lucharán incesantemente para arrancar los fundamentos en los que estamos establecidos como hijos de Dios.

Sibbes dijo que debemos demostrar que atesoramos el poder interior del Espíritu. No podemos valorar el amor y la santidad de Dios que se nos ha concedido en el Espíritu sin ejercer la abnegación. La vida en el Espíritu, mientras que comienza en la regeneración, debe continuar llevado fruto. Como escribió Sibbes: “Así como sabemos quién vive en cierta casa observando quién entra y quién sale de ella, así podemos saber que el Espíritu mora en nosotros, al observar las palabras santas que envía y cuál deleite nos han traído las cosas que son especiales y qué precio les ponemos”.²⁹

El ánimo más grande del creyente en la guerra espiritual es la *presencia permanente del Espíritu*. El Espíritu es el líder y el que capacita nuestras almas. Sibbes escribió: “Si somos cristianos sanos, el Espíritu de Dios nos capacitará para hacer todas las cosas que hemos sido llamados a hacer, evangélicamente”.³⁰ Dijo: “Por lo

tanto, tengamos una alta estima del Espíritu Santo, de Sus movimientos y a partir de esa estima roguemos a Dios por la guía del Espíritu, que nos guíe por Su Espíritu y someta nuestras corrupciones, para que no seamos guiados por nuestros deseos”.³¹ Es a través de lo que Sibbes denominó “los movimientos” o “las santas conmociones del Espíritu”, que el Espíritu nos capacita para vencer el pecado que nos ataca internamente y las fuerzas de la oscuridad que están en nuestra contra externamente.³² El Espíritu de Cristo es poderoso y fuerte. A través de Su morada, somos capaces de “realizar deberes por encima de la naturaleza, para vencernos a nosotros mismos y nuestras heridas” dijo Sibbes.³³ Añadió, el Espíritu nos “hará capaces de vivir y morir, así como capacitó a Cristo para hacer cosas que otro hombre no podía hacer”.³⁴

La conclusión de Sibbes era inevitable: “Donde no hay conflicto, no está el Espíritu de Cristo”.³⁵ En esto hizo eco de la enseñanza del apóstol Pablo de que, si haces morir las obras de la carne por el Espíritu, eres guiado por el Espíritu (Rm. 8:13). Consiguientemente, por gracia, recibes al Espíritu. Muestras amistad y hospitalidad al Espíritu que te da la victoria sobre todo enemigo por fe (1 Jn. 5:4).

Pero el Espíritu hace más que morar en el creyente y dar victoria en la guerra espiritual. También es el que sella nuestras almas

El que sella nuestras almas

Sibbes predicaba con frecuencia sobre el sello del Espíritu. Una serie de sermones transcritos por una mujer noble, Lady Elizabeth Brooke, fue publicada en 1637 como *A Fountain Sealed* (Una fuente sellada).³⁶ Sus sermones sobre 2 Corintios 1:22–23, publicados en 1655 en *Exposition of Second Corinthians Chapter One* (Exposición de segunda de Corintios capítulo uno),³⁷ fueron sobre el sello del Espíritu. Asimismo lo fue un sermón sobre Romanos 8:15-16, *The Witness of Salvation: or, God's Spirit Witnessing with Our Spirits* (El testigo de la salvación: o, el Espíritu de Dios dando testimonio a nuestros espíritus), que fue publicado en 1629.³⁸

Según Sibbes y muchos otros puritanos, contemplar el papel del Espíritu Santo al sellar las almas cuando son regeneradas es muy similar a examinar Su obra en la seguridad personal de la fe y la salvación. Sin embargo, Sibbes veía nuestro sello en el Espíritu como dos cosas diferentes. Sibbes distinguió entre el oficio o función del Espíritu como un sello dado al pecador en la regeneración y la obra del Espíritu de aplicar ese sello a la conciencia del creyente.

John Owen (1616–1683) estaría luego en desacuerdo con esas distinciones, pues decía que somos sellados cuando somos regenerados y que la Biblia no proporciona justificación para una segunda clase de sello. Owen, siguiendo a los primeros reformadores, enseñó una correlación individual entre los que son regenerados por el Espíritu y los que son sellados en el Espíritu. Por ejemplo, Calvino dijo que era imposible creer sin haber sido sellado por el Espíritu. Para Calvino, el sello representaba la presencia, no la actividad del Espíritu. De esta manera, la obra del sello del Espíritu pertenece a la esencia de la fe.³⁹

En el tiempo de William Perkins, quien a menudo era llamado el padre del puritanismo, se prestó más atención a la actividad del Espíritu en el sello de las promesas del Evangelio al creyente. El enfoque ya no estaba en el Espíritu como el sello interior, sino en Su actividad al sellar o testificar de las promesas. El sucesor de Perkins, Paul Baynes, intentó reconciliar los pensamientos de Calvino y Perkins en cuanto al sello del Espíritu. Baynes enseñó que el sello podía ser aplicado tanto al Espíritu que mora como a las consecuencias de ese sello en la vida regenerada. Baynes escribió: “El Espíritu Santo y las misericordias del Espíritu son el sello que asegura nuestra redención”.⁴⁰ De esta manera, Baynes distinguió

entre ser sellado por el Espíritu (El cual todo creyente posee) y hacerse consciente del sello (el cual solo poseen aquellos que son conscientes de las misericordias del Espíritu).

Sibbes estuvo de acuerdo con su predecesor, Baynes, aunque enfatizó el sello del Espíritu como una “obra sobreañadida” y una “confirmación” de la fe de los creyentes.⁴¹ Al hacerlo, Sibbes puso la doctrina del sello del Espíritu en una dirección que ganaría prominencia entre los puritanos por varias décadas.

Sibbes pensó del sello del Espíritu de dos maneras: (1) un sello único y (2) un sello que viene después de que se madura en la vida cristiana. El sello único de la salvación es dado cuando una persona cree en Cristo y en las promesas de Dios por primera vez. Sibbes enseñó que, así como la imagen de un rey es estampada en cera, el Espíritu estampa el alma del creyente con la imagen de Cristo desde el mismo momento en el que cree.⁴² Este sello produce en cada creyente un deseo de por vida de ser transformado completamente a la imagen de Cristo.

Este sello, que cada creyente posee, ya sea consciente o inconscientemente, funciona como una marca de autenticidad. Distingue al creyente del Mundo. Así como los mercaderes marcan su mercancía y los pastores sus ovejas, así Dios sella a Su pueblo

para declarar que son Su propiedad legítima y que tiene autoridad sobre ellos, dijo Sibbes.⁴³

El segundo aspecto de la doctrina de Sibbes del sello es más elusiva. Owen sostuvo que Sibbes dijo que el sello tenía que ocurrir dos veces en la vida del creyente. Pero Sibbes no estaba argumentando en favor de una segunda medida de *seguridad posicional*, como si implicara que Dios no estaba completamente seguro de nuestra posición para con Él o de Su posición para con nosotros en la conversión. Sibbes dijo claramente: “Nuestro sello del Espíritu no es cuanto a Dios, sino a nosotros. Dios sabe que somos Suyos, pero nosotros no sabemos si somos de Él si no es por el sello”.⁴⁴ Consiguientemente, el sello es *exclusivamente para nuestro beneficio* y no el de Dios.

Así que, el segundo tipo de sello sobre el que Sibbes escribió era un proceso. Era el tipo de seguridad que podía aumentar gradualmente a través de nuestras vidas por medio de experiencias singulares y por medio de crecimiento espiritual. Este sello tiene grados; pudiera crecer con madurez espiritual. Sibbes escribió: “El Espíritu sella por grados. A medida que crece la importancia que le damos a agradar al Espíritu, nuestro consuelo aumenta. Nuestra luz aumenta como la mañana hasta que el día es perfecto. Depender

del Espíritu en un movimiento santo hará que seamos guiados a otro movimiento, y así sucesivamente, hasta que estemos familiarizados más profundamente con todo el consejo de Dios en lo que respecta a nuestra salvación”.⁴⁵

Sibbes aprendió a través de la experiencia pastoral que muchos creyentes están contentos con la medida de fe y seguridad que reciben en su conversión y no se esfuerzan para crecer más allá. Esto llevo a Sibbes a sugerir que existen tres tipos de cristianos.⁴⁶

En primer lugar, están aquellos que tienen una fe salvífica, pero viven bajo un espíritu de esclavitud. Están llenos de dudas y temores. Sibbes dijo que deben orar por más fe y luz para discernir la obra del Espíritu en ellos.

En segundo lugar, hay cristianos que están bajo la adopción del Espíritu, pero aún tienen temores. Están sellados con evidencias de la fe, pero a menudo son asaltados con confusión y duda. Su grado de seguridad usualmente es mayor cuando sus pruebas son más grandes. Sibbes escribió: “Para los que han sido sellados por el Espíritu y aún no han aclarado todas las dudas sobre su estado: los tales, a partir de ese consuelo inicial que sienten, deberían considerar ser flexibles al Espíritu para promover su aumento”.⁴⁷

En tercer lugar, Sibbes dijo que algunos creyentes son “guiados por un gran ánimo de obedecer a su Padre” como fruto del sello sobreañadido y directo del Espíritu que los persuade de que son hijos de Dios.⁴⁸ Los que experimentan la libertad de un “gran ánimo” reciben un sello privado, un testimonio inequívoco del Espíritu en su alma. El sello privado del Espíritu es una “gracia confirmadora y establecedora”, dijo Sibbes.⁴⁹ Identificó este sello con el testimonio inmediato del Espíritu Santo, por el cual el amor del Padre es pronunciado sobre el creyente en particular, usualmente a través de la aplicación de textos como “Yo soy tu salvación” o “tus pecados te son perdonados”.⁵⁰ Según Sibbes, este sello da al creyente libertad para obtener seguridad total a través de la obra de cada persona en la Trinidad, aunque el énfasis está en el Espíritu en Su actividad salvadora. Sibbes escribió: “Cada persona en la bendita Trinidad tiene una obra distinta. El Padre nos elige y emite un decreto en sobre toda la obra preliminar de nuestra salvación. El Hijo lo ejecuta en su totalidad. El Espíritu lo aplica y testifica de nuestra participación en ello guiando nuestras almas para que nos aferremos a Él, elevando nuestras almas para que estemos seguros de ella y fomentando y cultivando una dulce comunión con el Padre y el Hijo, que nos sellan al igual que lo hace

el Espíritu. Este gozo y consuelo es tan propio del Espíritu, que lleva el nombre mismo del Espíritu”.⁵¹

Al describir este sello especial, a veces Sibbes suena místico, particularmente en declaraciones como: “el Espíritu Santo se desliza, insinúa e infunde en nuestras almas”.⁵² Pero, Sibbes repelió el misticismo de dos maneras. En primer lugar, sostuvo que este tipo especial de sello nunca debe estar divorciado de la Palabra de Dios.⁵³ Al hablar del sello en grados, Sibbes unió todos los avances en la gracia del Espíritu y la Palabra, pues cualquier conciencia del sello del Espíritu siempre es a través de la Palabra.

En segundo lugar, Sibbes dijo que la autenticidad de ese sello puede ser examinada de inmediato. Se puede reconocer la voz del Espíritu de Dios considerando que viene después de este “gozo cautivador” del sello experimental, escribió Sibbes.⁵⁴ Los frutos de la santificación, tales como la paz de la conciencia, el espíritu de adopción por el cual clamamos “Abba, Padre” las oraciones fervientes de súplica, conformidad a la imagen celestial de Cristo y aplicándonos a deberes santos en lugar de las antiguas pasiones son resultados inevitables de ese “susurro secreto e insinuación al alma”.⁵⁵ De esta manera, Sibbes enfatizó tanto el testimonio intuitivo

del Espíritu como los frutos santificadores del Espíritu. El sello del Espíritu es interior en su esencia y exterior en sus frutos.

Sibbes enseñó que este sello especial era otorgado por el Espíritu a santos en tiempos particulares de mucha prueba. Dijo que el Espíritu dio esos sellos “como padres que sonríen a sus hijos cuando están enfermos y necesitan consuelo: así mismo, por sobre todos los tiempos Dios reserva este sello escondido para Sus hijos con un espíritu de gozo cuando más lo necesitan”.⁵⁶ Ese sello era “un dulce beso al alma”.⁵⁷ Pablo en el calabozo, Daniel en el foso de los leones y sus tres amigos en el horno de fuego experimentaron ese consuelo. Fue el maná escondido y las piedras blancas con sus nombres escritos que nadie puede leer, sino aquel que lo recibe (Ap. 2:17).⁵⁸

El sello del Espíritu consuela al creyente especialmente en la hora de muerte, dijo Sibbes. Incluso si el sello del Espíritu casi se ha desgastado, aún es válido si existen “algunas evidencias, algunos pulsos, algunos gemidos y llantos contra la corrupción”.⁵⁹ La razón de su desgaste está en que el creyente cede demasiado a sus corrupciones; sin embargo, el sello permanece allí.

En resumen, el interés de Sibbes en el sello era más pastoral que académico. Sabía que la verdadera seguridad resultaba en un

deseo más grande por santidad y por una comunión más íntima con Dios. El argumento de Sibbes era claro: Cuando el Espíritu Santo pone Su sello santo en un creyente, esa persona producirá frutos de justicia. El sello produce seguridad y mientras más seguridad tenemos, más amor sentiremos por Dios y más lo obedeceremos. Consecuentemente, todos los cristianos deben orar por “un espíritu de revelación para que estemos *más* sellados”, dijo Sibbes.⁶⁰

Owen entendió por qué Sibbes y otros puritanos de su era propusieron la idea de un sello subsecuente a la regeneración. Reconoció que Sibbes y otros estaban tratando de llamar a los creyentes a una vida de seguridad. Owen afirmó el llamado por este tipo de seguridad, aunque argumentó contra igualar la seguridad total con el sello del Espíritu. Sentía que la exégesis de Efesios 1:13 no apoyaba esa perspectiva.

Aunque algunos de nosotros también pudiéramos temer que Sibbes a veces estuvo más allá de las Escrituras en su doctrina del sello, aún debemos reconocer que Sibbes estaba discutiendo un tipo de evento distinto al que Owen sugirió. Sibbes tenía una idea dinámica del sello. El sello es una actividad continua y progresiva, dijo Sibbes. Owen sostuvo una perspectiva más estática sobre el sello. Veía el sello como “sellado”, mientras que Sibbes veía el sello

principalmente como “un sello” continuo. Sibbes estaba hablando de un reconocimiento de la profundidad del amor de Dios experimental, al nivel de comportamiento y que modifica el carácter—el testimonio del Espíritu que crece para vida. Sibbes decía que este tipo de sello es un gran impulso para nuestra santificación.

El Consolador

Sibbes enseñó que la santificación no solo es promovida por la morada del Espíritu, sino también por la actividad del Espíritu como el consolador. Escribió: “¿No es el consuelo más grande para un cristiano cuando Dios, en medio de la necesidad, viene inmediatamente a nosotros a consolarnos por medio de Su Espíritu?”⁶¹ Al decir “necesidad” Sibbes se refiere a esos momentos donde las circunstancias y los consuelos terrenales nos fallan.

Si eres cristiano, sabes que la vida y sus dificultades pueden desanimar. Especialmente cuando las promesas de Dios y la providencia parecen contradecirse, tendemos a perder nuestra confianza en Dios y como David, estar abatidos y turbados por dentro. Cedemos a los desánimos de la carne. Sibbes dijo que esa turbación y dolor es “como plomo al alma, pesado y frío”.⁶²

Especialmente en esos momentos, necesitamos que el Espíritu Santo se acerque a nuestras almas. En su libro *Yea and Amen* (En Él sí, y en Él amén), Sibbes escribió: “Debe ser así necesariamente porque el Espíritu de Dios puede aquietar nuestros espíritus desconcertados en tiempos de tentación”.⁶³ Siguió diciendo: “Los

consuelos espirituales fluyen inmediatamente del Espíritu de consuelo que ha designado Su oficio para ese propósito”.⁶⁴

Sibbes se destacó demostrando cómo solamente el Espíritu puede consolar nuestras almas maltrechas. Escribió:

Cuando el alma está intranquila, es como un candado atascado que ninguna llave puede abrir. Así que cuando la conciencia está agitada, ¿qué criatura puede calmar la conciencia agitada, abrir los circunloquios de una conciencia agitada en tal confusión y desconcierto? Y, por lo tanto, para calmar la conciencia agitada, debe ser de alguna manera *por encima* de la conciencia; y lo que debe aquietar el espíritu debe ser un Espíritu que está *por encima de nuestros espíritus*.⁶⁵

Sibbes apreciaba la complejidad de los individuos y entendía que esa complejidad permanecía incluso después de hacernos creyentes. Las dificultades son parte de ser cristianos, pues un cristiano está involucrado en una búsqueda de santidad. Sin embargo, el Espíritu puede dar misericordias al creyente para que se remonte a los desánimos, no importa cuán grandes sean. Sibbes

escribió: “Oh, por lo tanto, haz que este bendito Espíritu te ilumine, te avive, te apoye, etc., y llevará tu alma con ánimo por encima de toda oposición y desánimo en el camino a la felicidad”.⁶⁶ Así como las dificultades de la vida son ciertamente genuinas, también el consuelo del Espíritu es genuino y capaz.

El Espíritu es más que una venda espiritual. Él es *el* Consolador, el bálsamo sanador de nuestros corazones. Estamos completamente de acuerdo con Sibbes en que el Espíritu Santo es “un consolador, que trae a la mente cosas útiles en los momentos que más las necesitamos”.⁶⁷ Cuáles son estas cosas útiles, sino el amor profundo del Señor por nosotros *a pesar de nuestro estado miserable*— un amor que guía a través del sufrimiento y da propósito a toda nuestra vida.

Sibbes también enseñó que el papel del Espíritu Santo como consolador está unido a la Palabra de Dios. “El Espíritu solo consuela a través de la palabra...Si el consuelo es de Dios, puedes estar seguro de que Dios hará que Su palabra abra el camino”, escribió Sibbes.⁶⁸ Dijo que en momentos de desánimo el creyente debe cuestionar su propia alma acerca de las causas del descontento. Debe disponerse a confiar en Dios y Su Palabra, reconociendo que con el Espíritu como el consolador que mora en

él, no existe una buena razón para estar desanimado. Debe: “meditar en las promesas de Dios y acuñarlas en el corazón”, dijo Sibbes.⁶⁹ Al hacer uso de las promesas, debe obrar por un espíritu calmado insistiendo en que hasta que el Espíritu “apacigüe” el alma, no estará lo suficientemente quieta para recibir la semilla de la Palabra. Como escribió Sibbes: “Es difícil sembrar en una tormenta; así que un espíritu tormentoso no permitirá que la palabra tome [su] lugar”.⁷⁰

Sibbes enseñó que, al aplicar la Palabra a las almas agitadas de los creyentes, el Espíritu produce conmociones en el creyente como respuesta, llevándolo a encontrar descanso y tranquilidad en Dios. En efecto, el creyente debe confiar examinando su alma por fe hasta que encuentre descanso en Dios. El descanso perfecto en Dios solo puede encontrarse en el cielo, dijo Sibbes. Sin embargo, aquí en la tierra puede encontrar descanso por medio de “misericordias santificadoras y calmantes”.⁷¹

Apaciguar el alma ayuda al creyente a recuperar algo de su comunión con Dios destruida en la caída. Antes de la caída, el alma del hombre era como “un instrumento afinado, capacitado para cumplir cualquier deber; como un cristal (o espejo) limpio, el alma representaba la imagen y semejanza de Dios”, escribió Sibbes.⁷²

Después de la caída, la única forma de encontrar esa armonía del alma “capacitada para recibir luz de lo alto”⁷³ es depender del Espíritu y procurar la paz y la armonía con Dios, que es “el Dios de paz [y] Dios de orden”.⁷⁴ Sibbes llamó a los creyentes a “la belleza de un alma en orden”.⁷⁵ Un alma así recibe consuelo incluso en las pruebas más grandes, dijo Sibbes. Recibe con mansedumbre la palabra implantada, mantiene sus afectos en su proporción debida, responde a los movimientos internos del Espíritu Santo, los cuales llevan el alma a encontrar descanso y paz en Dios. Todo movimiento tiende a descansar y terminar en Dios: “el centro y lugar de descanso del alma”, escribió Sibbes; “consiguientemente, a pesar de los tiempos que venga, tenemos un escondite seguro en el santuario”.⁷⁶

¿Quieres ser consolado y aquietado en tu alma? Obra para recrear al Espíritu. Da lugar a Sus movimientos en tu alma, recordando, como concluyó Sibbes: “el alma sin el Espíritu es oscuridad y confusión, llena de pensamientos de acusación y tormento contra sí misma. Si dejamos que el Espíritu entre, [Él] los dispersará y asentará el alma en una dulce tranquilidad”.⁷⁷

Entristecer al Espíritu

Si el Espíritu nos ayuda a tener comunión con el Padre y el Hijo, gobierna nuestro espíritu, nos defiende en conflicto espiritual, nos guía en fe, sella nuestras almas y nos consuela hasta la muerte, entonces ¿qué sucede cuando le fallamos y sucumbimos a nuestra necesidad y pecado?

En tales momentos entristecemos al Espíritu, dijo Sibbes. En *A Fountain Sealed*, Sibbes exclamó: “Qué indignación más grande podemos ofrecer al Espíritu Santo que preferir tierra vulgar en lugar de Sus movimientos que nos guían a la santidad y la felicidad. Qué falta de amabilidad y traición es dejar de seguir las indicaciones de un amigo para seguir el consejo del enemigo; como cuando conocemos la voluntad de Dios y aún consentimos con carne y sangre...dejando la guía verdadera y siguiendo la pirata”.⁷⁸

Al igual que sus compañeros puritanos, Sibbes criticó mucho a los que no mostraban los frutos de la gracia salvadora en la iglesia establecida. Retó a los que decían que habían caminado con Dios por muchos años, pero cuyas vidas mostraban muy poco efecto de su relación con el Todopoderoso. Advirtió: “De todos los pecados, los pecados de los que profesan religión [los que profesan ser

cristianos] entristecen más al Espíritu. De todos los que profesan, los que tienen más conocimiento, puesto que sus obligaciones son más profundas y su involucramiento es mayor...la ofensa de un amigo hiere más que las injurias de un enemigo”.⁷⁹

Sibbes no se detuvo allí. Continuó diciendo que, así como el Espíritu Santo es un espíritu, así mismo los pecados espirituales como el pecado, la envidia y la malignidad lo entristecen más.⁸⁰ Los pecados de la carne también entristecen al Espíritu, pues llevan el alma a deleites físicos y contaminan el templo del Espíritu. Necesitamos ser cambiados de adentro hacia afuera por el Espíritu de Dios. Mientras no tengamos como objetivo una vida de devoción y conformidad con Jesucristo, entristecemos al Espíritu.

Sibbes ofreció otras maneras en las cuales entristecemos al Espíritu. Escribió: “Comúnmente entristecemos al Espíritu de Dios... cuando la mente está turbada con una multitud de asuntos, el alma es como un molino donde uno no puede escuchar a otro, porque el ruido es tal que elimina todo debate [comunicación]”.⁸¹ Es decir, cuando llenamos nuestras vidas con cosas que no tienen que ver con lo espiritual, entristecemos al Espíritu. Actividad no es sinónimo de espiritualidad, como la cultura popular cristiana nos lo hace creer. Más bien, somos llamados a meditar y depender con humildad del

Espíritu. Como dijo Sibbes: “También entristece al Espíritu cuando los hombres le quitan Su oficio”, es decir, cuando hacemos las cosas en nuestras propias fuerzas y por nuestra propia luz.⁸² Nosotros también realizamos voluntariamente tareas cristianas en nuestras propias fuerzas, sin darnos cuenta de que al hacerlo nos convertimos en su fin y nuestras actividades se vuelven insignificantes.

Conclusión: depende del Espíritu

Según Sibbes, el Espíritu debe ser parte integral de nuestras vidas, nuestras iglesias y nuestro mundo. El Espíritu debe ser recreado en cada faceta de la vida y la experiencia cristiana. Debemos deleitarnos en Su morada, Su sello y Su obra consoladora, mientras luchamos por no entristecerlo. Sibbes obró para hacer la teología bíblica relevante al que está en el banco de la iglesia. Sus libros nos retan a procurar entendimiento bíblico del Espíritu Santo y de comunicar con fidelidad ese entendimiento a otros.

Hoy en día, la relación entre los creyentes y el Espíritu Santo es muy a menudo como un mal matrimonio en el cual un esposo se aprovecha de las contribuciones de su esposa, pero no aprecia ni celebra su relación con ella. Para revertir esta situación, Sibbes aconsejó que debemos hacer un esfuerzo diario por apreciar al Espíritu Santo y compartir nuestros planes con Él en oración mientras contemplamos el rostro de Dios con fe. Debemos caminar en comunión diaria con el Espíritu a través de la Palabra, descansando en cada oficio que el Espíritu ejerce, como lo describen las Escrituras. Como escribió Sibbes: “El Espíritu Santo en nosotros, después de habernos preparado para que seamos un

hogar para Él, donde pueda descansar y deleitarse, también se convierte en nuestro consejero en todas nuestras dudas, un consolador en todas nuestras angustias, un abogado en todo asunto, un guía en todo el curso de la vida, hasta que moremos para siempre con Él en el cielo, a lo cual lleva Su morada con nosotros aquí”.⁸³ De esta manera, por medio del Espíritu Santo, al igual que Richard Sibbes, podemos tener una medida del cielo en nosotros antes de que vayamos al Cielo.

¹ D. Martyn Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers* (Grand Rapids: Zondervan, 1971), 175.

² Para fuentes adicionales sobre Sibbes, ver Frank E. Farrell, “Richard Sibbes: A Study in Early Seventeenth Century English Puritanism” (PhD diss., University of Edimburgo, 1955); Sidney H. Rooy, “Richard Sibbes: The Theological Foundation of the Mission,” en *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 15–65; Bert Affleck Jr., “The Theology of Richard Sibbes, 1577–1635” (PhD diss., Drew University, 1969); Harold P. Shelly, “Richard Sibbes: Early Stuart Preacher of Piety” (PhD diss., Temple University, 1972); Beth E. Tumbleson, “The Bride and Bridegroom in the Work of Richard Sibbes, English Puritan” (MA thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1984); Cary Nelson Weisiger III, “The Doctrine of the Holy Spirit in the Preaching of Richard Sibbes” (PhD diss., Fuller Theological Seminary, 1984); Maurice Roberts, “Richard Sibbes: The Heavenly Doctor,” en *The Office and Work of the Minister* (Londres: Westminster Conference Papers, 1986), 96–113; J. William Black, “Richard Sibbes and The Bruised Reed,” *Banner of Truth*, no. 299–300 (Aug.–Sept. 1988): 49–58; Mark E. Dever, *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 2000); Paul Oliver, “Richard Sibbes and the Returning Backslider,” en *Puritans and Spiritual Life* (Londres: Westminster Conference papers, 2001), 41–56; Ronald N. Frost, “The Bruised Reed by Richard Sibbes (1577–

1635),” en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kopic and Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 79–91.

³ Richard Sibbes, *A Fountain Sealed*, in *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (1862– 1864; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2004), 5:431. En este capítulo, esta edición de la obra completa de Sibbes será citada como *Works*.

⁴ Porciones de esta sección son adaptaciones de Joel R. Beeke and Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2003), 534–537.

⁵ Alexander B. Grosart, “Appendix to Memoir,” en Richard Sibbes, *Works*, 1:cxxxv.

⁶ Walton escribió esto en su copia de *The Returning Backslider* de Sibbes. Stapleton Martin, *Izaak Walton and His Friends* (Londres: Chapman & Hall, 1903), 174.

⁷ Dever, *Richard Sibbes*, 50.

⁸ Citado por Alexander B. Grosart, “Memoir,” in Richard Sibbes, *Works*, 1:lx.

⁹ Richard Sibbes, *The Bruised Reed and Smoking Flax*, en *Works*, 1:57.

¹⁰ Daniel Neal, *The History of the Puritans* (Nueva York: Harper & Bros., 1843), 1:323.

¹¹ Richard Sibbes, “The Fountain Opened,” en *Works*, 5:505.

¹² Sibbes, *The Bruised Reed and Smoking Flax*, en *Works*, 1:40.

¹³ Roberts, “Richard Sibbes,” 104.

¹⁴ David Masson, *The Life of John Milton* (Boston: Gould and Lincoln, 1859), 1:406.

¹⁵ William Haller, *The Rise of Puritanism* (Nueva York: Columbia University Press, 1938), 152.

¹⁶ Dever, *Richard Sibbes*, 94.

¹⁷ Grosart, “Memoir,” en Sibbes, *Works*, 1:cxxviii.

¹⁸ Para una traducción en Inglés del sermón final en Latin en el volumen 7, ver Richard Sibbes, “Antidote against the Shipwreck of Faith and a Good Conscience,” *Banner of Truth*, no. 433 (Oct. 1999): 11–22, and no. 434 (Nov. 1999): 11–22.

¹⁹ Richard Sibbes, *The Bruised Reed* (1630; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1998).

²⁰ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:413–414; *Divine Meditations and Holy Contemplations*, in *Works*, 7:199–200.

- ²¹ Richard Sibbes, "A Description of Christ," en *Works*, 1:17.
- ²² Richard Sibbes, *The Church's Echo*, en *Works*, 7:545.
- ²³ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:426.
- ²⁴ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:426.
- ²⁵ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:431.
- ²⁶ Richard Sibbes, *Exposition of 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:478.
- ²⁷ Sibbes, *Exposition of 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:478.
- ²⁸ Sibbes, *Exposition of 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:478.
- ²⁹ Sibbes, *Divine Meditations and Holy Contemplations*, en *Works*, 7:199.
- ³⁰ Richard Sibbes, *The Soul's Conflict with Itself*, en *Works*, 1:188.
- ³¹ Sibbes, "A Description of Christ," en *Works*, 1:26.
- ³² Sibbes, "The Ungodly's Misery," en *Works*, 1:392.
- ³³ Sibbes, "A Description of Christ," en *Works*, 1:22.
- ³⁴ Sibbes, "A Description of Christ," en *Works*, 1:22.
- ³⁵ Sibbes, "A Description of Christ," en *Works*, 1:22.
- ³⁶ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:409–456.
- ³⁷ Sibbes, *Exposition of 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, vol. 3.
- ³⁸ Sibbes, "The Witness of Salvation," en *Works*, 7:367–385.
- ³⁹ Ver Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999), 201–208.
- ⁴⁰ Paul Bayne [Baynes], *Commentary upon the Whole Epistle of St. Paul to the Ephesians* (repr., Stoke-on-Trent, England: Tentmaker Publications, 2001), 81.
- ⁴¹ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:455–456.
- ⁴² Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:453.
- ⁴³ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:454.
- ⁴⁴ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:446–447.
- ⁴⁵ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:452.
- ⁴⁶ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:447–448.
- ⁴⁷ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:447–448.

- ⁴⁸ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:447–448.
- ⁴⁹ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:422.
- ⁵⁰ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:440.
- ⁵¹ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:439.
- ⁵² Sibbes, “A Description of Christ,” en *Works*, 1:24.
- ⁵³ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:441.
- ⁵⁴ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:441.
- ⁵⁵ Richard Sibbes, *Yea and Amen; or, Precious Promises and Privileges*, en *Works*, 4:134.
- ⁵⁶ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:458.
- ⁵⁷ Sibbes, *Yea and Amen*, en *Works*, 4:134.
- ⁵⁸ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:458.
- ⁵⁹ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:461.
- ⁶⁰ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:454.
- ⁶¹ Richard Sibbes, “The Saint’s Safety in Evil Times,” en *Works*, 1:319.
- ⁶² Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:142.
- ⁶³ Sibbes, *Yea and Amen*, en *Works*, 4:144.
- ⁶⁴ Sibbes, *Yea and Amen*, en *Works*, 4:144.
- ⁶⁵ Sibbes, *Exposition on 2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:477.
- ⁶⁶ Richard Sibbes, “The Difficulty of Salvation,” en *Works*, 1:399.
- ⁶⁷ Sibbes, *Divine Meditations and Holy Contemplations*, en *Works*, 7:200.
- ⁶⁸ Richard Sibbes, “The Witness of Salvation,” en *Works*, 7:383.
- ⁶⁹ Sibbes, “The Witness of Salvation,” en *Works*, 7:383.
- ⁷⁰ Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:143.
- ⁷¹ Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:279.
- ⁷² Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:173.
- ⁷³ Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:211.
- ⁷⁴ Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:168.
- ⁷⁵ Sibbes, *The Soul’s Conflict*, en *Works*, 1:167.

⁷⁶ Sibbes, *The Soul's Conflict*, en *Works*, 1:289.

⁷⁷ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:452.

⁷⁸ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:416.

⁷⁹ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:417.

⁸⁰ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:419.

⁸¹ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:422.

⁸² Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:422.

⁸³ Sibbes, *A Fountain Sealed*, en *Works*, 5:414.

Capítulo 37

William Perkins y su caso de conciencia más grande

El Señor incrementa el número de los que se regocijan de que sus nombres están escritos en el cielo.

— WILLIAM PERKINS¹

Los eruditos contemporáneos han llamado a William Perkins Perkins (1558–1602) “el arquitecto principal del puritanismo isabelino”, “el teólogo puritano de los tiempos de los Tudor”, “el escritor puritano más importante”, “el príncipe de los teólogos puritanos”, “el pastor puritano ideal de los años quietistas”, “el más famoso de todos los divinos puritanos” y el “padre del puritanismo”.² Han clasificado a

Perkins con Calvino y Beza como el tercero en “la trinidad de ortodoxos”.³ Perkins fue el primer teólogo en ser publicado más ampliamente en Inglaterra que Calvino y el primer teólogo protestante británico en tener un impacto importante en las islas británicas, en el continente europeo y en Norte América. Muchos eruditos puritanos se maravillan de que las obras excepcionales de Perkins no estuvieron disponibles en gran parte, sino hasta hace poco.⁴

El intento de Perkins de unir la teología decretal y experimental hace que su obra sea digna de atención.⁵ Al entretener la predestinación supralapsariana con el examen del alma, Perkins intentó la osada hazaña de presentar un orden de la salvación (*ordo salutis*) vivaz que retó a todos, convertidos o no, a buscar los frutos de la predestinación dentro de sus propias almas con base en la obra de Cristo.

En este capítulo, daremos, en primer lugar, un resumen de su doctrina de la seguridad y en segundo lugar, un examen de su tratado corto que presenta piadosamente su caso de conciencia más grande, *How a Man May Know Whether He Be the Child of God, or No* (¿Cómo sabe un hombre si es hijo de Dios o no?).⁶

La elección y la seguridad de la fe

A finales del siglo dieciséis, la interrogante sobre la seguridad personal de fe o sobre “cómo se puede estar seguro de la elección”, se hizo prominente por al menos dos razones importantes. En primer lugar, los protestantes de la segunda y la tercera generación estaban obligados a clarificar la doctrina de los reformadores de la seguridad, en parte por la tendencia de muchos de los que crecieron en la iglesia dando por sentado la gracia salvadora de Dios. Los primeros puritanos reaccionaron en particular a la ortodoxia muerta, que minimizaba la seriedad del pecado y consideraba el mero asentimiento de las verdades de las Escrituras como suficientes para salvación. De esta manera, era esencial distinguir entre la seguridad de la gracia personal y la certidumbre basada en un simple asentimiento de la verdad bíblica. En este contexto, puritanos como William Perkins obraron para guiar a sus rebaños a una seguridad sólida de su elección y salvación.⁷

En segundo lugar, la construcción de una doctrina de la seguridad se hizo importante dentro del movimiento puritano porque los puritanos se tomaron el pecado y el examen personal en serio. Mientras las personas se preocupen más por su pecado y por la

gravedad de este ante los ojos de Dios, con más probabilidad se desesperarán de su pecado y de sí mismos. Ese desespero produce un terreno fértil para casos de conciencia que giran alrededor de la seguridad de la elección y la salvación.

Como pastor metódico, como era de esperarse, Perkins procuró proporcionar el medio por el cual un buscador sincero podía ser persuadido de su propio estado favorable ante un Dios misericordioso. Escribió varios libros a finales del 1580 y 1590 que explicaron cómo se puede saber que se es salvo: *A Golden Chaine: Or, The Description of Theologie: Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation* (La cadena dorada: O la descripción de la teología: Que contiene el orden de las causas de la salvación y la condenación);⁸ *A Treatise Tending unto a Declaration, Whether a Man Be in the Estate of Damnation or in the Estate of Grace* (Un tratado sobre una declaración, si un hombre se encuentra en un estado de condenación o un estado de gracia);⁹ *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was: How a Man May Know Whether He Be the Childe of God or No* (Un caso de conciencia, el más grande que ha habido: ¿Cómo sabe un hombre si es un hijo de Dios o no?);¹⁰ *A Discourse of Conscience: Where Is Set Down the Nature, Properties, and Differences Thereof: As Also*

the Way to Get and Keepe a Good Conscience (Una diálogo de la conciencia: Donde se establecen su naturaleza, propiedades y diferencias: Al igual que la manera en la que se obtiene y mantiene una buena conciencia);¹¹ y *A Graine of Musterd-Seede: Or, the Least Measure of Grace That Is or Can Be Effectuall to Salvation* (Un grano de mostaza: O la menor medida de gracia que existe o puede haber para la salvación efectiva).¹²

A través de sus escritos prolíficos, Perkins enseñó al pueblo cómo examinar sus conciencias para encontrar hasta la última evidencia de su elección con base en la obra salvadora de Cristo. Perkins veía esos esfuerzos como parte de la tarea fundamental del pastor de mantener el “balance en el santuario” entre la soberanía divina y la responsabilidad humana.¹³ Hay que mostrar a los pecadores cómo la voluntad inamovible de Dios mueve la voluntad del hombre y cómo buscar evidencias de la elección y la inclusión en el pacto de Dios. También se les debe enseñar cómo hacer su elección segura viviendo como elegidos de Dios.

Seguridad a través del pacto de gracia

Perkins enseñó que uno de los medios principales que Dios usa para obrar Su elección es el pacto de gracia. La cadena de oro

de la salvación registrada en Romanos 8:29-30 (la predestinación, el llamado eficaz, la justificación, la glorificación) era unida a los elegidos a través del instrumento de la predicación del pacto de gracia de Dios. Consecuentemente, mientras Perkins predicaba sobre la gracia soberana de Dios hacia Sus elegidos desde la eternidad y los actos del pacto de Dios de salvación por los cuales se realiza la elección, estaba interesado, particularmente en su teología práctica, en cómo este proceso redentor se abre camino a la experiencia de los elegidos. Quería explicar cómo el elegido responde a los movimientos y actos de Dios, es decir, cómo el pacto de gracia impacta la voluntad de los elegidos para moverlos desde la fe inicial hasta la seguridad plena, lo cual les permite decir: “Estoy seguro de que soy un hijo de Dios, elegido por el Padre, redimido por la sangre del Hijo y con la morada del Espíritu Santo”.

Perkins ofreció el pacto como base de la seguridad, sosteniendo que “Dios se vuelve nuestro Dios no por nuestros méritos, sino por el pacto misericordioso propuesto en el Evangelio, prometiendo perdón y remisión de pecado en y a través de Cristo”. Esto plantea la pregunta: “¿Qué debemos hacer para poder decir verdaderamente y con seguridad que Dios es nuestro Dios?” Aquí está lo fundamental de la respuesta de Perkins:

Debe haber un pacto con Él de nuestra parte, en el cual se requiere el consentimiento de ambas partes; primero de parte de Dios, que Él será nuestro Dios... Se requiere consentimiento de nuestra parte... Cuando recibimos los Sacramentos... se requiere un consentimiento de nuestra parte en un nivel más elevado basado en un consentimiento del corazón, por medio del cual el hombre toma a Dios como su Dios; lo cual ha comenzado la primera vez que un hombre reconoce y lamenta sus pecados... cuando se esfuerza para reconciliarse con Dios... cuando se propone nunca pecar otra vez: cuando este pacto concluye por consentimiento de ambas partes, un hombre puede decir con seguridad y certidumbre que Dios es su Dios. Sabemos estas cosas mirando, nuestro deber es obrar para asegurarnos y establecernos... En primer lugar, en esta seguridad está el fundamento de todo consuelo verdadero: todas las promesas de Dios están fundadas allí... y no solo es el fundamento de todo nuestro consuelo en esta vida, sino de toda la felicidad después de la muerte,... pues por virtud de este pacto

resucitaremos otra vez después de la muerte para vida, gloria e inmortalidad.¹⁴

Según Perkins, el hombre tiene una gran parte de responsabilidad a cumplir en esta relación de pacto con Dios. Sin embargo, Perkins reconoce que la seguridad nunca puede deducirse únicamente a partir de un pacto condicional, pues la condicionalidad humana nunca puede responder a todas las preguntas que están unidas a la depravación humana, la soberanía divina y la elección. Para Perkins, el pacto contiene una relación tanto condicional como absoluta. La seguridad fluye de la naturaleza absoluta del pacto que está basada en el ser misericordiosos de Dios y las promesas, no en la naturaleza condicional del pacto que está conectada con el desempeño del hombre. Perkins escribió: “Dios ha hablado a nosotros: ha prometido bendecirnos: ha hecho un pacto con nosotros: y nos ha jurado. ¿Qué más podemos pedirle? ¿Qué mejor base para el verdadero consuelo [existe]?” Más adelante, escribió: “La promesa no es hecha a la obra, sino al obrero y al obrero, no por el mérito de su obra, sino por el mérito de Cristo”.¹⁵

De esta manera, aunque Perkins anima al pueblo a luchar por la seguridad, al final nos empuja a la gracia del lado de Dios para nuestra seguridad, declarando que el pacto mismo es una dádiva divina arraigada en los méritos de Cristo. En el análisis final, la seguridad descansa en la fidelidad de Dios a las promesas de Su pacto, incluso haciendo posible el cumplimiento de la condición de fe de parte del hombre solo por el don misericordioso de Dios.

La Cristo-centricidad de la fe

Para Perkins, la fe es un don sobrenatural de Dios para que el pecador se aferre a Cristo con todas las promesas de salvación.¹⁶ El objeto de la fe no es el pecador o sus experiencias de fe; es solo en Jesucristo. La fe contempla a Cristo, en primer lugar, como el sacrificio en la cruz para remisión de pecados, luego aprende a experimentarlo como la fuerza para luchar contra la tentación, el consuelo en una tormenta o aflicción y finalmente como todo lo que necesita en esta vida y en la que viene.¹⁷ En resumen, la fe se muestra cuando “cada persona la aplica a sí misma particularmente, Cristo con Sus méritos, por medio de una persuasión interior del corazón que no viene de otra manera, sino por la certificación

efectiva del Espíritu Santo con respecto a la misericordia de Dios en Cristo Jesús”.¹⁸

La fe no tiene significado separada de Jesucristo. “La fe es... una de las gracias más importantes de Dios, por medio de la cual el hombre es injertado en Cristo y por medio de lo cual se vuelve uno con Cristo y Cristo uno con él”, dijo Perkins.¹⁹ Todas las referencias de Perkins a la fe como un “instrumento” o “mano” deben entenderse en este contexto. La fe es un don soberano del beneplácito de Dios que mueve al hombre a responder a Cristo a través de la predicación de la palabra.

El uso de Perkins del término “instrumento” o “mano” transmite la simultaneidad pasiva y activa del rol de la fe en esta actividad redentora. Como escribe Hideo Oki: “La connotación de ‘instrumento’ sugiere actividad. Sin embargo, esta actividad nunca es simplemente ‘positiva’; al contrario, quiere decir que mientras es más activa, es movida y usada por algo más grande que sí misma. De esta manera, en medio de la actividad existe pasividad y en medio de la pasividad es más eficiente en actividad”.²⁰

Esto es precisamente a lo que Perkins se refiere. Inicialmente, la fe es el instrumento “pasivo” o la “mano” dada por Dios al pecador para recibir a Jesucristo. Sin embargo, precisamente en el momento

que Cristo es recibido, la fe responde al don de la gracia. De esta manera, la respuesta es más activa cuando se ha establecido completamente y está centrada en la persona que ha recibido.

El concepto de la fe, dentro del contexto del pacto, es el genio de la teología de Perkins. Su profundo interés por la vida piadosa asciende junto a su interés igualmente profundo por mantener el principio reformado de la salvación solo por gracia. Pues al hombre nunca se le da la salvación por motivo de su fe, sino por medio de su fe.

La fe y la seguridad

A veces, Perkins parece igualar la fe y la seguridad. Escribe: “La fe verdadera es tanto una seguridad infalible, como una seguridad particular de la remisión de pecados y de la vida eterna”.²¹ En otras ocasiones, tiende a separar la fe de la seguridad: “Mientras que algunos sostienen la opinión de que la fe es la seguridad o confianza, parece ser de otro modo; pues es un fruto de la fe”, dice.²²

Esa contradicción aparente ha llevado a algunos eruditos a aseverar que Perkins no era un teólogo excelente o que simplemente escribió esto a partir de su contexto limitado.²³ Al

oponerse al catolicismo romano, dicen los eruditos, Perkins confirmó la certidumbre de la fe. Pero cuando hablaba en contra de las fuertes aseveraciones de los primeros reformados sobre la seguridad, Perkins tendía a divorciar la fe y la seguridad.²⁴ Tales perspectivas no pueden argumentarse considerando el pensamiento mismo de Perkins. Perkins sabía muy bien lo que estaba diciendo; intentaba enseñar que la seguridad es y no es parte de la esencia de la fe dependiendo del tipo de seguridad que esté siendo discutida.

Para entender a Perkins en cuanto a la fe y la seguridad, debemos entender las dos maneras en las que usó el término *seguridad*. La primera clase de seguridad, la cual es más objetiva en naturaleza, capacita al pecador para asegurarse de que sus pecados pueden ser perdonados aparte de la comprensión personal de ese perdón. La segunda clase, que es más subjetiva en naturaleza, es la seguridad total que capacita al pecador para creer que Dios, por amor a Cristo, ha perdonado personalmente todos sus pecados.

Consiguientemente, Perkins también (al igual que muchos puritanos posteriores) tiende a categorizar la obra de la fe “en una sucesión de etapas reconocibles” más allá de lo que hizo Calvino.²⁵

Por ejemplo, en *A Golden Chaine*, Perkins nos presenta “cinco grados en la obra de la fe”, los cuales, dice él, están “unidos”:

- Conocer el Evangelio por iluminación del Espíritu de Dios.
- Esperar perdón, “por medio del cual un pecador, aunque aún no siente que sus pecados han sido perdonados, cree que son perdonables”.
- Tener hambre y sed de la gracia ofrecida en Cristo Jesús, “así como un hombre tiene hambre y sed de comida y bebida”.
- Acercarse al trono de la gracia, “para que huyendo del terror de la Ley, pueda aferrarse a Cristo y encontrar el favor de Dios”. La primera parte consiste en “una confesión humilde de nuestros pecados delante de Dios particularmente; si son pecados conocidos y generalmente, si son desconocidos”. La segunda parte consiste en “ansiar el perdón de algunos pecados, con gemidos indecibles y en perseverancia”.
- Aplicando, por la persuasión del Espíritu, “a sí mismo las promesas que se hacen en el Evangelio”.²⁶

Estos grados de fe dependen de la predicación de la Palabra de Dios al igual que del testimonio interno del Espíritu, que guía a la seguridad personal de ser “asido” por la gracia de Dios para abrazar a Cristo. En este contexto, Perkins desarrolló una contribución importante a la discusión sobre la seguridad haciendo una distinción entre la *fe débil* y la *fe fuerte*. La fe débil es como una semilla de mostaza o un pabilo humeante, “el cual nunca puede calentar nuestras almas, sino solo humo”. La fe débil tiene niveles bajos de conocimiento iluminador y de aplicación de las promesas (el primer y el segundo paso mencionado anteriormente), pero se muestra a través de “un deseo serio de creer y un esfuerzo por obtener el favor de Dios”. Dios no rechaza incluso la chispa más mínima de fe, dijo Perkins, dando al creyente débil usos diligentes de los medios de gracia para aumentarlos. Debe “estimular su fe meditando en la palabra de Dios, la oración seria y otros ejercicios que pertenecen a la fe”.²⁷

Para Perkins, incluso la fe débil es una persuasión “segura y real”, puesto que no puede haber duda en la fe, pero la fe fuerte es una “persuasión plena del corazón, donde un cristiano se aferra con mucho más firmeza a Cristo Jesús, considerando resuelta y plenamente que Dios lo ama y que le dará a Cristo y todas las

gracias que pertenecen a la vida eterna”.²⁸ La fe fuerte o “seguridad total”, reclama las promesas de Dios como una posesión personal, recordando que las promesas evangélicas excluyen solo a los que se excluyen a sí mismos (Is. 55:1; Mt. 11:28). Logra esto meditando en las promesas referentes a la vida y obra de Cristo y dependiendo del Espíritu para que mueva y aumente la fe.²⁹ Consiguientemente, Perkins dice: “creer en Cristo, no es creer que Él es el Redentor de la humanidad de forma general, sino creer que Él es mi Salvador, que soy elegido, justificado, santificado y que seré glorificado”.³⁰

Varios pensamientos convergen en Perkins. En primer lugar, en la fe débil, las promesas de Dios se ven, pero el creyente aún no tiene la libertad para apropiarse de ellas por el testimonio adjunto del Espíritu en su conciencia. En segundo lugar, la distinción entre la fe débil y fuerte es útil a un nivel pastoral para guardar a los creyentes débiles del desespero animándolos a creer que la fe débil aun es fe autentica. En tercer lugar, cada creyente debe procurar una fe fuerte, pero el creyente típico no la recibirá “al principio, sino algún tiempo después, después de haber mantenido una buena conciencia delante de Dios y del hombre por un largo tiempo: y de que haya tenido diferentes experiencias del amor y el favor de Dios para con él en Cristo”.³¹ Por último, en la fe fuerte, la seguridad

plena no surge de manera intrínseca a la fe, sino como un fruto de la fe, determinada por una apropiación de los beneficios de la fe de manera personal y por obra del Espíritu.

Fundamentos de la seguridad

Perkins propuso tres fundamentos de la seguridad: las promesas del Evangelio, que son ratificadas por el pacto de Dios; el testimonio del Espíritu Santo testificando a nuestro espíritu que somos hijos de Dios; y los frutos de la santificación. Estos tres fundamentos están conectados entre sí de los cuales todos dependen del ministerio aplicador del Espíritu Santo, son tan importantes que Perkins los llamó “las bisagras de las puertas del cielo”.³² El creyente siempre debe luchar por crecer en seguridad procurando un grado de seguridad tan alto como le sea posible a partir de estos tres fundamentos o medios.

Las promesas de Dios siempre son el fundamento principal de seguridad. Cuando son abrazadas por fe, las promesas de Dios llevan los frutos de la santificación y a menudo están combinadas con el testimonio del Espíritu dando evidencia. A veces puede resultar difícil para el creyente percatarse de uno o más de estos fundamentos en su experiencia. Esto es particularmente cierto

acerca del testimonio del Espíritu. Sin embargo, esto no debe angustiar al creyente, dice Perkins, pues incluso cuando el testimonio del Espíritu no se siente con suficiente profundidad para persuadir al creyente de su elección, los efectos del Espíritu se demostrarán en la santificación.

Perkins pasó la mayor parte del tiempo exponiendo sobre la seguridad por medio de la santificación en parte porque este tipo de seguridad es la que más genera preguntas pastorales. Perkins aseveró que las obras de la santificación son “una señal o documento de la fe”, no una de sus bases o fundamentos importantes. Sin embargo, estas obras son importantes para asegurar al creyente de su elección y salvación en Cristo, pues proporcionan seguridad de los efectos esenciales de la justificación. El creyente puede consolarse por su calor, incluso si no hay una llama visible.³³ Estas obras también son beneficios de Cristo y de esta manera, dirigen la mirada del creyente a Cristo. De ninguna manera justifican al creyente delante de Dios, sino como dice Perry Miller: “El valor principal de las acciones de un puritano en sus propios ojos era simbólico; más que hechos éticamente admirables, eran emblemas de su elección... Su interés principal en el comportamiento era su fuente”.³⁴

De esta manera, Perkins avanza en su cadena de oro desde la seguridad de la salvación de Dios en la eternidad a la seguridad del creyente en el tiempo. La cadena de la soberanía divina, el establecimiento del pacto, la satisfacción mediadora, la fe en Cristo y el testimonio confirmador del Espíritu resultan en seguridad dentro del alma a través de un “silogismo práctico” (*syllogismus practicus*). Un silogismo práctico, en pocas palabras, es una conclusión sacada de una acción. Implica una hipótesis principal, una hipótesis secundaria y una conclusión:

La forma básica del silogismo que Perkins usa para explicar la salvación es así:

Hipótesis principal: Solo los que se arrepienten y creen solo en Cristo para salvación son hijos de Dios.

Hipótesis secundaria: Por la obra de gracia del Espíritu, me arrepiento y creo solo en Cristo para salvación.

Conclusión: Por lo tanto, soy un hijo de Dios.³⁵

Aunque la seguridad por medio del silogismo proporciona fundamentos secundarios para seguridad en dependencia de los fundamentos principales (la obra soberana del Padre, la obra redentora del Hijo y la obra de aplicación del Espíritu), esa seguridad, no obstante, es real. J.I. Packer dice: “En mi opinión, Perkins estaba en lo correcto, en primer lugar, analizando las conciencias operando a través de silogismos prácticos y en segundo lugar, afirmando que el examen personal bíblico ordinariamente cederá el paso al cristiano a fundamentos sólidos para que tenga confianza sobre su regeneración y su posición para con Dios”.³⁶

Perkins enfatizó que la respuesta silogística del espíritu humano a la obra salvadora de Dios no degrada a Cristo de ninguna manera. Más bien, magnifica la fuerza irrompible de la cadena de oro de salvación de Dios ganada por el Hijo y aplicada por Su Espíritu. Aunque se puede sostener que Perkins une estos fundamentos de seguridad a una profesión de fe personal, estos fundamentos solo son válidos como evidencia de los fundamentos principales. El humo de la santificación debe salir del fuego de la gracia; por lo tanto, las obras, cuando se evidencian como frutos de la gracia, “certifican la elección y la salvación”.³⁷ Perkins sostiene, al igual que Calvino, que las obras no salvan a los elegidos, pero a

menudo tienen éxito asegurando a los elegidos. Las obras son la evidencia de la elección, no su causa.³⁸ Los eruditos que aseveran que la seguridad es esencial para la fe en Cristo y que la santificación no puede avanzar la seguridad de ninguna manera son culpables, como dijo Andrew Woosley, de separar a Cristo de Sus beneficios.³⁹

En sus escritos, Perkins enumera varias marcas de la obra de la santificación que el creyente, en dependencia del Espíritu, puede usar de manera silogística. Aquí esta la lista:

I. Sentir nuestras necesidades, lamentar en amargura de corazón la ofensa a DIOS por cada pecado. II. Luchar contra la carne, es decir, resistir y odiar sus movimientos impíos y considerarlos con dolor, pesados y problemáticos. III. Desear seria y vehementemente la gracia de Dios y el mérito de Cristo para obtener vida eterna. IV. Al haberlo obtenido, considerarla como una joya del más alto precio (Flp. 3.8). V. Amar al ministro de la palabra de Dios, porque es ministro, y al cristiano, porque es cristiano y por esa causa, si fuera necesario, derramar nuestra sangre por ellos (Mt. 10.42; 1 Jn. 3.16).

VI. Clamar a Dios en serio y con lágrimas. VII. Desear y amar la venida de Cristo y el Día del Juicio, que los días del pecado lleguen a su fin. VIII. Huir de todas las ocasiones de pecar y esforzarse seriamente por venir a novedad de vida. IX. Perseverar en estas cosas hasta el último aliento de la vida.⁴⁰

Si un creyente, incluso en un grado bajo, ha experimentado algunas de estas marcas de la gracia, puede estar seguro de que está siendo santificado por el Espíritu de Dios. A cambio, puesto que la cadena de oro de la salvación—la elección, el llamado, la fe, la justificación y la gloria eterna, etc.—son “compañeras inseparables”, el creyente, “puede concluir infaliblemente en su propio corazón, que tiene y tendrá interés en todas las demás a su debido tiempo”.⁴¹

Mark Shaw resume a Perkins:

El hijo de Dios puede tomar ese eslabón [de la santificación, o buenas obras] en la cadena de oro y sentir con seguridad el tirón del resto...El principio general [de Perkins] es claro: toma cualquier parte del *ordo salutis* al alcance y tendrás toda la cadena. Cualquiera que se

aferre a los eslabones del medio (el pacto de gracia, la justificación por fe y la santificación por el Espíritu) puede estar seguro de que posee los eslabones de los cabos (la elección y la glorificación).⁴²

Es imposible para la voluntad humana frustrar el decreto divino. Saber esto produce certidumbre—no incertidumbre—incluso en el más débil de los santos. La seguridad es seguridad porque la elección de los pecadores es una esperanza solida. Como escribe Dewey Wallace:

La piedad de la gracia de la predestinación como experiencia se enfocó particularmente en dar seguridad y certidumbre, a medida que las ansiedades se disolvían en la experiencia de ser contado, a pesar de no merecerlo, como uno de los elegidos entre ese asombroso y misericordioso número del cual se es plenamente dependiente. Debe recordarse que la experiencia religiosa poderosa siempre fue la de ser elegido, no la de ser excluido y de esta manera, la certidumbre y la

confirmación, no el desespero, surgieron de la lógica
única de esta forma de religión.⁴³

Cómo puede un hombre saber si es hijo de Dios o no

Habiendo dado un resumen de la doctrina de la seguridad de la fe de Perkins, ahora examinemos su corto tratado *A Case of Conscience, The Greatest That Ever Was: How a Man May Know Whether He Be the Child of God, or No* (Un caso de conciencia, el más grande que ha habido: ¿Cómo sabe un hombre si es un hijo de Dios o no?). Este tratado (sin contar el artículo adjunto de Girolamo Zanchi)⁴⁴ es seis hojas tamaño folio de largo⁴⁵ y principalmente consiste de un diálogo entre la iglesia viviente y el apóstol Juan. La iglesia o el creyente buscando seguridad, hace preguntas y Juan responde a las luchas del alma con las palabras exactas de su primera epístola (traducción de la Biblia de Ginebra). Perkins añadió notas al margen y aclaraciones menores en paréntesis.

Además de este tratado corto, Perkins escribió dos obras importantes sobre la conciencia. El primero, *A Discourse of Conscience* (Una conversación de la conciencia), trata con la conciencia desde una perspectiva teórica.⁴⁶ Perkins traduce la palabra bíblica conciencia como “con-conocimiento” o “co-

testimonio”. Demuestra que la palabra misma testifica de la dimensión divina de la conciencia, pues ¿quién puede “co-conocer” nuestros pensamientos y sentimientos más profundos, sino Dios y nosotros mismos? Consiguientemente, Perkins dijo: “La conciencia es de naturaleza divina y es algo puesto por Dios entre Él y el hombre, como un árbitro para sentenciar y pronunciar juicio a favor o en contra del hombre delante de Dios”.⁴⁷ Perkins concluye que la conciencia tiene dos deberes principales: dar testimonio y enjuiciar.⁴⁸

La obra más grande de Perkins sobre la conciencia, *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (El tratado entero de casos de conciencia), pasó por trece ediciones británicas y seis ediciones de la Europa continental para convertirse en el ejemplo de numerosos manuales de la práctica puritana sobre la divinidad.⁴⁹ En esta obra, Perkins trata con un rango amplio de casos específicos de conciencia, cubriendo la relación del hombre para consigo mismo, para con Dios y para con los demás.⁵⁰ En la primera sección de este libro, Perkins discute lo que una persona debe hacer para ser salva, cómo los creyentes pueden estar seguros de su salvación en su conciencia y cómo pueden ser restaurados cuando han caído. A través de esta sección, Perkins vuelve a las preguntas que se

relacionan a la seguridad, dejando claro que considera la seguridad como el caso de conciencia más grande.

Al declarar explícitamente la seguridad de la fe como el caso de conciencia más grande en el título de su obra más corta basada en 1 Juan, Perkins no está cayendo en algún tipo de subjetivismo que al final lleva a un pietismo dañino, como algunos han afirmado. Mas bien, tenía una meta más útil en mente. Perkins enfatizó que una persona que está segura del favor de Dios para con él en Cristo puede vivir de forma victoriosa en cualquier estado en que se encuentre. Perkins era un teólogo práctico; define la teología como “la ciencia de vivir en bendición para siempre”. Todas las enseñanzas sobre la vida cristiana están basadas en una buena conciencia que descansa con la seguridad de la salvación de Dios en Jesucristo.⁵¹

En cada una de estas palabras, Perkins ve la buena conciencia como el propósito más importante de la primera epístola de Juan. En *A Discourse of Conscience* (Una conversación de la conciencia), Perkins dedica solo un párrafo para demostrar su punto.⁵² En *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (El tratado entero de casos de conciencia), Perkins resume la enseñanza de 1 Juan bajo tres propuestas:

- *La comunión con Dios trae seguridad indubitable* (1 Juan 1:3–7). Si tenemos comunión con Dios, asevera Perkins, no necesitamos preocuparnos por el decreto eterno de Dios. En Cristo encontramos salvación segura. Podemos saber que estamos en Él para el perdón de nuestros pecados a través de la sangre de Cristo, la obra del Espíritu santificador en nuestro interior, la santidad y la justicia de corazón y de vida y la perseverancia en el conocimiento y obediencia al Evangelio.
- *Cada hijo adoptado de Dios será salvo indudablemente* (1 Juan 3). Los hijos adoptados de Dios ciertamente creerán en el Hijo de Dios, lucharán por obedecerlo como Señor y amarán a otros cristianos como sus hermanos y hermanas, dando así evidencia aseguradora de su salvación.
- *Conocer el amor de Dios da seguridad de salvación* (1 Juan 4:9). Ese amor, a cambio, será manifestado por nuestro amor a Dios y a nuestros hermanos.⁵³

Perkins ofreció más detalles sobre 1 Juan en su tratado corto *A Case of Conscience* [*Un caso de conciencia*]. Cuando Juan dice que

está escribiendo para que el gozo de sus lectores sea cumplido (1:4), Perkins añadió: “es decir, para que puedan tener sano consuelo en sus conciencias”.⁵⁴ Perkins vuelve al tema de la conciencia repetidamente. Habla de que nuestras conciencias no nos acusan de pecado, de las “verificaciones y tormentos de la conciencia” (sobre 1 Juan 4:18). Y de una conciencia “purificada internamente” (sobre 1 Jn. 5:6).⁵⁵

Otros comentarios de Perkins entre paréntesis son como una lista de verificación de marcas de la gracia por la cual los creyentes pueden estar seguros en su conciencia de que han sido adoptados por Dios. Aquí hay algunas de esas marcas:

- *Desear obedecer los mandamientos de Dios.* Sobre guardar los mandamientos de Dios en 1 Juan 2:3, Perkins señala que “guardar no es cumplir, dar importancia y desear hacerlo, pues Dios en Su misericordia, acepta la voluntad como hecho”.⁵⁶ Perkins quiere asegurarse de no poner la barra de la conversión demasiado alta, pues el creyente consciente será el primero en admitir que no guarda los mandamientos de Dios como debería, aunque no puede negar su deseo de

hacerlo. Que Dios acepte el deseo interno de hacerlo es algo muy consolador para el creyente angustiado. Al mismo tiempo esto constituye lo que Perkins llamó “los movimientos internos del corazón”.

- *Tener sinceridad de corazón.* Al abordar 1 Juan 2:5, lo cual habla del amor de Dios siendo perfecto, Perkins interpretó *perfecto* como una “perfección sincera y sana en oposición a nuestra imperfección e hipocresía”. Cuando Juan habla de amar “de hecho y en verdad” (1 Jn. 3:18), Perkins añade: “sinceramente”.⁵⁷ Para Perkins, es imposible tener una conciencia sana y saludable sin ser sincero.
- *Deleitarse en Dios y Su gracia.* Comentando 1 Juan 2:13, Perkins habla tres veces del deleite de los hijos de Dios. Se dirige a los padres “deleitándose en hablar y escuchar de asuntos antiguos”, los jóvenes “deleitándose en mostrar valor y fuerza” y los niños “que se siempre se deleitan en estar bajo las alas de su padre”.⁵⁸ Para Perkins, deleitarse en Dios es una marca de la gracia, común en niños y viejos en la gracia. El cristianismo que no se deleita en Dios es farisaísmo.

- *Huir de los deseos del mundo.* Comentando 1 Juan 2:16, Perkins resume los deseos de la carne como “la corrupción de la naturaleza, que principalmente termina en malos deseos”, los deseos de los ojos como fruto de los deseos de la carne “movidos por provocaciones externas, manifestándose en adulterio o codicia” y la vanagloria de la vida en “arrogancia y ambición”. Puesto que los creyentes viven como hijos e hijas adoptados, son contados como “oprobio y rechazo del mundo” (sobre 1 Juan 3:1).⁵⁹
- *Amarse los unos a los otros como creyentes.* Este amor es fruto de Dios adoptándonos por Su gracia en Su familia. La iglesia responde a 1 Juan 3:15 diciendo: “Nos has mostrado plenamente que el amor es una obra de adopción”. Esa adopción es posible por causa del amor de Dios por nosotros. Perkins comentó en 1 Juan 4:12 que: “Ese amor con el que nos amó, se manifiesta plenamente hacia nosotros por medio de nuestro amor; así como la luz de la luna que brilla sobre nosotros, demuestra que la luz del sol brilla en la luna, de donde la luna toma su luz (como su fuente)”.⁶⁰

- *Se purifica a sí mismo.* Sobre 1 Juan 3:3, Perkins dejó claro que los creyentes se purifican a sí mismos, pero añade que lo hacen como fruto de la adopción y por la gracia de Dios. En una nota al margen adicional, Perkins dice que “un deseo y esfuerzo de hacer uso de los medios para limpiarnos de nuestra corrupción y pecados privados es una marca de la adopción”.⁶¹

Perkins reforzó estas y otras marcas de la gracia con notas al margen adicionales, tales como:

1. “La sinceridad de vida y religión es una marca de la comunión con Dios” (1 Jn. 1:7).
2. “La confesión humilde de pecado a Dios es una marca de la remisión de pecado” (1 Jn. 1:9).
3. “Esforzarse por guardar los mandamientos es una señal de fe” (1 Jn. 2:1).
4. “Amar a nuestro hermano, es una señal de la regeneración” (1 Jn. 2:10)
5. “La morada del Espíritu en el corazón, es una señal de la perseverancia” (1 Jn. 2:20).

6. “La perseverancia en el conocimiento y obediencia del Evangelio, es una señal de la comunión con Cristo” (1 Jn. 2:25).
7. “Amar a un cristiano porque es cristiano o piadoso, es una marca de que es hijo de Dios” (1 Jn. 3:14).
8. “La compasión que mueve el corazón, es una marca de amor” (1 Jn. 3:17).
9. “Las obras de misericordia son señales de amor” (1 Jn. 3:18).
10. “El amor sincero, es una marca de la profesión sincera” (1 Jn. 3:19).
11. “La confianza en la oración es una señal de una conciencia pacificada” (1 Jn. 3:20).
12. “La obra del Espíritu de Dios en nuestra santificación, es una señal de comunión con Dios” (1 Jn. 3:24).
13. “Una confesión sincera del Evangelio es una marca de la comunión con Cristo” (1 Jn. 4:15).
14. “Ser como Dios en santidad de vida es una señal de Su amor por nosotros particularmente” (1 Jn. 5:2)
15. “Nuestro amor a Dios es una señal de que nos ama particularmente” (1 Jn. 4:19).

16. “Esforzarse por obedecer los mandamientos es una señal de amor a nuestro prójimo” (1 Jn. 5:2).
17. “Una señal de nuestras oraciones contestadas, es que Dios las oye” (1 Jn. 5:15)

Varias notas al margen describen al hipócrita:

1. “La profesión sin práctica, es una marca de la hipocresía” (1 Jn. 1:6).
2. “Profesar santificación perfecta en esta vida, es la marca de un hipócrita” (1 Jn. 1:8)
3. “La fe sin obediencia, es la marca de un hipócrita” (1 Jn. 2:4).
4. “La profesión unida a odio y malicia, es la marca de un hipócrita” (1 Jn. 2:9).
5. “Ligereza de vida o la práctica del pecado, es la marca de un hijo del diablo en el tiempo presente” (1 Jn. 3:10).⁶²

Perkins estaba profundamente consciente de la necesidad de poner todas las marcas de la gracia en un marco trinitario para que no resultaran en una religión centrada en el hombre. Al comentar 1 Juan 4:7, Perkins escribió que los creyentes conocen a Dios “por

un conocimiento especial, por medio del cual están seguros de que Dios, el Padre de Cristo, es su Padre: Cristo es su Redentor: el Espíritu Santo es su santificador”.⁶³ Toda seguridad es cristológica. Se basa en los méritos de Cristo (comentando 1 Jn. 2:12), recibidos por la fe en Él (sobre 1 Jn. 5:4) y siguiendo Su modelo (en 1 Jn. 3:3).⁶⁴ Depende de la unción del Espíritu Santo. Perkins veía la unción mencionada a la que Juan se refiere en 1 Juan 2:20, 27 como la gracia del Espíritu Santo de Dios que recibimos en Cristo, el cual es el cumplimiento de las unciones del Antiguo Testamento.⁶⁵ En resumen, se puede saber si se es hijo de Dios al examinar las marcas de la gracia salvadora en la vida mientras que estas fluyen de Cristo y son ratificadas por la unción del Espíritu Santo.

Conclusión

La doctrina de Perkins sobre la seguridad de la fe se enfatizó en el pacto, los fundamentos secundarios de seguridad, la búsqueda activa de la seguridad, la experiencia subjetiva y los grados de fe más de lo que lo hicieron los reformadores.⁶⁶ Perkins también enfatizó el papel de la conciencia en relación con la obediencia de pacto, particularmente en su silogismo práctico.⁶⁷ En su teología, crecer en la gracia como una señal de seguridad era inseparable de un examen minucioso de la conciencia.

Sin embargo, Perkins no abandonó la enseñanza de la fe y la seguridad de los reformadores. Más bien, su énfasis provino de intereses pastorales. Aunque a veces Perkins enfatizó la salvación más que la prioridad de Dios y Su gracia, no desplazó los fundamentos de la seguridad de Cristo, ni abandonó *sola gratia*. Difiero de Calvino y de los reformadores, en énfasis, pero no en substancia.

Perkins no era un voluntarista en asuntos de la salvación.⁶⁸ Aseveró que las condiciones del pacto deben cumplirse, pero también dijo que Dios capacita al creyente para cumplirlas. “Él que se vuelve a Dios, antes que nada debe ser volteado por Dios y luego

de que hemos sido volteados, nos arrepentimos”, escribió.⁶⁹ Perkins sostuvo que el objeto de la fe salvadora es Jesucristo y el fundamento principal de la seguridad es el descanso en las promesas cristológicas de un Dios trino a medida que son asidas por la fe.⁷⁰

El diálogo de Perkins sobre Primera de Juan y sus otros escritos revelan una doctrina de la seguridad que resuena de piedad bíblica y cálida con un “calvinismo alto” y metodología escolástica. Perkins obtuvo los títulos de “escolástico, alto calvinista” y de “padre del pietismo”.⁷¹ Su teología afirma la soberanía divina en el decreto de predestinación del Padre, la satisfacción expiatoria hecha por Cristo para los elegidos, la obra santificadora del Padre y la obra santificadora del Espíritu. Aunque Perkins también ofreció un énfasis práctico y evangélico en la ocupación individual del creyente en su salvación como oyente de la Palabra, seguidor de Cristo y guerrero de la conciencia. La soberanía divina, la piedad individual, la seguridad obrada por el Espíritu y la oferta de salvación del Evangelio siempre están a la vista.

El énfasis de Perkins en la sana doctrina y la santificación y la seguridad de las almas influenció el puritanismo por muchos años.⁷² Como escribe J. I. Packer: “El puritanismo, con su complejo de

intereses bíblicos, devocionales, eclesiásticos, de la reforma, polémicos y culturales, maduró, podría decirse, con Perkins y comenzó a mostrar de una forma característica una plenitud de visión espiritual y una madurez de paciencia cristiana que no se había visto antes”.⁷³

La teología de Perkins no lo hizo frío e insensible al tratar con pecadores y santos necesitados de un Salvador. Más bien, su teología práctica y cálida estableció el tono para la literatura puritana sobre la seguridad de la fe y una cantidad de otras doctrinas que saldrían de las imprentas en el siglo diecisiete. La prevista reimpresión de *The Works of William Perkins* será un toque final apropiado para la reimpresión de literatura puritana de la mitad del siglo pasado.⁷⁴

¹ William Perkins, *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (Londres: John Legatt, 1612–1613), 1:422—de aquí en adelante *Works*.

² J. I. Packer escribe: “El puritanismo era un movimiento de santidad evangélica que procuraba implementar su visión de renuevo espiritual, de manera nacional y personal, en la iglesia, el estado y en el hogar; en la educación, el evangelismo y la economía; en la devoción y el discipulado individual y en la competencia y cuidado pastoral (...) Específicamente, fue Perkins el que estableció el puritanismo en este molde”. “An Anglican to Remember—William Perkins: Puritan Popularizer” (Londres: St. Antholin’s Lectureship Charity Lecture, 1996), 1–2.

³ John Eusden, *Puritans, Lawyers, and Politics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958), 11; Paul Seaver, *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent*,

1560–1662 (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1970), 114; Christopher Hill, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (Nueva York: Harper & Row, 1970), 38; Packer, "An Anglican to Remember," 1.

⁴ cf. Louis Wright, "William Perkins: Elizabethan Apostle of 'Practical Divinity,'" *Huntington Library Quarterly* 3, no. 2 (1940): 171; George L. Mosse, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop* (Oxford: Blackwell, 1957), 48.

⁵ Al decir "experimental" nos referimos a la experiencia espiritual vital dirigida por las doctrinas de las Escrituras. Para una definición más completa, ver Joel R. Beeke, *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism* (Orlando, Fla.: Reformation Trust, 2008), chap. 19.

⁶ Perkins, *Works*, 1:421–428.

⁷ Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999), 18.

⁸ Perkins, *Works*, 1:9–116.

⁹ Perkins, *Works*, 1:353–420.

¹⁰ Perkins, *Works*, 1:421–428.

¹¹ Perkins, *Works*, 1:515–554.

¹² Perkins, *Works*, 1:627–634.

¹³ Irvonwy Morgan, *Puritan Spirituality* (Londres: Epworth Press, 1973), chap. 2.

¹⁴ William Perkins, *A Godlie and Learned Exposition upon the Whole Epistle of Jude* (Londres: Felix Kyngston for Thomas Man, 1606), 520.

¹⁵ William Perkins, *A Commentary on Galatians*, ed. Gerald T. Sheppard (1617; repr., Nueva York: Pilgrim Press, 1989), 243, 393.

¹⁶ William Perkins, *Exposition of the Symbole or Creed of the Apostles*, en *Works*, 1:124.

¹⁷ Perkins, *Exposition of the Symbole*, en *Works*, 1:124.

¹⁸ William Perkins, *A Golden Chaine, Or, The Description of Theologie, Containing the order of the causes of Salvation and Damnation*, en *Works*, 1:79.

¹⁹ William Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, en *Works*, 2:18.

²⁰ Hideo Oki, "Ethics in Seventeenth Century English Puritanism" (ThD diss., Union Theological Seminary, Nueva York, 1960), 141.

- ²¹ William Perkins, *A Reformed Catholicke: Or, A Declaration Shewing How Neere We May Come to the Present Church of Rome in Sundry Points of Religion: and Wherein We Must For Ever Depart from Them*, en *Works*, 1:564.
- ²² Perkins, *Exposition of the Symbole*, en *Works*, 1:125.
- ²³ Marshall Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 219.
- ²⁴ Robert W. A. Letham, "The Relationship between Saving Faith and Assurance of Salvation" (ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 1976), 29–30.
- ²⁵ Edmund Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (Nueva York: University Press, 1963), 68–69.
- ²⁶ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:79–80.
- ²⁷ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:80.
- ²⁸ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:80.
- ²⁹ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:87.
- ³⁰ William Perkins, *A Discourse of Conscience: Wherein Is Set Downe the Nature, Properties, and Differences Thereof: As Also the Way to Get and Keepe Good Conscience*, en *Works*, 1:523.
- ³¹ William Perkins, *A Treatise Tending unto a Declaration, Whether a Man Be in the Estate of Damnation, or in the Estate of Grace*, en *Works*, 1:367.
- ³² Perkins, *Galatians*, 278.
- ³³ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:82, 115.
- ³⁴ Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Boston: Beacon Press, 1961), 52.
- ³⁵ cf. Robert T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Nueva York: Oxford University Press, 1979), 71; Beeke, *The Quest for Full Assurance*, 65–72, 131–141.
- ³⁶ Packer, "An Anglican to Remember," 19.
- ³⁷ Ian Breward, "The Significance of William Perkins," *Journal of Religious History* 4, no. 2 (1966): 123.
- ³⁸ Gordon J. Keddie, "'Unfallible Certenty of the Pardon of Sinne and Life Everlasting': The Doctrine of Assurance in the Theology of William Perkins," *The Evangelical Quarterly*

48 (1976): 30–44; Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (Nueva York: Peter Lang, 1991), 105–118.

³⁹ Andrew Alexander Woolsey, “Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly” (PhD diss., University of Glasgow, 1988), 2:212.

⁴⁰ Perkins, *Golden Chaine*, en *Works*, 1:113.

⁴¹ Perkins, *William Perkins, 1558–1602, English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry: “A Discourse of Conscience” and “the Whole Treatise of Cases of Conscience,”* ed. Thomas F. Merrill (Nieuwkoop: B. DeGraaf, 1966), 111–112.

⁴² Mark R. Shaw, “The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1981), 166.

⁴³ Dewey D. Wallace, *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525–1695* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 195–196.

⁴⁴ Jerome Zanchius, o Girolamo Zanchi (1516–1590), fue un reformado italiano que enseñó en Strasburg y Heidelberg. Zanchi enfatizó tres testimonios en la salvación del creyente: El Espíritu de Dios, que señala al creyente a Cristo y Sus beneficios; la predicación del Evangelio, que manda a nuestras conciencias a que creamos; y los efectos de la gracia, tales como una vida santa y una conciencia limpia, que “sellan” la seguridad. Al adjuntar material de Zanchi, Perkins demuestra que no se desviará de los límites establecidos por la teología reformada de la Europa continental (Perkins, *Works*, 1:429–431).

⁴⁵ Perkins, *Works*, 1:423–428.

⁴⁶ Perkins, *English Puritanist*, 1–78.

⁴⁷ Perkins, *English Puritanist*, 6.

⁴⁸ Perkins, *English Puritanist*, 7.

⁴⁹ Ian Breward, “William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry,” en *Faith and a Good Conscience, Puritan and Reformed Studies Conference*, 1962 (Londres: A. G. Hasler, 1963), 3–17. cf. James F. Keenan, “Was William Perkins’ Whole Treatise of Cases of Consciences Casuistry?: Hermeneutics and British Practical Divinity,” en *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700*, ed. Harald Braun and Edward Vallance (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2004), 29

⁵⁰ Perkins, *English Puritanist*, 79–240.

- ⁵¹ Breward, "William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry," 14.
- ⁵² Perkins, *English Puritanist*, 53–54.
- ⁵³ Perkins, *English Puritanist*, 114–116.
- ⁵⁴ William Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:423.
- ⁵⁵ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:427.
- ⁵⁶ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:423.
- ⁵⁷ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:424, 426.
- ⁵⁸ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:424.
- ⁵⁹ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:424, 425.
- ⁶⁰ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:426–427.
- ⁶¹ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:425.
- ⁶² Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:423–428.
- ⁶³ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:427.
- ⁶⁴ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:423, 427, 425.
- ⁶⁵ Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest That Ever Was*, en *Works*, 1:424, 425.
- ⁶⁶ Perkins, *Whether a Man*, en *Works*, 1:363.
- ⁶⁷ C. C. Markham, "William Perkins' Understanding of the Function of Conscience" (PhD diss., Vanderbilt University, 1967), 26.
- ⁶⁸ Aquí "voluntarista" es quien enseña que la voluntad humana puede producir fe en Cristo, sin que Dios dé fe al pecador.
- ⁶⁹ William Perkins, *Of the Nature and Practice of Repentance*, en *Works*, 1:455.
- ⁷⁰ Perkins, *Exposition of the Symbole*, en *Works*, 1:124; *Whether a Man*, en *Works*, 1:363.
- ⁷¹ Heinrich Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche namentlich in der Niederlande* (Leiden: Brill, 1879), 24–26.
- ⁷² Richard Muller, "William Perkins and the Protestant Exegetical Tradition: Interpretation, Style, and Method," en *William Perkins, A Commentary on Hebrews 11*, ed. John H. Augustine (Nueva York: Pilgrim Press, 1991), 72.
- ⁷³ Packer, "An Anglican to Remember," 4.
- ⁷⁴ Para un listado y una bibliografía comentada de la literatura puritana que se ha reimpresso desde los años 1950, ver Joel R. Beeke y Randall Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage

Books, 2006). Reformation Heritage Books se encuentra trabajando en una edición de diez tomos editada no hace mucho de *The Works of William Perkins* bajo la dirección de Joel R. Beeke y Derek W. Thomas.

Capítulo 38

Los puritanos sobre la perseverancia de los santos

¿Terminó Cristo Su obra por nosotros? Entonces no cabe duda de que también terminará Su obra en nosotros.

— JOHN FLAVEL¹

Puesto que los puritanos predicaban rutinariamente a través de los libros de la Biblia o de otro modo, de textos seleccionados de las Escrituras y rara vez del catecismo,² no predicaron frecuentemente a través de los puntos de la teología sistemática. Por esta razón, la mayoría de las obras de los puritanos—con la notable excepción de John Owen—no tratan con la perseverancia de los santos como una

doctrina distinta de las demás doctrinas en las Escrituras. Más bien, los puritanos trataron con esta doctrina en conexión con las doctrinas que están unidas a ella en las Escrituras: el orden de la salvación, la fe salvadora, las buenas obras y la seguridad de la salvación.

Los puritanos expusieron la doctrina de la perseverancia como lo hicieron con todas las doctrinas del *ordo salutis*, es decir, con un énfasis *experimental*. Esto les permitió aplicar la doctrina a su propio peregrinaje cristiano hacia la ciudad celestial. Este método de hacer teología también tiene el beneficio distintivo de hacer la doctrina fácilmente transferible a la teología en general y a la supervisión y consejería pastoral en particular.

Mientras consideramos lo que los puritanos enseñaron sobre la perseverancia de los santos, investigaremos la certidumbre de la perseverancia, objeciones contra la doctrina de la perseverancia, los fundamentos de la perseverancia, la dificultad de la perseverancia, la necesidad de la perseverancia y el medio de la perseverancia.

La certidumbre de la perseverancia

Una de las verdades cardinales de la soteriología reformada es que los elegidos de Dios, llamados por Él a la comunión de Su Hijo, regenerados por el Espíritu Santo y libertados del dominio del pecado, son preservados en esta salvación y perseveran en la fe, no por sus propios méritos o fuerza, sino por la misericordia libre de Dios, según los Cánones de Dort (quinto encabezado, artículos 1, 8 y 9). Los puritanos abrazaron esta doctrina completamente, enfatizando que todos los que han sido llevados a la verdadera unión salvadora con Cristo nunca podrán separarse de Él y siempre continuarán en esa unión, con todos sus beneficios y frutos. John Flavel (1628–1691) respondió la pregunta: “¿Qué es perseverar hasta el final?” Con: “Es la continuación constante y firme de los cristianos en los caminos del deber y la obediencia, en medio de todas las tentaciones y desánimos que se oponen”.³ La Confesión de Fe de Westminster (CFW), capítulo 17: “De la perseverancia de los santos”, proporciona una definición cuidadosamente matizada de la perseverancia en sus palabras iniciales: “A quienes Dios ha aceptado en Su Amado, y que han sido llamados eficazmente y santificados por Su Espíritu, no pueden caer ni total ni

definitivamente del estado de gracia, sino que ciertamente han de perseverar en él hasta el fin, y serán salvados eternamente”. Los divinos de Westminster comienzan aseverando la *certidumbre* de la perseverancia, conectándola a otros eslabones en la cadena de oro de la salvación. A medida que aseveran la interconexión del llamado, la santificación y la perseverancia, el lector no puede evitar pensar en Judas 1: “Judas, siervo de Jesucristo, y hermano de Jacobo, a los *llamados*, *santificados* en Dios Padre, y *guardados* en Jesucristo” (énfasis añadido).

Los divinos de Westminster prosiguen diciendo que ningún creyente puede caer *de manera definitiva*. No dicen que el pueblo verdadero de Dios no puede caer *temporalmente*. Es importante señalar esa distinción, porque cuando los divinos discuten la dificultad de la perseverancia en la Confesión de Fe de Westminster (17.3), reconocen que los elegidos en efecto pueden “caer en pecados graves; y por un tiempo, continuar en ellos”. Los puritanos no definieron esta doctrina como “salvo, siempre salvo”, pues esta aseveración fácilmente puede malinterpretarse como que el verdadero cristiano nunca flaquea frente a la tentación y nunca es molestado por una falta de seguridad. Thomas Watson (c. 1620–1686) citó a Agustín diciendo: “La gracia puede ser estremecida con

miedos y dudas, pero no puede ser arrancada de raíz”.⁴ Lo que los puritanos enseñaron sobre la salvación era: “Si la tienes nunca la puedes perder”. También enseñaron, “si la pierdes, nunca la tuviste”. En efecto, los hipócritas caen, pero no los verdaderos creyentes, escribió Watson, añadiendo que “aunque un cometa cae, no caen las verdaderas estrellas”.⁵

Los puritanos usaron 1 Pedro 1:3-5 para apoyar esta aseveración: “Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según Su grande misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, que sois guardados por el poder de Dios mediante la fe, para alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo postrero”. Pedro, bajo la inspiración del Espíritu Santo, asevera que los verdaderos creyentes, en contraste con los creyentes nominales, son preservados por la omnipotencia infinita, eterna e inmutable de Dios. Watson comentó este pasaje: “La herencia celestial es guardada para los santos y ellos son guardados en la herencia”.⁶ William Greenhill (1598–1671), miembro de la Asamblea de Westminster, aseveró: “Un hombre perdonado y justificado por fe en Cristo,

aunque puede caer y a veces cae en pecados repugnantes, estos nunca prevalecen de tal manera que su perdón es revertido y él es reducido a un estado no justificado”.⁷ Elisha Coles (c. 1608–1688) citó Proverbios 24:16: “Siete veces cae el justo, y vuelve a levantarse”.⁸

Pablo dice en Filipenses 1:3-6: “Doy gracias a mi Dios siempre que me acuerdo de vosotros, siempre en todas mis oraciones rogando con gozo por todos vosotros, por vuestra comunión en el evangelio, desde el primer día hasta ahora; estando persuadido de esto, que el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo”. Comentando en estos versículos, William Bridge (1600–1671) animó a su congregación diciendo: “El llamado de Dios a la gracia nos asegura de Su *gracia confirmadora*”.⁹ Thomas Manton (1620–1677) escribió:

Los hijos de Dios se afligirían si la gracia de Dios fallara; pues así como la gracia es segura, también lo son los privilegios de la gracia. Esto se concluyó bajo la Ley; un israelita nunca perdería completamente su herencia y título de la tierra Lv. 25:23: “La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra Mía es; pues vosotros

forasteros y extranjeros sois para conmigo”. Esto era un tipo de nuestra herencia espiritual en Cristo, la cual no puede separarse de nosotros; por un tiempo puede alejarse, pero regresará; así son los que han sido hechos coherederos con Cristo, nunca somos desheredados. Es verdad que la perdemos por el mérito de nuestras acciones, pero Dios no toma en cuenta cada ofensa. Es verdad que perdemos las evidencias que están en nuestra perseverancia, paz de conciencia y gozo en el Espíritu Santo; pero el estado mismo es invencible y no se nos puede quitar.¹⁰

Los puritanos entendieron la doctrina de la perseverancia de los santos como uno de los beneficios de las tres bendiciones cardinales de la salvación que un creyente recibe en esta vida: la justificación, la adopción y la santificación. Los divinos de Westminster preguntan en el Catecismo Menor de Westminster (CMW), P. 32: “¿De qué beneficio participan en esta vida los que son eficazmente ‘llamados’?” La respuesta es: “Los que son eficazmente llamados participan en esta vida de la justificación, de la adopción de la santificación y de los varios beneficios que en esta

vida acompañan a éstos, o se derivan de ellas”. Los puritanos generalmente incluyeron la perseverancia de los santos en cuatro beneficios o dádivas de Dios adicionales que son tanto objetivamente como subjetivamente ciertos, acompañan la fe o son experimentados en la vida cristiana. El Catecismo Menor de Westminster (P. 36) dice: “¿Cuáles son los beneficios que en esta vida acompañan a la justificación, la adopción y la santificación, o que se derivan de ellas?”

La doctrina puritana de la perseverancia se opone a la de Roma. El Concilio de Trento pronunciaba anatema a cualquier que dijera que un hombre justificado no podía “perder la gracia y que por lo tanto, el que cae y peca nunca puede ser verdaderamente justificado”.¹¹ El catolicismo romano enseña que si has cometido un pecado mortal, caes del estado de gracia¹² y a menos que hagas obras de penitencia y recibas absolución sacerdotal, no puedes ser restaurado nuevamente a este estado. Según esta enseñanza, el cristiano está constantemente cayendo del estado de gracia al cometer pecado mortal, siendo luego restaurado a través del sacramento de la penitencia. Basándose en la Palabra de Dios, los puritanos rechazaron cada aspecto de esta perspectiva, negando que existe un sacramento de penitencia divinamente instituido, que

los cristianos deben confesar sus pecados a un sacerdote y que a menos que reciban la absolución sacerdotal, pierden la salvación que se nos promete en Cristo.

Objeciones y rechazos contra la doctrina reformada de la perseverancia

Ningún escritor ha superado el pensamiento profundo, la exposición exhaustiva y la aplicación rigurosa de la perspectiva reformada de la perseverancia presentada por John Owen (1616–1683) en *The Doctrine of the Saints' Perseverance Explained and Confirmed* (La doctrina de la perseverancia de los santos explicada y confirmada) (1654). La defensa de Owen de la perseverancia fue una respuesta al tratado escrito por John Goodwin (1594–1665), titulado *Redemption Redeemed* (La redención redimida) (1651), en el cual Goodwin negó que Dios asegura la continuidad de la fe en el creyente.¹³ John Goodwin (a ser diferenciado del colega y amigo independiente de John Owen, Thomas Goodwin) era arminiano. La refutación de Owen hacia Goodwin es útil para entender cómo trataron los puritanos las objeciones arminianas de la perspectiva reformada.

Puesto que la obra de Goodwin era dispersa, repetitiva y carente de progresión lógica, la refutación de Owen también carecía de estructura. Sin embargo, Owen respondió a las tres objeciones

más importantes que Goodwin planteó contra la doctrina de la perseverancia, pues creía que dejar esas objeciones sin respuesta socavaría definitivamente las doctrinas de la gracia.¹⁴

Objeción: La realidad de la apostasía

John Goodwin insistió en que pasajes como Hebreos 6:1–8 y 10:26–39 enseñaban la posibilidad de que un creyente desertara del estado de gracia. Dijo que se confirmaba por una gran cantidad de feligreses que antes eran celosos, pero se volvieron indiferentes.

Owen no negó la existencia de reincidentes o apóstatas. Sin embargo, sugirió que el error de Goodwin, como el de todos los arminianos, fue asumir que todos los que profesan la fe en Cristo son verdaderos creyentes. Con riguroso detalle, Owen examinó los pasajes bíblicos que describen a personas que cayeron de la fe, concluyendo que nunca fueron verdaderos creyentes. Owen dijo que estos apóstatas solo experimentaron una “santidad temporal” que no cambió sus naturalezas.¹⁵ Cada vez que las Escrituras mencionan a Himeneo y Fileto, por ejemplo, hace declaraciones como: “Pero el fundamento de Dios está firme, teniendo este sello: Conoce el Señor a los que son Suyos” (2 Ti 2:17–19; cf. Heb. 6:1–9; 10:26–39). De esta manera, las referencias bíblicas a los hipócritas, que son taras

sembradas en el trigo del Señor, no son argumentos contra la perseverancia del verdadero cristiano en la fe.

Antes de declarar su posición, Owen estableció una base bíblica para la perseverancia haciendo una exégesis de Filipenses 1:6; 1 Pedro 1:5 y Juan 10:27-29. Consiguientemente, ofreció el siguiente silogismo para responder a la objeción de Goodwin:

1. El elegido no puede caer (Juan 10:27–29, etc.).
2. Algunos de los que profesan creer caen de la fe.
3. Por lo tanto, los que profesan y caen no son los creyentes elegidos.¹⁶

Luego, Owen explicó la doctrina de la perseverancia en relación con las tres fuerzas potentes. (1) *La naturaleza inmutable de Dios y Sus promesas y propósitos eternos*, los cuales se extienden a Su amor y pacto electores. Las dádivas y el llamado de Dios son irrevocables (Ro. 11:29).¹⁷ Estas dádivas incluyen la perseverancia, pues Dios está unido a Su pueblo a través de Sus promesas, que forman el corazón del pacto de gracia.¹⁸ Consiguientemente, el pacto se convierte en una promesa de gracia y perseverancia incondicional para el creyente a través de la obra

mediadora de Cristo.¹⁹ La presciencia, el poder, las promesas, el pacto y la inmutabilidad de Dios son parte de Su amor eterno y soberano. La perseverancia es parte de la cadena irrompible de la salvación otorgada a los elegidos.

(2) *La naturaleza de la gracia misma*, que en las Escrituras siempre triunfa. Puesto que la gracia persevera, Dios también persevera con el creyente, haciendo de la gracia un poder conquistador y a Cristo un rey conquistador.²⁰ Cristo también dio Su Espíritu a los cristianos. Este Espíritu se asegura de que perseveren, pues al cumplir el pacto de gracia, el Consolador morará con los elegidos para siempre (Juan 14:16).²¹

(3) *La unidad integral del plan de salvación*. Si el resultado de la actividad salvadora de Dios en el creyente es cuestionable, el proyecto entero de salvación debe fallar. Si el Espíritu Santo no mantiene al creyente en la gracia, no puede llamarlo, regenerarlo, santificarlo ni asegurarlo, pues todas estas cosas indudablemente están unidas.²² Consiguientemente, Cristo debe ser solo un intercesor impotente.²³

Objeción Dos: La responsabilidad humana

El segundo argumento de Goodwin contra la perseverancia se basó en pasajes de las Escrituras que instan a los creyentes a mantener en el estado de la gracia. Goodwin dijo que esos textos demuestran que la perseverancia es la única responsabilidad del creyente.

La respuesta de Owen fue que Goodwin no vio que *obligación no implica habilidad*. En otras palabras, los pecadores están obligados a arrepentirse y creer, pero esto no demuestra que tienen el poder para hacerlo. De forma similar, Dios manda a Sus santos a hacer uso de los medios de gracia y perseverar en la fe, pero eso no quiere decir que pueden hacerlo en su propia fuerza. Se asume que deben luchar por entrar por la puerta estrecha (Lucas 13:24, deben retener la Palabra predicada (2 Pedro), pero solo pueden hacer esto a través de Cristo, por el poder de Dios. Los creyentes pueden ocuparse de su salvación con temor y temblor, no por duda o incertidumbre, sino en asombro santo, pues saben que Dios mismo está obrando en ellos el querer y el hacer (Flp 2:12-13). Owen escribió: “se niega rotundamente que los hombres, aun el mejor de los hombres, tengan en sí mismos y por sí solos ninguna razón, poder, habilidad, fuerza ni vigorosidad aceptables delante de Dios

para inclinar sus corazones a la realización de lo espiritualmente bueno o a una tendencia evangélica de caminar con Dios”.²⁴

Creer, como los arminianos, que los santos mantienen su propia fe es minimizar la doctrina de la depravación total, pues incluso después de la regeneración el creyente no tiene conocimiento perfecto de lo que es bueno, mucho menos un deseo constante u habilidad perfecta en sí mismo para hacerlo.²⁵ El creyente se ocupa de su salvación en su santificación continuada, pero solo a través del poder eterno de Dios, que obra poderosamente en él (Col 1:29). En pocas palabras, Owen enseñó que la seguridad es a la perseverancia lo que la perseverancia es a la elección y fidelidad divina. Por lo tanto, la elección debe ser el motivo de la perseverancia en la fe, la santidad y la seguridad. Owen escribió:

[La elección] tiene la misma *tendencia* y efecto en la *seguridad* que tenemos de ella, que a pesar de todas las oposiciones que nos encontramos, no fracasaremos completamente. La “elección” de Dios al final “alcanzará” (Ro. 11:7); y su “fundamento permanece firme” (2 Tim. 2:19). Su propósito, que es “según la elección”, es

inmutable y por lo tanto, la perseverancia final y la salvación a quienes respecta están eternamente aseguradas (...) .No hay mayor ánimo para crecer y persistir en santidad que lo que es administrado por esta seguridad de un final bendito y la obtención del mismo.²⁶

Owen enseñó aquello que Philip Craig llama “la concurrencia de la gracia divina y el deber humano”.²⁷ Owen dijo: “Nuestro deber y la gracia de Dios no se oponen en ningún punto en el asunto de la santificación, aunque, uno sobrepasa al otro. Tampoco podemos realizar nuestro deber sin la gracia de Dios; ni nos da Dios esta gracia para ningún otro fin, sino para que podamos realizar nuestro deber correctamente”.²⁸ De esta manera, nuestra responsabilidad para ocuparnos de nuestra perseverancia no anula la promesa de Dios de obrar perseverancia en nosotros, sino más bien, depende de ella (Flp. 2:12–13).

Objeción: El peligro del antinomianismo

Goodwin dijo que la enseñanza esparcida de la doctrina de la perseverancia suscitaría la anarquía y la desatención del código moral de las Escrituras. También dijo que la perseverancia minimiza

la importancia de las exhortaciones y mandamientos de Dios. Escribió: “Si es absolutamente cierto que Dios preservará a Su pueblo de apostasía y tiene pensado hacerlo, entonces ¿por qué apela a ellos para que nos esforcemos y usemos los medios de gracia? Esta doctrina deja cada mandamiento de Dios sin significado”.²⁹

La esencia de la respuesta de Owen a Goodwin en cuanto al antinomianismo fue simple: Dios preserva a Sus santos *en santidad*. Cristo salva a Su pueblo *de*, no *en*, sus pecados. La justificación no puede separarse de la santificación; la reconciliación con Dios va de la mano con la regeneración, la cual necesariamente resulta en nueva vida. En lugar de promover ligereza de vida, la perseverancia promete seguridad de salvación eterna a través del único camino que llevará al creyente al cielo: la autopista del Rey de santidad.³⁰ La doctrina de la perseverancia estimula al amor que solo puede producir obediencia, pues “es el Espíritu de Cristo en el evangelio que corta la garganta [del pecado] y lo destruye”, escribió el pecado.³¹ Aunque un cristiano puede caer en pecado, Cristo ora efectivamente que su fe no falle.³² Consecuentemente, la perseverancia garantiza la santificación continuada del creyente y su

futura glorificación (cf. 2 Tes. 1:3–5; 2:13; Heb. 12:14; 1 Pe. 1:2; 1 Co. 6:9–11; Ef. 5:3–6).

Owen responde a la preocupación de Goodwin de que la perseverancia mina las exhortaciones de Dios a la santidad señalando que es el deber moral de cada uno obedecer los mandamientos de Dios y además, que cuando los creyentes lo hacen, su obediencia es señal de la obra de Dios en ellos. Por lo tanto, la actividad soberana de Dios no niega ni los medios de gracia ni su eficacia. Dios ha creado el universo para que funcione a través de causa y efecto. Consecuentemente, nadie tiene una excusa para desobedecer los imperativos de la Ley moral de Dios. Owen explicó que “de la misma forma podemos argumentar que no es necesario respirar porque Dios nos da el aliento o que Ezequías ya no tenía que comer y beber porque Dios prometió que viviría otros quince años (...) La gracia no anula nuestra responsabilidad, sino que nos capacita para cumplir con ella; no nos exime de deber alguno, sino que nos equipa para que los realicemos”.³³

De esta manera, Owen fue ejemplo de la combinación puritana de la responsabilidad humana y la soberanía divina en la doctrina de la perseverancia. Mientras que el arminianismo afirmaba la responsabilidad humana de una manera que socavaba la doctrina

de la voluntad soberana de Dios, la respuesta reformada puritana sostenía tanto la responsabilidad humana como la soberanía divina, mientras que sometía la voluntad del hombre a la voluntad de Dios. Esta dualidad de agencia bíblica es desarrollada en la explicación puritana de los fundamentos divinos de la perseverancia y el uso humano de los medios para perseverar.

Los fundamentos de la perseverancia

Los divinos de Westminster (CFW, 17.2) también hablaron de los *fundamentos* de la perseverancia: “Esta perseverancia de los santos depende no de su propio libre albedrío, sino de la inmutabilidad del decreto de elección, que fluye del amor gratuito e inmutable de Dios el Padre; de la eficacia del mérito y de la intercesión de Jesucristo; de la morada del Espíritu, y de la simiente de Dios que está en los santos; y de la naturaleza del pacto de gracia, de todo lo cual surge también la certeza y la infalibilidad de la perseverancia”. Esta superestructura de perseverancia tiene fundamentos profundos. Los puritanos reconocieron cuan importante es para un creyente entender el fundamento de la perseverancia mientras viven en un valle de lágrimas.

Los puritanos dijeron que la perseverancia no se basa definitivamente en la voluntad del creyente, sino en la voluntad de Dios. Basaron esta enseñanza en textos como Juan 10:28-29 “y Yo les doy vida eterna; y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de Mi mano. Mi Padre que me las dio, es mayor que todos, y nadie las puede arrebatar de la mano de Mi Padre”.³⁴ Según los puritanos, las

palabras de esta promesa y otras como estas se basan en un fundamento cuádruple, puesto por Dios y presentado en Su Palabra.

Primer fundamento: El amor elector del Padre

Los cuatro fundamentos de la perseverancia comienzan con el amor de Dios el Padre. La perseverancia del creyente depende en primer lugar “de la inmutabilidad del decreto de elección, que fluye del amor gratuito e inmutable de Dios el Padre” (CFW, 17.2). El texto de evidencia es 2 Timoteo 2:19: “Pero el fundamento de Dios está firme, teniendo este sello: Conoce el Señor a los que son Suyos; y: Apártese de iniquidad todo aquel que invoca el nombre de Cristo”. Watson dijo: “El fundamento de Dios es el decreto de Dios en la elección; y esto permanece seguro; Dios no lo alterará y otros no pueden”.³⁵

Coles escribió que el amor paternal de Dios hacia el creyente en Cristo asegura su futuro: “Los creyentes son producto de Su amor, tanto en cuanto a la elección como a la regeneración; siendo esto así, solo puede tener afecto paternal hacia ellos”.³⁶ Su amor infinito les proveerá y los protegerá sin falta. Coles añadió: “Todos los afectos naturales que están en las criaturas hacia los suyos, son solo gotas de Su inmensa plenitud: una madre pudiera olvidar al hijo

de su vientre; pero el Señor no puede olvidar Su descendencia” (cf. Is. 49:15).³⁷

Los puritanos enfatizaron que nuestra perseverancia en la fe se basa en que somos preservados por Dios en la gracia. El enfoque arminiano a los mandamientos de Dios y la responsabilidad del hombre no explica la manera en la que Dios domina sobre todas nuestras acciones (CMW, P. 11). Coles dijo que la perseverancia de los santos debe ser establecida en el contexto de la providencia de Dios que todo lo controla, la cual nunca deja de cumplir Sus propósitos (Sal. 115:3; Dn 4:35).³⁸ Los esfuerzos por perseverar de un hijo de Dios, en última instancia, no dependen de la fuerza humana del hijo, sino del poder de su Padre celestial. Watson escribió: “¿No están ustedes asidos a Dios, Él está asido a nosotros, y eso nos preserva? Cuando un bote está amarrado a una roca, está seguro; de la misma manera, cuando estamos bien amarrados a la Fortaleza de los Siglos, somos invulnerables”.³⁹ Nuestra perseverancia está fundamentada en el amor y la elección de Dios, a medida que estos florecen en Sus obras de la creación, redención y providencia.

Segundo fundamento: El mérito y la intersección de Cristo

Los divinos de Westminster dijeron que la perseverancia de los santos también está basada en “la eficacia del mérito y de la intercesión de Jesucristo” (CFW, 17.2). Citan textos como estos:

- Hebreos: 9:14-15: “¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a Sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo? Así que, por eso es mediador de un nuevo pacto, para que interviniendo muerte para la remisión de las transgresiones que había bajo el primer pacto, los llamados reciban la promesa de la herencia eterna”.
- Hebreos 7:25: “por lo cual puede también salvar perpetuamente a los que por Él se acercan a Dios, viviendo siempre para interceder por ellos”.

Los puritanos dijeron que nuestra unión con Cristo no puede ser disuelta. Watson explicó: “Si un creyente puede ser arrancado de Cristo, entonces, por la misma norma, ¿Por qué no otro? ¿Por qué no todos? Siendo esto así, Cristo sería una cabeza sin cuerpo”.⁴⁰ Cristo no dejará que Su pueblo sea cortado de Él, así

como una cabeza no estará dispuesta a ser decapitada de su cuerpo o un esposo ser separado de su esposa. Oseas 2:19 dice: “Y te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia, juicio, benignidad y misericordia”. Watson explicó: “Dios no se casa con Su pueblo y luego se divorcia; Él aborrece el repudio (Mal. 2:16). El amor de Dios amarra los nudos del matrimonio tan fuertemente que ni la muerte ni el infierno pueden deshacerlos”.⁴¹

Los puritanos enseñaron que el mérito o valor del sacrificio que Cristo hizo en la cruz garantiza que aquellos por quienes murió, serán salvos eternamente. En cuanto a la naturaleza de la compra de Cristo de creyentes, Watson hizo la pregunta retórica: “¿Piensan ustedes que Cristo derramó Su sangre para que creamos en Él por un tiempo y al final caer? ¿Pensamos que Cristo perderá Su compra?”⁴² Obadiah Sedgwick (c. 1600–1658) escribió:

¡Jesucristo nuestro Mediador ha confirmado el pacto por Su muerte! Entonces, oh cristiano, mantén tu fe y saca tu fe y regocíjate mucho en Cristo; pues tu estado está asegurado, tu alma está asegurada y tu salvación está asegurada, todo está asegurado, porque todo se confirma ciertamente por la muerte de Cristo: la muerte de Cristo

fue una ratificación del testamento entero, del pacto entero y de cada parte y título de Él: tan seguro como que Cristo murió, es seguro que disfrutarás todo lo que Dios ha pactado contigo, pues no fallará ni una palabra de todo el bien que ha prometido.⁴³

Los puritanos veían la obra intercesora de Cristo como nuestro sumo sacerdote como integral en la perseverancia del creyente en la fe. Owen dijo que la oración de Cristo en Juan 17 es una “declaración manifiesta en la tierra de aquello para lo cual Cristo vive para hacer en el cielo”.⁴⁴ Owen dijo que la intercesión de Cristo por Su pueblo debe permanecer porque Él ora por las mismas cosas que el Padre quiso y selló en el pacto de redención y Cristo ya ha cumplido Su responsabilidad en ese pacto:

Aquello por lo que el Señor Jesús, como mediador, ora y pide continuamente delante del Padre, según Su mente, para el cumplimiento de las promesas que se le han hecho y de lo que se ha pactado (siendo que todos Sus deseos están basados en esta realización perfecta y exacta de toda la voluntad de Dios, tanto en su realización

como en su sufrimiento), ciertamente sucederá y acontecerá con seguridad; pero así, de esta manera, con base en estas consideraciones, el Señor Jesús intercede por la perseverancia de los creyentes y su perseverancia en el amor del Padre hasta el final: por lo tanto, serán preservados sin lugar a dudas.⁴⁵

William Gurnall (1616-1679) lo puso en términos mucho más personales: “¿Ora Cristo por nosotros? Si, ¿no vive Él para orar por nosotros? Oh, ¿cómo pueden los hijos de tantas oraciones o las oraciones mismas, perecer? No digas, tu débil fe perecerá, hasta que escuches que Cristo ha dejado de orar o te rechaza”.⁴⁶ Sin embargo, la intercesión de Cristo por nosotros no nos alienta a ser perezosos o indiferentes. Gurnall dijo: “Ya todas las oraciones de Cristo en el cielo por Sus santos han sido oídas, pero las respuestas a ellas están preparadas para ser enviadas en las respuestas que Dios envía a las oraciones de ellos. Un cristiano en fe no puede esperar recibir las misericordias por las que Cristo ora en el cielo, mientras viva descuidando su deber en la tierra”.⁴⁷ Perseveramos en la gracia por causa del amor eterno y la elección del Padre, pero

también por el valor de la obra de Cristo en la cruz y Su intercesión continua por nosotros.

Tercer fundamento: La morada del Espíritu Santo

Los divinos de Westminster dijeron que la perseverancia depende, en tercer lugar, “de la morada del Espíritu, y de la simiente de Dios que está en los santos” (CFW 17.2). Richard Sibbes (1577-1635) dijo: “Los que perseveran son los que tienen al Espíritu de Dios como maestro y persuasor”.⁴⁸ Watson dice: “La razón por la que los hombres no perseveran en la religión, es por falta de un principio vital; una rama se marchitará si no tiene una raíz sobre la cual crecer”.⁴⁹

En Efesios 1:13-14, Pablo dice a los creyentes que fueron “sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de nuestra herencia hasta la redención de la posesión adquirida, para alabanza de Su gloria”. John Owen escribió: “Tener esta marca del Espíritu Santo, como evidencia al alma de que ha sido aceptada por Dios, es estar sellado por el Espíritu; tomando esta metáfora de la naturaleza de sellar”.⁵⁰ En respuesta a esta pregunta: “¿Cuál es el privilegio de ser sellado con el Espíritu?” Flavel dijo: “Considera los designios y objetivos del Espíritu al sellar tu alma, que son: 1.

Asegurarte el cielo para siempre, 2. Como intermediario, traer el cielo a tu alma, mientras llega allá; en efecto, darte dos cielos, mientras que muchos otros sufren dos infiernos”.⁵¹ Owen escribió:

Los hombres ponen sellos en las cosas que quieren guardar y proteger. Evidentemente, de la misma forma dice que son sellados los siervos de Dios (Ap. 7:4); es decir, marcados con la marca de Dios, como sus preciados—pues este sello es el establecimiento de la marca (Ez. 9:4)—. En ese momento son sellados los creyentes, cuando son marcados por Dios para ser herederos de la herencia comprada y para ser preservados hasta el día de la redención. Ahora, si este es el sello al que nos referimos, no denota el acto de sentir en el corazón, sino de seguridad para la persona. El Padre pone a los elegidos en las manos de Cristo para que sean redimidos; habiéndolos redimido, en su tiempo debido son llamados por el Espíritu y marcados por Dios y de esta manera se entregan a sí mismos a las manos del Padre.⁵²

El fundamento de la perseverancia está cercanamente relacionado con la Palabra de Dios que permanece en nosotros, pues la Palabra de Dios y el Espíritu de Dios siempre están cercanamente relacionados. El apóstol Juan dijo: “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” (1 Juan 3:9). Los puritanos dijeron que para entender correctamente este pasaje, primero debemos examinar su amplio contexto: “Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, Él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad”. (1 Juan 1:8-9). Claramente, en 1 Juan 3:9 está hablando de una ruptura radical con el pecado en un creyente, pero no de ser libre de todo pecado perfectamente. John Trapp (1601–1669) comentó: “No peca completamente ni de manera definitiva, no puede caer como los apóstatas; pues la simiente de Dios permanece en él”.⁵³ Owen dijo: “El alcance e intención del apóstol aquí es dar una característica discriminatoria a los hijos de Dios y a los hijos del diablo”.⁵⁴

El apóstol Juan en 1 Juan 5:4 escribe: “Porque todo lo que es nacido de Dios vence al mundo; y esta es la victoria que ha vencido

al mundo, nuestra fe”. Gurnall escribió: “La victoria en la marca data desde su nacimiento: hay victoria demostrada en su nueva naturaleza, esa simiente de Dios que lo guardará de ser completamente envuelto por el pecado o Satanás”.⁵⁵

Cuarto fundamento: el pacto de gracia

El cuarto fundamento es “la naturaleza del pacto de gracia” (CFW, 17.2). El acuerdo entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo desde toda la eternidad está íntimamente conectado con las misericordias de Dios hacia nosotros basadas en las misericordias del pacto porque en el pacto Dios reveló el orden de la obra cooperativa de la Trinidad a través del Mediador encarnado. John Owen escribió: “El *principium essendi* [el principio de ser] de esta verdad [de la perseverancia], si se me permite la expresión, está en los decretos y propósitos de Dios; el *principium cognoscendi* [el principio de conocer], en su pacto, promesa y juramento, que también añade en gran parte a su estabilidad real, en lo cual se involucra particularmente la verdad y fidelidad de Dios en ellos”.⁵⁶

Dios reveló a David “pacto perpetuo, Ordenado en todas las cosas, y será guardado”, dice 2 Samuel 23:5. Samuel Rutherford (1600–1661) llamó a esto “un pacto seguro y eterno basado en amor

infinito”.⁵⁷ Dios promete a todos los creyentes: “haré con vosotros pacto eterno, las misericordias firmes a David” (Is. 55:3). El pacto promete que Dios será fiel a Su pueblo y que asegurará la fidelidad de ellos hacia Él. Oliver Heywood (1630–1702) escribió: “Pero, ¿no se apartarán de Dios? No, no por completo, ‘pues Dios ha puesto Su temor en sus corazones para que no se aparten de Él” (Jer. 32:40).⁵⁸ Gurnall dijo del pasaje paralelo en Ezequiel 36:27: “No dice que tendrán al Espíritu *si* caminan en Sus estatutos; no, Su Espíritu los *hará* cumplirlos”.⁵⁹

Fundamento sólido para esperanza

En estos fundamentos, los puritanos dijeron, la esperanza de los cristianos es sólida, substancial y cierta. David Dickson (c. 1583–1662), refutando los errores relacionados con la doctrina de la perseverancia, dio once razones para apoyar su respuesta afirmativa a la pregunta “¿No erran los papistas, los socinianos, los arminianos y algunos cabecillas entre los cuáqueros, que mantienen que los santos pueden apartarse completa y definitivamente?” Incluyen lo siguiente:

1. Los Santos son edificados sobre una roca, no sobre arena. Por lo tanto, cuando tentaciones de cualquier tipo los asaltan, no pueden quedar reprobados, ni pueden las puertas del infierno prevalecer contra ellos (Mt. 7:24; 16:16, 18).
2. El que comenzó la buena obra en los santos, la terminará hasta el día de Jesucristo (Flp. 1:6).
3. Pablo dice que nada puede separarnos del amor de Dios (Ro. 8:35, 38–39).
4. Los que caen nunca tuvieron fe verdaderamente justificadora (Lc. 8:4–15; 1 Jn. 2:19).
5. Es imposible que los elegidos sean seducidos (Mt. 24:24).
6. Los que creen en el Hijo de Dios tienen vida eterna; y los que han pasado de muerte a vida.
7. Dios ha prometido en Su pacto, que aunque castigue a Sus propios hijos por sus fallas, nunca quitará de ellos Su misericordia y bondad (Sal. 89:30–34; Jer. 32:38–40).
8. La cadena dorada, de la que Pablo habla, no puede romperse (Ro. 8:30), a quienes predestinó, también llamó, etc.
9. Cristo dice: “Y esta es la voluntad del Padre, el que me envió: Que de todo lo que me diere, no pierda yo nada, sino que lo resucite en el día postrero” (Juan 6:39).

10. Somos guardados por el Poder de Dios a través de la fe para salvación, que está preparada para ser relevada en el tiempo postrero (1 Pedro 1:5).
11. Él oró por nosotros, para que nuestra fe no falte (Lc. 22:32; Jn. 17:20).⁶⁰

Habiendo presentado estos fundamentos para la perseverancia, los divinos de Westminster concluyeron: “de todo lo cual surge también la certeza y la infalibilidad de la perseverancia” (CFW, 17.2). Los puritanos sostuvieron como consecuencia que, por el ejercicio de la fe en estas verdades objetivas, los cristianos pueden experimentar “seguridad de gracia y salvación” plenamente (CFW, 18). Jonathan Edwards (1703–1758) pudo decir: “Supón que el derecho a la vida pende de nuestra perseverancia que es incierta y que no tiene otra seguridad y firmeza para asegurarla que nuestras buenas obras y resoluciones (...) es más que disonante con la naturaleza y el diseño del esquema del Evangelio”.⁶¹ Le roba al creyente el consuelo y lo fuerza a depender de sus propias fuerzas.

Owen concluyó advirtiendo a los que decían que la voluntad de Dios dependía de la voluntad del hombre:

A pesar de la responsabilidad que Dios toma en ambos lados en este pacto; a pesar de Su fidelidad en la realización de la responsabilidad que ha tomado; a pesar de Su confirmación en la sangre de Jesús y todo lo que ha hecho para su confirmación; (...) a pesar del sello del juramento que Dios le puso —yo digo a los que a pesar de todas estas cosas hacen depender la inmutabilidad de este pacto de Dios en la resbalosa, incierta e inestable voluntad del hombre— “andad a la luz de vuestro fuego, y de las teas que encendisteis”; nosotros caminaremos en la luz del Señor nuestro Dios.⁶²

La seguridad de los creyentes fundamentada en el pacto de gracia está fundamentada en última instancia en la promesa de Dios a Sí mismo de ser nuestro Dios. De esta manera, estos cuatro fundamentos de perseverancia juntan los primeros fundamentos de la elección del Padre, la compra del Hijo y el sello del Espíritu. Los verdaderos creyentes pueden estar seguros de que tendrán el cielo porque ya tienen al Señor como su Dios del pacto y esa es la esencia del cielo en la tierra. Richard Alleine (c. 1610–1681) dijo que cuando el Señor se entrega a Sí mismo en el pacto, todo lo que Él

es en gloria, omnipotencia, omnisciencia, sabiduría, justicia, santidad, suficiencia plena y fidelidad es nuestro como nuestro amigo, porción, sol y escudo para siempre.⁶³ Coles dijo: “todos los atributos de Dios están involucrados” para garantizar que los santos perseveren hasta el final.⁶⁴ De esta manera, la lógica puritana deja clara la aplicación: ¿Existe algo demasiado difícil para el Señor? Los fundamentos divinos de la seguridad son muy importantes para la paz del alma, pues la perseverancia no es un asunto fácil para simples hombres.

La dificultad de la perseverancia

Habiendo tratado con la seguridad y los fundamentos de la perseverancia en las dos primeras secciones del capítulo 17, los divinos de Westminster prosiguieron a identificar la dificultad de la perseverancia, es decir, los peligros a los cuales los creyentes están expuestos en esta vida. La tercera sección dice: “No obstante esto, es posible que los creyentes, por las tentaciones de Satanás y del mundo, por el predominio de la corrupción que queda en ellos, y por el descuido de los medios para su preservación caigan en pecados graves; y por algún tiempo permanezcan en ellos”. Las palabras *no obstante* son una admisión importante, pues con ella los puritanos admitieron que los verdaderos creyentes aún pecan y a veces seriamente. Pero las palabras *por un tiempo* también son añadidas como contraste a la palabra *definitivamente* en la Confesión de Fe de Westminster 17.1.

La confesión continúa citando las consecuencias de estos lapsos temporales de los creyentes en el pecado: “por lo cual atraerán el desagrado de Dios; contristarán a Su Espíritu Santo; se verán excluidos en alguna medida de Sus gracias y consuelos; tendrán sus corazones endurecidos; y sus conciencias heridas;

lastimarán y escandalizarán a otros, y atraerán sobre sí juicios temporales” (CFW 17.3). Aquí el enfoque no está en la apostasía de un incrédulo, sino en los pecados de los creyentes que no caen *total y definitivamente*, sino que tropiezan, a veces de forma severa. Matthew Henry (1662–1714) escribió: “¿Es cada caída desertar? No: pues aunque cayere, no quedará postrado (Sal. 37:24). ¿Pueden entonces estar confiados? No: no te ensoberbecas, sino teme (Rm. 11:20). ¿Pueden animarse? Si: Él me preservará para Su reino celestial (2 Tim. 4:18).⁶⁵

Juan Bunyan (1628–1688) ilustró tanto la lucha como la seguridad de la perseverancia con la imagen de un fuego ardiendo en un muro. El fuego representa la obra de la gracia en el corazón. Un hombre, simbolizando al diablo, hecha agua al fuego para apagar su llama. Pero el fuego continúa ardiendo porque detrás de la pared, otro hombre (Cristo) en secreto derrama aceite (gracia) en el fuego continuamente. Aquí vemos tanto el conflicto del creyente con el diablo como la obra prevaleciente, aunque a menudo invisible, de Dios para sostener y preservar a Su pueblo.⁶⁶

Los puritanos hicieron un contraste entre la recaída parcial y temporal con “retroceder para perdición” (Heb. 10:39) o apostasía. Considera la parábola del sembrador. Los pedregales y los espinos

son oyentes que escuchan la Palabra y responden positivamente por un tiempo, pero no llevan fruto evidente de fe verdadera. Como dijo Watson: “No todo lo que florece lleva fruto”.⁶⁷ Richard Fairclough (1621–1682) escribió: “Una cosa es caer en el camino y otra desviarse del camino”.⁶⁸ Añadió: “Existe una diferencia entre la resección de la gracia y la extirpación [remoción] de la gracia: lo primero es posible que le suceda a un creyente por un tiempo; pero Dios nunca permitirá que le suceda lo segundo: pues aunque el creyente puede caer, solo cae como un corcho que cae al agua, el cual puede sumergirse por un tiempo, pero surgirá otra vez y saldrá a flote; pero un hipócrita cae como plomo en el agua, el cual se hunde y nunca más se levanta”.⁶⁹

Los puritanos reconocieron la posibilidad del tropiezo (recaída) temporal o la caída en el pecado por un lapso de tiempo, en casos destacados como los de David y Pedro. Piensa en la intercesión de Cristo por Pedro en Lc. 22:31–32: “Simón, Simón, he aquí Satanás os ha pedido para zarandearos como a trigo; pero Yo he rogado por ti, que tu fe no falte; y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos”. Watson dijo que Cristo oró para que la fe de Pedro no fuera “totalmente eclipsada”.⁷⁰ En un sentido podríamos decir que el ejercicio de la fe de Pedro falló. Su fe no fue lo suficientemente

fuerte para vencer tres tentaciones de negar a Cristo. Pero su debilidad también manifestó la fuerza de Cristo (2 Co. 12:9), específicamente, el poder de la intercesión de Cristo por nosotros. Thomas Manton dijo: “Mientras más grandes sean las presiones, más visible y obvia será la perfección de la ayuda divina. Hay más en la preservación de un santo aquí en la tierra que en la preservación de un ángel; pues los ángeles están fuera del alcance de los disparos y de daño, pero nosotros estamos yendo al cielo por medio de conflicto y conquista casi a cada paso”.⁷¹

Lo que Dios ha prometido en Oseas 14:4 es verdad: “Yo sanaré su rebelión”. ¡Qué bendición es que Dios sane nuestra rebelión! Además, Dios usa nuestras recaídas para traernos a un progreso más profundo en la santificación. Dios usa nuestros pecados para nuestro bien, pues el pecado nos humilla y crea en nosotros temor de volver a caer. Sibbes escribió: “A menudo los hijos de Dios se benefician de sus tropiezos, los cuales los hace más cautelosos en el camino para siempre, después de haberlos sufrido. El que camina al cielo, se es un buen hombre, procura pisar con más seguridad en el camino de Dios después de que ha tropezado y caído”.⁷² Coles dijo: “Satanás no obtuvo nada al zarandear a Pedro: Pedro perdió algo de cascarilla, lo cual puede

ser perdonado y el tentador perdió mucha ventaja; pues el mundo de los creyentes ha sido más cauteloso desde ese momento en adelante”.⁷³

La necesidad de la perseverancia

Los puritanos dijeron que la doctrina bíblica de la perseverancia de los santos enseña que todos los que están verdaderamente en un estado de gracia perseveraran sin lugar a duda hasta el final. Deben hacerlo para obtener la gloria eterna. Como dijo Agustín: “La promesa no es para el que lucha, sino para el que vence”.⁷⁴ Watson dijo: “La corona está puesta al final de la carrera; y si ganamos la carrera, llevaremos la corona”.⁷⁵ Gurnall escribió: “El que es soldado de Cristo, debe perseverar hasta el fin de su vida en esta guerra contra Satanás. No es que conquista el campo, sino que defiende el campo; no el que deserta, sino el que resiste en esta guerra santa, merece el nombre de santo”.⁷⁶

Edwards afirmó: “La necesidad de la perseverancia es evidencia de la necesidad de la verdadera conversión, así como la necesidad de la conversión es señal de la necesidad de la elección”.⁷⁷ Juan Bunyan animó a sus lectores: “Amigo, es triste sentarnos antes de que estemos en el cielo y cansarnos antes de llegar al lugar de descanso; y si este es tu caso, estoy seguro de que no estás corriendo como si quisieras lograrlo”.⁷⁸

Los puritanos diferenciaron rápidamente la perspectiva bíblica sobre la perseverancia de las perspectivas de los romanistas y los arminianos. Los puritanos dijeron que las Escrituras enseñan tanto la seguridad de la perseverancia como la necesidad de la perseverancia. Los creyentes deben encontrar consuelo y ánimo en la seguridad de la perseverancia que se les promete en la Palabra de Dios, pero también deben sentir el peso de la obligación que las Escrituras ponen en ellos para que perseveren en su confesión de fe, la práctica de la obediencia a Cristo y la búsqueda de la santidad.

En armonía con la Palabra de Dios, los puritanos sostuvieron que un cristiano debe estar involucrado activamente en la obra de perseverar en la fe con el conocimiento de que Cristo lo está preservando en el disfrute de nuestra salvación (Catecismo Heidelberg, P. 31). Watson escribió: “Un hombre pudiera perder una batalla en el campo y ganar la victoria al final. Ahora, si un santo ha de ser coronado en victoria, si ha de conquistar al mundo, debe perseverar”.⁷⁹ Edwards dijo: “Si los cristianos dejan de ocuparse de la perseverancia, eso mismo es desertar”.⁸⁰

Los medios de la perseverancia

Los puritanos dijeron que la perseverancia de los santos es *segura* porque está basada en la obra de las tres personas de la Divinidad, la verdad perdurable de la Palabra de Dios y la naturaleza inmutable del pacto de gracia. Los puritanos dijeron que desde nuestra perspectiva, la perseverancia de los santos es tanto *difícil* como *necesaria*. La perseverancia asume nuestra participación activa en hacer uso de los medios que Dios ha ordenado para alcanzar Su propósito salvador. Los puritanos reconocieron que esta doctrina no tiene afinidad con el antinomianismo. Edwards resume la posición puritana de manera excelente, diciendo: “El que hace su máximo esfuerzo por perseverar, encuentra que su obediencia y justicia son reales; el que no, encuentra que son falsas”.⁸¹

Los medios designados por Dios como conductores de Su gracia continua para Su pueblo son conocidos como los medios de gracia: “Los medios externos y ordinarios por los que Cristo comunica a Su iglesia los beneficios de Su mediación, son todas Sus ordenanzas; especialmente la palabra, los sacramentos y la oración; todos los cuales son eficaces para la salvación de los elegidos” (Catecismo Mayor de Westminster, P. 154). A través de

tales sacramentos los cristianos mantienen una vida y una fe activa. Watson exhortó a sus lectores “conserva tu fe y tu fe te conservará. Mientras el piloto conserve su barco, su barco seguirá navegando”.⁸² Owen escribió que asirse a esta verdad debería promover la fe: “La doctrina de la perseverancia de los santos y la estabilidad del amor de Dios a ellos, dándole la gloria de Sus excelencias que han de ser consideradas en Sus promesas, es adecuada para la continuación del crecimiento y aumento de la fe”.⁸³ Sibbes dijo en *Faith Triumphant* (La fe triunfante): “La fe que descansa en el poder de Dios aquietta el alma, llevándola a aquello para lo cual fue hecha (...) Donde hay tal fe, siempre hay amor, gozo y deleite en aquellas cosas en las que se cree (...) Nuestra preciosa fe está hecha para abrazar preciosas promesas y para llevar el alma entera a ellas”.⁸⁴

La cantidad de la fe no es tan crucial como la calidad de la fe. La fe débil, mientras sea fe verdadera, llevará al hombre al cielo. Aunque, como lo pone Owen tan acertadamente, la fe débil “no lo llevará allá cómoda o agradablemente (...) La menor fe verdadera hará su trabajo con seguridad, aunque no tan dulcemente”.⁸⁵ No obstante, los creyentes deben luchar para hacer crecer su fe y los medios de gracia han sido designados para este fin.

Los puritanos enfatizaron la necesidad de mantener una buena conciencia. Dijeron que la consigna de Pablo en Hechos 24:16 también debería ser la nuestra: “Y por esto procuro tener siempre una conciencia sin ofensa ante Dios y ante los hombres”. Samuel Annesley (c. 1620–1696) dijo:

No existe mayor riqueza, placer o seguridad, que una buena conciencia. Aunque las presiones del cuerpo, del mundo, los terrores de Satanás sean tan grandes, no pueden alcanzar la conciencia. Una buena conciencia anima singularmente al cuerpo caído, acompaña con gozo al alma fallecida hasta Dios, presenta tanto cuerpo como alma triunfantemente ante el tribunal deseado. No existe medio más provechoso, ni testimonio más seguro, ni vocero más eminente de felicidad eterna, que una buena conciencia.⁸⁶

Los puritanos dijeron que mantener una buena conciencia obliga a una vigilancia intensa. Se tomaron en serio la advertencia de Cristo a Sus discípulos: “Velad y orad, para que no entréis en tentación” (Mt. 26:41). También se tomaron en serio la advertencia

de Pablo a los cristianos hebreos tentados a retroceder en su profesión a “mirad (...) que no haya en ninguno de vosotros con corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo” (Heb. 3:12). Watson advirtió: “Mira que no presumas. El temor engendra oración, la oración engendra fuerza y la fuerza engendra constancia”.⁸⁷ Considera la descripción de Bunyan de el “hombre desesperado” encerrado en la jaula de hierro en la casa de Intérprete. Preguntó cómo llegó a esa condición, el hombre dice: “Dejé de velar y de ser sobrio, solté la rienda a mis pasiones”.⁸⁸ Intérprete exhorta a Cristiano: “Cristiano, nunca eches en olvido la miseria de este hombre; que te sirva siempre de escarmiento y de aviso”.⁸⁹ Velar y orar como se debe requiere humildad delante de Dios. Watson dijo: “Mientras más profundas son las raíces de un árbol en la tierra, más firme es; así mismo, mientras nuestra alma esté más arraigada en humildad, más establecida está y en menor peligro de caer”.⁹⁰

Los puritanos sabían que la apostasía no era una fantasía, sino un peligro real. Entendieron que la única alternativa a la apostasía era la perseverancia hasta el final. Reconocieron que aunque los *fundamentos* de nuestra perseverancia están en las tres Personas de la Divinidad, los *medios* están en nuestras manos por designio de

Dios. Él nos preservará por Su gracia, haciendo uso de los medios de gracia para el cumplimiento efectivo de Su propósito. Por lo tanto, enseñaron que para cualquiera, esperar ser preservado sin el uso de los medios de gracia designados por Dios es insultarlo a Él y jugar con Su gracia. Watson escribió: “Como dijo Pablo, ‘Si éstos no permanecen en la nave, vosotros no podéis salvaros’ (Hch 27:31). Los creyentes llegarán a la orilla al final, llegarán al cielo; pero ‘si no permanecen en la nave’, es decir, en el uso de las ordenanzas, ‘no pueden ser salvos’. Las ordenanzas atesoran la gracia; y también son como la leche materna por la cual es nutrida y preservada para la eternidad”.⁹¹ Bunyan concluyó su tratado *The Heavenly Footman* (El sirviente celestial) diciendo: “Si no conoces el camino, pregunta a la Palabra de Dios; si te hace falta compañía, clama al Espíritu de Dios; si te hace falta ánimo, alberga las promesas. Pero asegúrate de comenzar temprano; entra en el camino; corre con rapidez y aguanta hasta el final y el Señor te dará una travesía próspera”.⁹²

Conclusión

La doctrina bíblica de la doctrina de la perseverancia no es entendida correctamente por muchos cristianos hoy en día. Como prueba de esta aseveración, los frutos de la doctrina de la perseverancia—el uso diligente de los medios de gracia, la perseverancia en la obediencia de la voluntad de Dios de corazón, el deseo por comunión con Dios, el anhelo por la gloria de Dios y el cielo, el amor por la iglesia y la intercesión por avivamiento—parecen menguar. Muchos se fijan en un “creer fácil” que simplifica y malinterpreta la verdadera doctrina de la perseverancia (cosa que es muy grave), mientras que otros se acostumbran a vivir sin un sentido serio del amor y la gracia perdurables de Dios que los ayude en medio de las luchas de esta vida.

La doctrina de los puritanos de la perseverancia de los santos ofrece una comprensión bíblica de la soberanía divina y la responsabilidad humana. Si, por un lado, proclamamos una doctrina de “salvo, siempre salvo” sin ningún llamado a perseverar en seguir a Cristo hasta el final, animamos o reforzamos una falsa esperanza basada en el autoengaño. Pero si, por otro lado, enseñamos que el creyente no puede saber si irá al cielo, entonces negamos la

soberanía de Dios y arrojamos a nuestros oyentes a sus propios esfuerzos para obtener la salvación. Watson dijo: “El consuelo principal de un cristiano depende de esta doctrina de la perseverancia. Quita esto y tendrás prejuicio de la religión, cortarás todos los nervios de los esfuerzos animados”.⁹³ La verdadera doctrina de la perseverancia capacita a la iglesia para caminar tanto en el temor del Señor como en el consuelo del Espíritu Santo (Hch 9:31).

¹ Citado en John Blanchard, comp., *The Complete Gathered Gold* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 170.

² Entre las excepciones están incluidas *An Exposition of the Assembly's Shorter Catechism with Practical Inferences From Each Question*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (Edinburgh: Banner of Truth, 1968), 6:138–317; Matthew Henry, *A Scripture Catechism, in the Method of the Assembly's*, en *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (Grand Rapids: Baker, 1979), 2:174–263; Thomas Vincent, *The Shorter Catechism of the Westminster Assembly Explained and Proved from Scripture* (Edinburgh: Banner of Truth, 1980).

³ Flavel, *An Exposition of the Assembly's Catechism*, en *Works*, 6:206.

⁴ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (Edinburgh: Banner of Truth, 1958), 285.

⁵ Watson, *Body of Divinity*, 284.

⁶ Watson, *A Body of Divinity*, 279.

⁷ William Greenhill, *Ezekiel* (Edinburgh: Banner of Truth, 1994), 461.

⁸ Elisha Coles, *A Practical Discourse of God's Sovereignty* (Newburyport: Edmund Blunt, 1798), 307.

⁹ William Bridge, “The Good and Means of Establishment,” en *The Works of the Rev. William Bridge* (1845; repr., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 4:262.

- ¹⁰ Thomas Manton, *Commentary on Jude* (Edinburgh: Banner of Truth, 1958), 51.
- ¹¹ Philip Schaff, ed., "Canons and Dogmatic Decrees of the Council of Trent," Sixth Session (Jan. 13, 1547), "Decree on Justification," canon 23, en *The Creeds of Christendom* (1877; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 2:115.
- ¹² "The state of the soul which is free of original sin and actual mortal sin." Donald Attwater, ed., *A Catholic Dictionary* (New York: Macmillan, 1942), 502.
- ¹³ Sobre John Goodwin, ver John Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England* (Woodbridge, U.K.: Boydell Press, 2008); Thomas Jackson, *The Life of John Goodwin* (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1872); Dewey D. Wallace Jr., "The Life and Thought of John Owen to 1660: A Study of the Significance of Calvinist Theology in English Puritanism" (PhD diss., Princeton University, 1965), 242–247. Partes de esta sección son adaptaciones de Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 167–172.
- ¹⁴ John Owen, *The Doctrine of the Saints Perseverance Explained and Confirmed*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 11:82ff.
- ¹⁵ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:90.
- ¹⁶ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:113ff.
- ¹⁷ Owen trató el pacto eterno de Dios, las promesas irrevocables, el juramento de Dios y la gracia irresistible de Dios de manera similar. *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11, capítulos 4–8.
- ¹⁸ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:227.
- ¹⁹ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:289ff.
- ²⁰ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:172–73.
- ²¹ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:308–15.
- ²² John Owen, *Of Temptation: The Nature and Power of It, Etc.*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 6:145–146.
- ²³ Owen, "The Saints Perseverance," en *Works*, 11:499.
- ²⁴ John Owen, *The Nature, Power, Deceit, and Prevalency of the Reminders of Indwelling Sin in Believers*, en *Works*, 6:165.

- ²⁵ Owen fundamentó esto en Romanos 7:17–21 y Juan 15:5. *Indwelling Sin*, en *Works*, 6:153–156.
- ²⁶ John Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 3:601–2. Cf. John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, ed. William H. Goold (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 4:155–157.
- ²⁷ Philip A. Craig, “The Bond of Grace and Duty in the Soteriology of John Owen: The Doctrine of Preparation for Grace and Glory as a Bulwark against Seventeenth-Century Anglo-American Antinomianism” (PhD diss., Trinity International University, 2005), 89.
- ²⁸ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:384.
- ²⁹ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:243.
- ³⁰ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:254ff.
- ³¹ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:393.
- ³² Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:495.
- ³³ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:280.
- ³⁴ See Coles, *A Practical Discourse of God’s Sovereignty*, 307.
- ³⁵ Watson, *A Body of Divinity*, 282.
- ³⁶ Coles, *A Practical Discourse of God’s Sovereignty*, 311.
- ³⁷ Coles, *A Practical Discourse of God’s Sovereignty*, 311.
- ³⁸ Coles, *A Practical Discourse of God’s Sovereignty*, 315–320.
- ³⁹ Watson, *A Body of Divinity*, 289.
- ⁴⁰ Watson, *A Body of Divinity*, 282.
- ⁴¹ Watson, *A Body of Divinity*, 281.
- ⁴² Watson, *A Body of Divinity*, 283.
- ⁴³ Obadiah Sedgwick, *The Bowels of Tender Mercy Sealed in the Everlasting Covenant (...)* (London: Edward Mottershed for Adoniram Byfield, 1661), 272.
- ⁴⁴ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:367.
- ⁴⁵ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:369.
- ⁴⁶ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour: A Treatise of the Saints’ War against the Devil* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1964), 1:265.

- ⁴⁷ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 1:269.
- ⁴⁸ Richard Sibbes, *Faith Triumphant*, en *The Complete Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 7:438.
- ⁴⁹ Watson, *A Body of Divinity*, 288.
- ⁵⁰ John Owen, *Of Communion with God*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 2:242.
- ⁵¹ John Flavel, *Sacramental Meditations*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (Edinburgh: Banner of Truth, 1968), 6:407.
- ⁵² Owen, *Of Communion with God*, en *Works*, 2:243.
- ⁵³ John Trapp, *Commentary on the New Testament* (Evansville, Ind.: Sovereign Grace Book Club, 1958), 729.
- ⁵⁴ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:561.
- ⁵⁵ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 1:263.
- ⁵⁶ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:205.
- ⁵⁷ Samuel Rutherford, *The Tryal and Trivmph of Faith* (London: John Field, 1645), 63.
- ⁵⁸ Oliver Heywood, *Sure Mercies of David*, en *The Whole Works of the Rev. Oliver Heywood* (Idle, U.K.: by John Vint for F. Westley, et al., 1825), 2:319.
- ⁵⁹ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 265.
- ⁶⁰ David Dickson, *Truth's Victory over Error* (Burnie: Presbyterian Armoury Publications, 2002), 84–85.
- ⁶¹ Jonathan Edwards, "Miscellanies," no. 695, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 18, *The "Miscellanies," 501–832*, ed. Ava Chamberlain (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 280.
- ⁶² Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:211.
- ⁶³ Richard Alleine, *Heaven Opened (...) The Riches of God's Covenant of Grace* (New York: American Tract Society, n.d.), 9.
- ⁶⁴ Coles, *A Practical Discourse of God's Sovereignty*, 322.
- ⁶⁵ Henry, *A Scripture Catechism*, en *Works*, 2:212.
- ⁶⁶ Robert A. Richey, "The Puritan Doctrine of Sanctification: Constructions of the Saints' Final and Complete Perseverance as Mirrored in Bunyan's *The Pilgrim's Progress*" (ThD diss., Mid-America Baptist Theological Seminary, 1990), 148–149.

- ⁶⁷ Watson, *A Body of Divinity*, 279.
- ⁶⁸ Richard Fairclough, "The Nature, Possibility, and Duty of a True Believer's Attaining to a Certain Knowledge of His Effectual Calling, Eternal Election, and Final Perseverance to Glory," en *Puritan Sermons*, 1659–1689, ed. James Nichols (Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 6:411.
- ⁶⁹ Fairclough, "Nature, Possibility, and Duty," en *Puritan Sermons*, 6:412.
- ⁷⁰ Watson, *A Body of Divinity*, 281.
- ⁷¹ Thomas Manton, "Sermon upon Luke 22:31, 32," en *The Works of Thomas Manton* (Homewood, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2008), 17:401.
- ⁷² Richard Sibbes, *The Returning Backslider*, en *The Complete Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner o Truth Trust, 2001), 2:427.
- ⁷³ Coles, *A Practical Discourse of God's Sovereignty*, 309.
- ⁷⁴ Quoted by Watson, *Body of Divinity*, 287.
- ⁷⁵ Watson, *Body of Divinity*, 289.
- ⁷⁶ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 258–259.
- ⁷⁷ Jonathan Edwards, "Miscellanies," no. 415, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 13, *The "Miscellanies," a–z, aa–zz, 1–500*, ed. Harry S. Stout (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994), 475.
- ⁷⁸ John Bunyan, *The Heavenly Footman*, en *The Whole Works of John Bunyan*, ed. George Offor (London: Blackie and Son, 1862), 3:392.
- ⁷⁹ Watson, *A Body of Divinity*, 283.
- ⁸⁰ Jonathan Edwards, "Miscellanies," no. 945, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 20, *The "Miscellanies," 833–1152*, ed. Amy Plantinga Pauw (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002), 203.
- ⁸¹ Edwards, "Miscellanies," no. 84, en *Works*, 13:249.
- ⁸² Watson, *A Body of Divinity*, 289.
- ⁸³ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:404.
- ⁸⁴ Sibbes, *Faith Triumphant*, en *Works*, 7:443.
- ⁸⁵ Owen, *The Saints Perseverance*, en *Works*, 11:28.
- ⁸⁶ Samuel Annesley, "How We May Be Universally and Exactly Conscientious?," en *Puritan Sermons, 1659–1689: Being the Morning Exercises at Cripplegate, St. Giles in the*

Fields, and in Southwark by Seventy-five Ministers of the Gospel in or near London, trad. James Nichols (1674; reprint, Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 1:32–33. This is enlarged upon in chapter 55.

⁸⁷ Watson, *A Body of Divinity*, 287.

⁸⁸ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), 32.

⁸⁹ Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, 33.

⁹⁰ Watson, *A Body of Divinity*, 288–289.

⁹¹ Watson, *A Body of Divinity*, 280.

⁹² Bunyan, *The Heavenly Footman*, en *Works*, 3:394.

⁹³ Watson, *A Body of Divinity*, 279.

Eclesiología

Capítulo 39

Los puritanos sobre el gobierno de la iglesia

No (...) existe forma autoritaria de aliviar a un Hermano oprimido por la mayoría de su congregación (...) No existe forma autoritaria de sanar a la mayoría de una Congregación, cuando cae en errores fundamentales (...) No existe forma Autoritaria de expulsar las pluralidades de las Religiones. Pues su el poder entero del gobierno eclesiástico está en la Congregación independientemente, entonces que una congregación establezca la Religión que consideren apropiada (...) No existe forma Autoritaria para la uniformidad y unidad en la administración de la iglesia.

No es posible sobre-enfatizar la importancia de la eclesiología de los puritanos. El puritanismo estaba interesado en reformar la iglesia nacional. Entre los puritanos había fuertes desacuerdos sobre cuál gobierno debía perdurar en la iglesia. Los historiadores siguen revaluando el panorama eclesiástico de la revolución británica, cada nuevo cálculo sugiere una taxonomía aparentemente más compleja o matizada (borrosa) que la anterior.² Por ejemplo, Hunter Powell—cuya obra reciente ha sido una guía invaluable para reevaluar la eclesiología puritana³—ha demostrado que el “modelo del conflicto binario axiomático de ‘los presbiterianos contra los independientes’” ha llevado a “categorías monolíticas y estáticas”, que lamentablemente no justifican la variedad de eclesiologías que surgieron durante el siglo diecisiete, incluso dentro del campo presbiteriano.⁴ Además, el término “independiente” no era una etiqueta que los hermanos disidentes (los apologistas), tales como Thomas Goodwin (1600–1680), Philip Nye (c. 1595–1672), William Bridge (1600–1671), y más adelante John Owen (1616–1683), abrazaron. En su *Apologeticall Narration* (Narración apologética) (1643) los apologistas fueron claros sobre su deseo de ser

conocidos como congregacionalistas y no independientes: “Ese título orgulloso e insolente de independencia nos lo pusieron [(...) lo cual es] una trompeta de resistencia contra cualquier poder, espiritual o civil; lo cual aborrecemos y detestamos”.⁵

En este capítulo, mientras reconocemos un espectro complejo de posiciones eclesiológicas, no obstante, es importante recordar que “congregacionalistas” y “presbiterianos” son etiquetas que muchas figuras del siglo diecisiete usaron en cuanto a sí mismos. Sí, a menudo procuraron una clarificación matizada sobre sus creencias, prácticas y terminología particulares —especialmente en respuesta a los ataques de sus críticos—, pero no vieron esas etiquetas como inútiles o nulas. Esto es especialmente importante en el caso de John Owen. Aunque se lo puede encontrar, a veces, lamentando la problemática de los términos denominados de sus días,⁶ también (con mucho más frecuencia) se pone a sí mismo voluntariamente bajo estandartes como “presbiteriano” o “congregacionalista” en diferentes momentos de su vida.⁷ Por lo tanto, este capítulo señalará ocasionalmente la complejidad y matices de etiquetas simples y líneas partidarias pero de otro modo utilizará los términos presbiteriano y congregacionalista para delinear las diferencias generales de forma de gobierno.

El presbiterianismo era la forma de gobierno apoyada por la mayoría de los divinos puritanos. Darryl G. Hart y John R. Muether han sugerido que los “intereses de los puritanos eran distintos de los de los presbiterianos”, como para implicar que los puritanos no eran presbiterianos.⁸ Esta es una afirmación bastante sorprendente puesto que la mayoría de los puritanos eran presbiterianos convencidos en cuanto al gobierno de la iglesia. Desde luego, hubo diferencias entre los presbiterianos británicos y escoceses; en efecto, algunos de los divinos escoceses tenían bastante en común con los congregacionalistas.⁹ No obstante, la primera sección de este capítulo examinará los intereses generales de la forma de gobierno presbiteriana antes de considerar la posición congregacionalista a través de los ojos de John Owen, por su transición del presbiterianismo al congregacionalismo, es un caso práctico intrigante y representativo del congregacionalismo de la Inglaterra del siglo diecisiete.

Presbiterianismo

Los capítulos 30 y 31 de la Confesión de Fe de Westminster (CFW) establecen los elementos básicos de la forma presbiteriana de gobierno de la iglesia. Por un lado, la Confesión asevera que “El Señor Jesús como rey y cabeza de Su iglesia, ha designado en ella un gobierno dirigido por oficiales de la iglesia, diferentes de los magistrados civiles. A estos oficiales han sido entregadas las llaves del reino de los cielos (...) para cerrar aquel reino a los que no se arrepienten tanto por la palabra como por la disciplina; y para abrirlo a los pecadores arrepentidos, por el ministerio del Evangelio, y por la absolución de la disciplina según lo requieran las circunstancias” (30.1, 2). Por otro lado, la Confesión dice: “Para el mejor gobierno y mayor edificación de la iglesia debe haber tales asambleas como las comúnmente llamadas sínodos o concilios” (31.1) Las decisiones de tales asambleas “si concuerdan con la palabra de Dios, deben ser recibidos con reverencia y sumisión, no sólo por su concordancia con la palabra, sino también por el poder por el cual son hechos, siendo éste una ordenanza de Dios instituida en Su Palabra” (31.2). Más allá, la Confesión de Fe de Westminster calla en cuanto a la manera en la que estas ideas básicas deben ejercerse.

Estos capítulos representan un compromiso, no obstante, el que satisfizo a la mayoría presbiteriana en Westminster. Como señaló Powell: “Podían no estar de acuerdo—y en efecto estaban en desacuerdo—sobre cómo recibe un sínodo su poder de jurisdicción, pero pudieron estar de acuerdo en que tenía jurisdicción vinculante”.¹⁰ La autoridad de los sínodos era y es hoy un sello distintivo de la eclesiología presbiteriana. Para una explicación más detallada del gobierno de la iglesia presbiteriana, ver *The Form of Presbyterial Church-Government, and of Ordination of Ministers; Agreed upon by the Assembly of Divines at Westminster* (La forma para el gobierno eclesiástico presbiteriano y la ordenación de ministros; acordada por la asamblea de divinos de Westminster) (1645) y la famosa obra *Jus Divinum Ministerii Evangelici, Or The Divine Right of the Gospel-Ministry* (*Jus Divinum Ministerii Evangelici* o el derecho divino del ministerio del evangelio) (1654). Esta obra abordó el tema del poder de la iglesia. Después de rechazar las diferentes posiciones (papismo, prelación, brownismo, erastianismo y los llamados “independientes”), el documento sostiene que el “Sujeto Apropiado sobre el cual Cristo ha asentado y confiado todo el poder eclesiástico y su ejercicio, son Únicamente Sus oficiales de la iglesia”.¹¹ El debate en cuanto a las llaves era la disputa exegética

primordial sobre el gobierno de la iglesia en la Asamblea de Westminster y de esta manera marca una diferencia fundamental entre el gobierno de la iglesia Presbiteriano y Congregacionalista.¹² *Jus Divinum* también fue escrito—incidentalmente, no por un miembro de la Asamblea de Westminster¹³—en parte en contra de la famosa obra del congregacionalista John Cotton, *The Keyes of the Kingdom of Heaven* (Las llaves del reino de los cielos) (1644), pero especialmente en contra del erastianismo. Además de *Jus Divinum*, existe una obra escrita por los presbiterianos londinenses y encabezada por Edmund Calamy, *A Vindication of the Presbyteriall-Government, and Ministry* (Una vindicación del gobierno y ministerio presbiteriano) (1649), la cual merece una consideración más detallada como una representación adecuada del presbiterianismo británico. En este tratado, el autor intenta probar algunos de los siguientes principios del presbiterianismo: “Que las Escrituras sostienen una iglesia, que consiste de 1) diferentes congregaciones; 2) sínodos con autoridad eclesiástica; 3) subordinación de congregaciones bajo sínodos, con apelaciones a ellos”.¹⁴ Estos puntos serán descritos con más detalle, pero primero, el papel de las llaves del reino en el sistema presbiteriano justifica su discusión.

Las “llaves” presbiterianas

Jus Divinum aborda una cantidad de preguntas importantes en cuanto al poder de la iglesia, particularmente el tema sobre si el poder de la iglesia ha sido encomendado solo a los ancianos o a los ancianos y al cuerpo de personas (*coetus fidelium*). Las llaves del reino fueron dadas a Pedro primero (Mt. 16:19). ¿A quién representa Pedro? Las respuestas a estas preguntas eran muchas, con presbiterianos y congregacionalistas en desacuerdo incluso entre ellos mismos. Aun así, Powell señala que algunos de los presbiterianos británicos estaban “horrorizados de cualquier poder dado al pueblo”, sin embargo, los apologistas “encontraron simpatizantes en hombres como Charles Herle que advirtió a la Asamblea en contra del peligro de enfatizar demasiado la negación de la representación de Pedro como el fiel”.¹⁵ Como resultado, muchos estaban atrapados entre dos extremos. Si el poder no pertenece al pueblo en algún sentido, entonces los que tienen el oficio no pueden representar la iglesia; en el otro extremo asehaba el peligro de la democracia anabaptista (“gobierno de miembros”).

En *Jus Divinum*, existe un gran respeto por las perspectivas de congregacionalistas como John Cotton (1585–1652) y Thomas Goodwin. No obstante, la perspectiva congregacionalista es

rechazada en favor del modelo presbiteriano por el uso de una cantidad de distinciones y clarificaciones escolásticas. Las llaves del reino dadas por Cristo a la iglesia fueron dadas específicamente a personas con oficios en la iglesia (Mt. 16:19; 18:18; 28:18–20). Consciente de que las Escrituras parecen incluir a la congregación en actos de “poder”, el documento habla de un “poder impropio popular privado, que pertenece al Pueblo en algunos casos”.¹⁶ Este tipo de poder es tanto pasivo como activo. El poder pasivo del pueblo es la sumisión a los actos autoritarios de los ancianos, por ejemplo, en el acto de la excomunión. El poder activo es tanto el deber de la congregación para probar o “examinar todas las cosas” (1 Tes. 5:21) por las Escrituras y para nominar y elegir a los que tienen oficios en la iglesia. Sin embargo, estos poderes no son “poderes propios”, es decir, no son los poderes de las llaves. El “poder propio, público, oficial y autoritario” de la iglesia pertenece a los que tienen oficios y no a los que tienen oficios y a la congregación.¹⁷

El poder único que los ancianos o presbíteros poseen para el gobierno de la iglesia no excluye a la congregación completamente. Los autores de *Jus Divinum* hacen una distinción importante entre el objeto y el sujeto de los “poderes propios”. La iglesia visible es el

objeto del poder que Cristo da a la iglesia, mientras que los que tienen oficios en la iglesia son los sujetos que reciben el poder para los diversos ejercicios de “atar y desatar”. Existe una distinción más profunda hecha entre la donación de poder y la designación de poder. La iglesia tiene el derecho de elegir a ciertas personas para el oficio, pero “la Donación de poder, no es de la Iglesia, como fuente, sino de Cristo inmediatamente” (2 Co. 13:10).¹⁸ De esta manera, Cristo designa a personas con oficios en la iglesia como los que ejercen el poder en Su nombre en el contexto de la iglesia visible. Las congregaciones no han recibido tal prerrogativa, por medio de una ley positiva, de Cristo. Personas ordinarias con oficios lo reciben de Cristo y de esa manera, actúan como sucesores inmediatos de los apóstoles. Es decir, el poder de los ministros y ancianos procede de Cristo y no de la iglesia. Los presbiterianos sintieron que el congregacionalismo dio demasiado poder a la congregación, que dejó a los ancianos potencialmente vulnerables. Pero este no era el único punto de debate.

***Ecclesiae primae y Ecclesiae ortae: Ascendente y
descendente***

En su obra sobre el gobierno de la iglesia, el congregacionalista Thomas Goodwin resalta una de las disputas más significativas entre los presbiterianos y los congregacionalistas.¹⁹ Los presbiterianos creían que la iglesia visible y universal es un cuerpo político, una sede de gobierno instituida por Cristo.²⁰ Hubo dos maneras generales de explicar su naturaleza. Goodwin describe las distintas perspectivas presbiterianas en términos de poder ascendente y descendente: “Viene a ser un cuerpo político *ascendendo*, haciendo a una congregación *ecclesia prima*, una iglesia designada en primer lugar en la institución y sobre la cual está la institución (...) Otros forman la institución como *descendendo*, aseverando que el acta constitutiva principal debe darse a la iglesia universal, esto es primero por la institución de una iglesia, y otras congregaciones en particular la tienen pero por derecho derivado”.²¹ Según estas perspectivas, algunos presbiterianos sostuvieron que el poder de la iglesia procedía de una sola congregación a un presbiterio (*ascendendo*), pero hubo otros que sostuvieron un poder eclesiástico siendo delegado a congregaciones locales por un presbiterio (*descendendo*). Powell señala que la posición *descendendo* “parece ser la posición sostenida por los ministros presbiterianos clérigos y Seaman,

Gataker y Burgess cuyas posiciones, aunque eran diferentes, pudieron haber reflejado rastros residuales de la tradición episcopal”.²²

Por supuesto que la idea entera del poder eclesiástico ascendente y descendente es adecuado al modelo de gobierno presbiteriano, pero, en contra de muchos de los presbiterianos británicos, los presbiterianos escoceses rechazaron estas maneras de ver a la iglesia, incluso aunque insistieron con los británicos en un cuerpo político universal. Los congregacionalistas, como Goodwin, no habrían albergado ideas como esas. Aún así, este asunto resalta una característica distintiva del presbiterianismo: la función del presbiterio o sínodo como un cuerpo autoritario, lo cual era un punto de desacuerdo con la perspectiva congregacionalista de los sínodos. Los presbiterianos de Londres sostuvieron que “por ley divina” (*jure divino*), el sínodo era una iglesia y de esta manera poseía las llaves del reino. Por lo tanto, iglesias particulares se sometían a las decisiones de los sínodos como subordinados a su autoridad. Según Powell, otro teólogo presbiteriano, como Robert Parker (1569–1614) y John Paget (m. 1640), que eran menos jerárquicos que muchos de los presbiterianos londinenses, “creyeron que esas iglesias que se asociaban debían someterse al sínodo,

pero no porque el sínodo fuera la iglesia (...) la Asamblea de Westminster separó la diferencia”.²³ Para entender la naturaleza y autoridad de un sínodo presbiteriano, se requiere una discusión de la perspectiva presbiteriana sobre la iglesia universal y visible.

Una iglesia universal y visible

En *The Divine Right of Church-Government and Excommunication* (El derecho divino del gobierno de la Iglesia y la excomunión)(1646), Samuel Rutherford (1600–1661) observa perspectivas de hombres como John Cameron (c. 1579–1625) y Thomas Hooker (1586–1647), que entienden el reino de Cristo estrictamente o solo espiritual, invisible y místico.²⁴ Sobre esta perspectiva, según Rutherford, Cristo “no es un Rey que ata al hombre externo, ni es un Rey que se ocupa del gobierno externo de su casa”, como la magistratura civil.²⁵ Para los presbiterianos, la iglesia también es un reino universal, visible, político (cf. CFW, 25.1–2). Es decir, Cristo reina “política y externamente en Su iglesia”.²⁶ Cristo gobierna la iglesia visible “en los que tienen oficios, sínodos legales, ordenanzas, dando Leyes en todos los Positivos externos”.²⁷ Esta era la posición presbiteriana típica y los presbiterianos británicos esperaban que la iglesia de Inglaterra

adoptara su forma de gobierno, lo cual hubiera significado una sola iglesia nacional en Inglaterra gobernada según los principios presbiterianos del gobierno de la iglesia. Owen y Goodwin también creyeron en una Iglesia Católica visible y Goodwin habló de la “iglesia política”, pero limitaron el poder del gobierno de la iglesia a la congregación local, no a la iglesia universal visible.²⁸

En el prefacio de *Jus Divinum*, los autores presentan una gráfica útil, que subraya las diferencias entre los presbiterianos y los independientes en esta pregunta. Entre las muchas diferencias enumeradas, los autores atraen la atención al hecho de que para los congregacionalistas “no se reconoce otra Iglesia visible de Cristo, sino solo una reunión Congregacional única en un solo lugar que participan de todas las Ordenanzas”, mientras que para los presbiterianos “se reconoce una sola iglesia visible de Cristo en la tierra y todas las iglesias particulares y congregaciones singulares son partes similares del todo”.²⁹ De manera similar, *A Vindication* sostiene que las Escrituras hablan de una iglesia que consiste de múltiples congregaciones, como en el caso de la iglesia de Jerusalén. Esto es demostrado por la multitud de creyentes, apóstoles y predicadores en esa iglesia, al igual que la diversidad de idiomas.³⁰ Un documento importante de la Asamblea de

Westminster, titulado *The Grand Debate Concerning Presbitery and Independency by the Assembly of Divines Convened at Westminster* (...) (El gran debate referente al presbiterio y la independencia por la Asamblea de divinos acordada en Westminster) (1652), revela mucho sobre los principios tanto del gobierno de la iglesia presbiteriana como del congregacionalismo. La primera proposición presenta el mismo argumento señalado en *A Vindication*, es decir que “muchas Congregaciones en las Escrituras, son hechas una sola iglesia”.³¹ Este argumento, desde luego, fue debatido entre dos partes. Según la forma de gobierno presbiteriana, la iglesia visible en el Nuevo Testamento se denota en singular. De esta manera, como se señaló anteriormente, los presbiterianos favorecían la descripción de la iglesia como un cuerpo único, visible y católico. En conexión con este principio y en relación con la iglesia de Jerusalén, Elliot Vernon reporta que en 1644 la “mayoría en la Asamblea concluyó que la iglesia bíblica de Jerusalén consistió de muchas congregaciones bajo un presbiterio”.³² La iglesia de Jerusalén pudo haber comenzado como una sola congregación, pero a medida que crecía en muchas congregaciones, no perdió su derecho de continuar siendo considerada como una iglesia singular en

Jerusalén, incluso si al mismo tiempo obtuvieron el derecho de ser consideradas como las iglesias en Jerusalén.

Algunos presbiterianos británicos eran tan insistentes en la primacía de la iglesia universal que sostuvieron que la iglesia era el primer sujeto de poder de las llaves. Samuel Rutherford rechazó esta perspectiva, pero era popular en Inglaterra.³³ Como señala Powell, los presbiterianos británicos veían que “todo el poder se derivaba de la iglesia visible universal y por lo tanto si el poder se filtraba o no hasta llegar a la congregación particular no era de vital importancia, según él, para un gobierno presbiteriano funcionando”.³⁴ En cuanto a las llaves, los presbiterianos afirmaban que las llaves eran dadas a la iglesia visible universal, la cual es representada en los que tienen oficios en ella.³⁵ Esto explica su énfasis en la iglesia como un cuerpo político y nacional, con los ancianos en ejerciendo autoridad sobre la iglesia local y sus miembros a través de sesiones, presbiterios y sínodos como las asambleas de la iglesia.

Sínodos

A Vindication sostiene que a los sínodos se ha concedido autoridad eclesiástica. Hechos 15 demostró ser un campo de batalla

exegético en lo que respecta a la legitimidad de los sínodos y su ejercicio de la autoridad. Los presbiterianos de Londres sostienen en *A Vindication* que los apóstoles en Hechos 15 “no actuaron como apóstoles con autoridad infalible, sino como ancianos, de tal manera que esa reunión se vuelve un modelo para los sínodos ordinarios”.³⁶ Se fomentó una cantidad de argumentos para demostrar este punto. En primer lugar, Pablo y Bernabé acordaron voluntariamente en ser enviados de Antioquia a Jerusalén, “lo cual no tenían necesidad de hacer (...) si hubieran actuado como Apóstoles y no como Miembros, por ese momento, del presbiterio de Antioquía”.³⁷ Además tanto Pablo como Bernabé fueron enviados a los apóstoles y lo que habría sido un gran grupo de ancianos en la iglesia, especialmente debido el crecimiento de la iglesia de Jerusalén. Esto establece la forma de gobierno presbiteriano en que Pablo y Bernabé no fueron enviados a los apóstoles como “extraordinarios e infalibles (pues entonces ¿cuál era la necesidad del consejo de los ancianos?), sino como sabios y guías santos de la Iglesia, que no solo le brindarían alivio con algún consejo sabio, sino que también establecerían un precedente para eras subsecuentes”.³⁸ Partiendo del argumento sobre la presencia de los ancianos en el Concilio de Jerusalén, los autores contienden que la disputa no se resolvió por

autoridad apostólica (es decir, por revelación inmediata de Dios), sino ordinariamente por medio de reflexionar en las Escrituras. Cuando todo el sínodo estuvo satisfecho con el argumento, se dio una resolución judicial autoritaria. De esta manera, el decreto de este sínodo en particular es dado por los apóstoles y ancianos.³⁹

Con esta perspectiva de la autoridad sinódica, la forma de gobierno presbiteriana sostiene que las congregaciones están subordinadas a los sínodos. *A Vindication* usa Mateo 18:15-18 para demostrar este punto. Como Polly Ha señala, esta porción de las Escrituras fue “central para los argumentos presbiterianos en contra del congregacionalismo”.⁴⁰ La hipótesis de que existe “la misma relación entre Iglesia e Iglesia, como entre hermano y hermano; y si un hermano ofensor, es subordinado a una congregación en particular; entonces bajo un razonamiento similar, una congregación ofensora está subordinada a asambleas mayores”.⁴¹ Negar la subordinación de la congregación local a un sínodo sería afirmar, entre otras cosas, que Cristo “no ha designado un remedio efectivo para sanar los escándalos de una congregación ofensora”.⁴² Como lo aclara la Confesión de Fe de Westminster, los sínodos pueden “determinar, como magistrados, en las controversias de fe y casos de conciencia, establecer reglas e instrucciones para el mejor orden

en el culto público a Dios y en el gobierno de Su iglesia, recibir reclamaciones en casos de mala administración y determinar con autoridad en las mismas. Tales decretos y determinaciones, si concuerdan con la Palabra de Dios, deben ser recibidos con reverencia y sumisión, no sólo por su concordancia con la Palabra, sino también por el poder por el cual son hechos, siendo éste una ordenanza de Dios instituida en Su Palabra” (31.3). En el debate con los congregacionalistas estaba en juego si un presbiterio tenía autoridad vinculante sobre congregaciones locales. No es que los congregacionalistas no tuvieran sínodos,⁴³ sino más bien, rechazaban la idea de que al sínodo se le había dado las llaves para ex comunicar.⁴⁴ Ha dice que “incluso si los congregacionalistas hubieran concedido que los sínodos podían jugar un papel más allá de las doctrinas esenciales, rechazaban la perspectiva presbiteriana sobre la autoridad y la naturaleza de esos juicios”.⁴⁵

Una respuesta presbiteriana, como se ve en *A Vindication*, fue enumerar una lista de los diferentes defectos que resultaban del rechazo congregacionalista de los sínodos autoritarios, tales como:

- No (...) existe forma autoritaria de aliviar a un Hermano oprimido por la mayoría de su congregación (...)

- No existe forma autoritaria de sanar a la mayoría de una Congregación, cuando cae en errores fundamentales (...)
- No existe forma Autoritaria de expulsar las pluralidades de las Religiones. Pues si el poder entero del gobierno eclesiástico está en la Congregación independientemente, entonces que una congregación establezca la Religión que consideren apropiada (...)
- No existe forma Autoritaria para la uniformidad y unidad en la administración de la iglesia.⁴⁶

El punto crucial del problema tiene que ver con autoridad. Según los presbiterianos, los congregacionalistas pueden tener formas de lidiar con este tipo de problemas, pero su forma de gobierno no les permite tomar ninguna acción autoritaria; y por lo tanto efectiva, cuando varios problemas se levantan inevitablemente en congregaciones particulares. De esta manera, los sínodos son una necesidad espiritual para el bienestar de la iglesia universal visible. La diferencia más grande entre los presbiterianos y los congregacionalistas se centró en el asunto de los sínodos autoritarios. Cuando la autoridad de los sínodos se discutió, la

pregunta sobre quién poseía las llaves del reino estaba inevitablemente unida a ella.

Congregacionalismo

Las limitaciones de este capítulo prohíben la entrada a las agitadas aguas del debate en cuanto a los orígenes del congregacionalismo no separatista. Sin embargo, como se señaló, la eclesiología de John Owen proporciona una ventana fascinante al congregacionalismo por una cantidad de razones, incluyendo su transición del presbiterianismo al congregacionalismo y su penetrante mente teológica que lo capacitó para dar una defensa robusta de casi cada posición que elegía. El objetivo de esta sección es explicar el congregacionalismo en el contexto del siglo diecisiete según los principios establecidos por Owen y otros, tales como John Cotton, que eran mucho más cercanos a sus hermanos presbiterianos que los movimientos “separatistas” de sus tiempos.

La llave de “las llaves”

Aunque Cotton estaba lejos de ser el único vocero del congregacionalismo, en efecto fue una figura influyente para la articulación de esa forma de gobierno eclesiástico en los años 1640.⁴⁷ Owen es un ejemplo de esto. Insistió más de una vez que *Keyes of the Kingdom of Heaven* (Las llaves del reino de lo cielos)

(1644) de Cotton fue persuasiva de manera única para su desplazamiento al congregacionalismo.⁴⁸ También tomó la defensa de Cotton después de que este murió.⁴⁹ Desafortunadamente, Owen nunca dio detalles sobre qué partes o argumentos de *Keyes* de Cotton fueron las más persuasivas para él cuando se convirtió al congregacionalismo. Aunque aquellos argumentos que distinguen a los presbiterianos de los congregacionalistas y las preguntas recurrentes abordadas en debates entre las dos partes debieron haber jugado un papel muy importante en la revaluación de Owen de su propia eclesiología.

Como lo indica el título, la obra de Cotton procura cortar el nudo gordiano abordando la pregunta que respecta a los recipientes de las “llaves del reino” (Mt. 16:19) y la extensión de poder que representan. Esto se convirtió en un campo de batalla central sobre el gobierno de la iglesia en la Inglaterra de mediados del siglo diecisiete. En efecto, Powell demostró que el asunto de las llaves ocupó la parte principal de la discusión y escritura de la Asamblea en Octubre de 1643.⁵⁰ Todos los frentes estaban de acuerdo con que Cristo dio las llaves a Pedro en Mateo 16. La pregunta era a quién representaba Pedro. ¿Pedro se representaba simplemente a sí mismo, como alegaba Roma? O ¿Pedro representaba a todos los

apóstoles y, por extensión, al ministerio de la Palabra y al gobierno de los ancianos y sus sucesores? Según Powell “un principio central de algunos presbiterianos británicos era que [citando a Samuel Rutherford] ‘el sujeto apropiado sobre quien Jesús ha puesto e instruido todo el poder de la iglesia y su ejercicio, son únicamente los que tienen oficios en la iglesia’.⁵¹ Los hermanos disidentes, por otro lado, sostuvieron que Pedro representaba la membresía comunicadora de la iglesia. Las llaves fueron dadas a Pedro “considerado como un creyente, habiendo hecho su confesión de fe, de que Cristo era el Hijo de Dios y por lo tanto, representa la Iglesia de Creyentes, a quienes todo el poder de la Iglesia debe ser dado primero”.⁵² De por sí, querían decir que las llaves habían sido dadas a la iglesia “no como institución política [(...) sino,] representando tanto a los Santos como al Ministro, a ser divididos en varios cuerpos” o asambleas particulares.⁵³

Alrededor de la misma fecha este debate ya estaba en marcha en la Asamblea de Westminster, Owen estaba escribiendo *The Duty of Pastors and People Distinguished* (El deber de los pastores y el del pueblo diferenciados) (1643).⁵⁴ En esta obra, sostiene que “el poder de las llaves” había sido dado a los que tienen “oficio”(es decir, a los ministros y/o sínodos), pero no al “pueblo”.⁵⁵ En otras

palabras, se puso de lado de la mayoría presbiteriana en la Asamblea. Este punto solo se tocó brevemente en la primera obra eclesiológica de Owen pero fue mayormente el asunto central en la Asamblea en el debate de Octubre. No por coincidencia, también fue el enfoque del argumento de Owen en *Keyes*. Como veremos más adelante, es un asunto al que Owen regresaría con frecuencia en sus últimas obras eclesiológicas. Por lo tanto, un breve repaso a los puntos más sobresalientes de *The Keyes of the Kingdom of Heaven* ayudará a explicar su influencia sobre Owen y facilitará un examen más profundo sobre asuntos en la eclesiología congregacionalista de Owen.

Resumen de Keyes de Cotton

Al igual que los Apologistas en la Asamblea, Cotton insistió que “la llave es dada a los Hermanos de la Iglesia”.⁵⁶ Tener el “poder” de las llaves quiere decir que la asamblea como un todo “tenía los privilegios y las libertades”

- para “elegir a los que tendrían oficios”
- para “enviar uno o más Ancianos” al “servicio publico de Cristo”

- para declinar a los que no son aptos “para ser admitidos en su comunión” y sus “sellos”, al igual que
- para “unirse con los Ancianos, en preguntar, escuchar [y] juzgar escándalos públicos”, así como para “censurar” o “perdonar al que se arrepiente”.⁵⁷

Cotton reconoce que la excomunión, puesto que es uno de los “actos más elevados del Gobierno”, no puede suceder “sino, por algunos en Gobierno”. Por lo tanto, los “hermanos”, no pueden ejercer este poder de las llaves sin los ancianos. Pero tampoco pueden los ancianos hacerlo solos, si no es por otra razón que deben “decirlo a la iglesia”.⁵⁸

Pudiera sorprender a algunos lectores que *Keyes* de Cotton no se opone a los sínodos. La “Iglesia tenía la libertad en caso de disensión entre ellos de referirse a un sínodo”.⁵⁹ De manera similar, cada iglesia particular teme la “libertad de comunión con otras Iglesias”. Los individuos de una iglesia pudieran venir ocasionalmente a otra iglesia por “participación”. Estas iglesias en comunión deben comunicarse las unas con las otras, especialmente para el movimiento de miembros entre iglesias, pero también para consultas y para “recibir suministros y ayudas mutuas las una de las

otras”.⁶⁰ Esta comunicación entre iglesias también puede incluir la consideración de “la propagación y la multiplicación de iglesias”, tales como la división de una iglesia más grande en dos iglesias o de la unión de dos asambleas vecinas más pequeñas en una.⁶¹

Una de las secciones de la obra de Cotton sostiene que existe un aspecto de las llaves que se ha entregado a los ancianos de una iglesia en particular. La “llave” de poder, según Cotton fue dada al pueblo, pero la “llave” de la autoridad fue dada a los ancianos. Lo segundo se relaciona mayormente a la convocación y conducción de las asambleas públicas de la iglesia.⁶² Observa cuan única es la posición de Cotton entre sus hermanos congregacionalistas. Mientras que prácticamente todos los congregacionalistas creían en el liderazgo único de los ministros y ancianos dentro del cuerpo, la mayoría no llegó a esta posición por medio de la perspectiva de Cotton, asignando una parte de las llaves a los ancianos.

Otra sección de *Keyes* está dedicada al poder y la autoridad de los sínodos. Aquí Cotton insiste en que la autoridad colectiva de los ancianos es derivada y delegada por cada congregación representada y sujeta a su instrucción. Pero, según Cotton, esto no quiere decir que los ancianos “ensamblados en un sínodo, no tienen autoridad para determinar o concluir cualquier acto que vinculará las

iglesias, sino [solo] según las instrucciones que recibieron de antemano de las iglesias”.⁶³ Simultáneamente, dice que ningún sínodo tiene el poder de “unir” cosas “indiferentemente” de sus iglesias—solo aquellas cosas que son según la “Verdad y la Paz del Evangelio”.⁶⁴ En la *adiaphora* de “adoración” y “orden”, los sínodos no tienen “tal poder”⁶⁵ puesto que “Cristo nunca proporcionó uniformidad, sino solo unidad”.⁶⁶

De la misma forma, una pregunta pertinente a los límites de la autoridad de los sínodos es si tiene “el poder de ordenación y excomunión”.⁶⁷ Como se señaló anteriormente, este es el dilema real entre la eclesiología congregacionalista y la presbiteriana. Cotton es juicioso al abordar este asunto, seguro de que la posición congregacionalista se agruparía fácilmente con las formas crudas de “independencia” y “separatismo”. No obstante, reconoce que una decisión sinódica sobre la ordenación o excomunión es un asunto que no debe abordarse por un sínodo “apresuradamente”. Un sínodo puede elegir “determinar, publicar y declarar” una “determinación” sobre tales asuntos, pero “la administración de” cualquier determinación sería dejada “al Presbiterio [es decir., los que tienen oficios en la iglesia local] de las diferentes iglesias”.⁶⁸ En otras palabras, un sínodo congregacionalista solo se involucraría

reaciamente en un asunto de ordenación o excomunión y si sucediera, la “determinación” del sínodo simplemente sería “publicada”. El “ejercicio” o implementación de cualquier “determinación” sería dejada al liderazgo de asambleas particulares puesto que la autoridad de los sínodos es declaratoria.⁶⁹

La naturaleza de la iglesia: católica-visible

Como se señaló anteriormente, tanto los congregacionalistas como los presbiterianos, creían firmemente en la existencia de la Iglesia Católica invisible o iglesia universal—es decir, la iglesia vista como “el número total de elegidos” de todos los tiempos (CFW, 25.1). Era un asunto diferente cuando se trataba de afirmar la existencia de una Iglesia Católica visible. Este punto se hizo uno de los campos de batalla claves en los debates eclesiológicos entre puritanos británicos.⁷⁰ Las opiniones acerca de esta categoría católica-visible no siempre era recibida eficientemente entre las líneas partidarias del presbiterianismo y el congregacionalismo, pues sin duda había más de dos opiniones en el asunto.⁷¹ Por ejemplo, algunos congregacionalistas negaban esta categoría en su totalidad. Por ejemplo, vea el prefacio escrito por Isaac Chauncy (1632–1712) a la publicación póstuma de *The True Nature of a*

Gospel Church (La verdadera naturaleza de la iglesia) de John Owen. “Las Escrituras no hablan de una iglesia como católica-visible”, dice Chauncy. “Lo mismo es una quimera de las mentes de algunos hombres”.⁷² Cotton también rechazó la idea por completo.⁷³ Sin embargo, la mayoría de los congregacionalistas afirmaron la existencia de una Iglesia Católica visible, pero negaban la existencia de cualquier autoridad político-estructural adjunta a ella.⁷⁴

La posición de Owen era consistente desde su primer tratado real sobre el asunto en 1657 hasta el final de su vida, pero no fue la misma posición que tomó Chauncy en su prefacio a la obra de Owen.⁷⁵ Al igual que la mayoría de sus hermanos congregacionalistas, Owen define la categoría de la Iglesia Católica visible con la iglesia “en su profesión interna (...) en la cual están todos los que profesan a Cristo”. Es “comprehensiva de todos los que en el mundo tienen el evangelio externamente”.⁷⁶ Al igual que otros congregacionalistas, Owen también es firme en que puesto que es una categoría universal en lugar de una particular, no tiene “ninguna ley o gobierno en ejecución”. En efecto, no existe “un gobernador o gobernadores homogéneos, que tienen bajo su cuidado la administración del gobierno y dictamen sobre el todo, como tal, entregado a él o a ellos por Jesucristo”.⁷⁷ O, dicho de otro

modo, ninguno que “tiene oficio en la iglesia” (sin lugar a duda en distinción del caso extraordinario de los apóstoles) tiene el propósito de relacionarse a “más iglesias (...) o cualquier otra iglesia, que una congregación particular única”.⁷⁸

La pregunta en cuanto a una Iglesia Católica visible estaba estrechamente conectada y sobrepuesta con la pregunta referente a los recipientes de las llaves en los debates del siglo diecisiete. Como se señaló, los presbiterianos creían que las llaves habían sido dadas a la Iglesia Católica visible, representada en los que tienen oficios.⁷⁹ Por lo tanto, tenía que haber un ejercicio sinódico, nacional y político de autoridad sobre los creyentes en múltiples parroquias.⁸⁰ Por otro lado, los congregacionalistas insistieron en que no había autoridad eclesiástica y poder fuera de las asambleas en la iglesia local. En las palabras de la Declaración de Saboya, Cristo dio el “poder para la institución, orden y gobierno de la iglesia” a “sociedades o iglesias particulares” (artículos 1–4) y esta dádiva viene “inmediatamente de Él” y no a través de intermediarios (artículo 5). De esta manera, “además de estas iglesias particulares, Cristo no ha confiado a ninguna iglesia más extensiva o católica el poder para la administración de Sus ordenanzas ni la ejecución de autoridad alguna en Su nombre” (artículo 6).⁸¹

La obra eclesiológica de Owen, *Pastors and People* (Pastores y personas), utiliza la palabra “iglesia” principalmente para referirse a la iglesia universal católica-visible. De forma similar, en sus referencias más breves a las llaves del reino en esa obra, asigna el poder a “los que tienen oficios” o “ministros”. Incluso da una pista, usando un juego de palabras, de que si las llaves fueran dadas “al pueblo” las usarían para “encerrar [al clero] fuera de la iglesia”.⁸² Por alguna razón desconocida, los escritos eclesiológicos de Owen desde 1646 a 1648 no hacen referencia a este asunto de las llaves en Mateo 16, pero articulan clara y repetidamente la naturaleza y la composición de la iglesia. En sus obras “Country Essay” y *Eschol*, define la iglesia casi únicamente en términos de su expresión particular de asambleas locales reunidas. Su membresía debería ser regenerada y volitiva, conformando una sociedad de santos capaces de hacer pactos que designan sus propios ancianos y con aquellos ancianos, admiten nuevos miembros y ejercen la disciplina. Todas las señales indican que si Owen hubiera abordado la pregunta en cuanto a las llaves en sus primeros escritos congregacionalistas, hubiera sostenido, al igual que otros congregacionalistas, que la iglesia de creyentes es la que recibe las llaves y no los ministros o los que tienen oficios. Sin embargo, las obras de eclesiología

posteriores y más exhaustivas de Owen tratan con la pregunta de las llaves, aunque vemos en ellas una pequeña arruga en la eclesiología de Owen.

La autoridad de la iglesia: ¿Quién tiene las llaves?

No es fácil determinar la posición de Owen en cuanto a los recipientes de las llaves. En pocas palabras, no se conforma a las líneas típicas de la interpretación congregacionalista: a veces parece ser enfático en que las llaves de Mateo 16 han sido dadas a los ancianos y no al pueblo y en otros momentos parece insistir con el mismo énfasis que han sido dadas al pueblo y no a los ancianos. Para hacer las cosas más complicadas, en el pensamiento de cualquiera existen usos múltiples de las llaves o varias áreas en las cuales las llaves deben usarse: por ejemplo, la designación de ancianos, la admisión de nuevos miembros, el ejercicio de la disciplina, el ministerio de la palabra (ya sea en profecía laica o en predicación pastoral), la adoración en la iglesia y sobre todo el liderazgo o “gobierno” de la iglesia. Nos hemos referido antes al enfoque de Cotton, el cual se distinguió entre el poder y la autoridad de las llaves—lo primero dado a los miembros y lo segundo a los ancianos. Goodwin y Nye sugirieron una distinción entre “Autoridad Ministerial Doctrinal” (autoridad para predicar y enseñar) y el “poder

de Excomunión”, que descansa en la “iglesia entera”.⁸³ Otros propusieron distinguir entre el “primer sujeto” (*proton dektikon*) y “sujetos secundarios” de las llaves o entre “autoridad” y “jurisdicción”.⁸⁴ Otra perspectiva era que la iglesia recibió las llaves en primer lugar, pero los ancianos ahora “actúan como sus representantes”.⁸⁵ Luego estaban los que echaban su suerte más de un lado que de otro. Por ejemplo, aunque Rutherford creía en una iglesia nacional comprehensiva, aseveró que “las Llaves fueron dadas a Pedro representado a los Apóstoles y sus sucesores en el cargo pastoral, no representando a todos los creyentes”.⁸⁶

Sin embargo, en el caso de Owen no parece ser que había una aceptación clara mayorista de una perspectiva en particular o una delineación consistentemente matizada entre las dos perspectivas principales. Tampoco parece una de esas ocasiones donde Owen cambia su posición. Más bien, su enfoque en cuanto a las llaves es afirmado compleja e incluso confusamente en varias obras, esparcida en diferentes años. Sus tratamientos más exhaustivos de las llaves se encuentran en *The True Nature of a Gospel Church* (La verdadera naturaleza de la iglesia) (1689) y *A Brief Instruction in the Worship of God and Discipline of the Churches* (Una breve

instrucción en cuanto a la adoración a Dios y la disciplina de las iglesias) (1667).⁸⁷

El tratamiento extenso de Owen de las llaves en *The True Nature of a Gospel Church* (La verdadera naturaleza de la iglesia) comienza por argumentar que la confesión de Pedro en Mateo 16 “fue el fundamento en el cual [Cristo] dio las llaves del reino”; por lo tanto “todo el poder de la iglesia [fue dado] a los creyentes”.⁸⁸ Este poder y su lugar en el cuerpo de la iglesia debe ser ejercido de varias maneras, Owen sugiere: (1) como un lugar de privilegio dado por la adopción espiritual en Cristo; (2) reunirse para “edificación mutua”; (3) en la realización de “todos los deberes de la iglesia” mandados por Cristo, tales como hacer una confesión unificada; (4) en la “administración de sus ordenanzas solemnes de adoración”; (5) al ordenar y designar a “los que tienen oficios”; y (6), una declaración aclaratoria, que es a la iglesia a quien “se le ha dado poder y derecho por Cristo para llamar, elegir, designar y separar personas” para estos oficios.⁸⁹ Unas paginas más adelante, Owen reitera: “Este poder, bajo el nombre de ‘las llaves del reino de los cielos’, fue dado originalmente a toda la iglesia de creyentes que profesan”, aquí sugiere que la administración de las llaves de la iglesia tiene “un ejercicio doble —en primer lugar, de llamar o elegir

a los que tendrán oficios; en segundo lugar, en su acto voluntario con ellos y bajo ellos en todos los deberes de gobierno”.⁹⁰ Esta dualidad del llamado de la iglesia a los que tendrán oficios y su sumisión subsecuente a ellos, como veremos más adelante, es importante para la comprensión de Owen de la autoridad eclesiástica.

Owen comentó que, hasta este punto, ha considerado el asunto solo “objetivamente”, pero que también debe ser considerado “subjetivamente”. No está claro a que se refiere con esta distinción, excepto que más adelante implica a “los que tienen oficios en la iglesia” en “ejercicio” de “el gobierno de ella designado por Jesús”.⁹¹ Proporciona una distinción similar luego. El llamado de ancianos, dice “es un acto de poder de las llaves del reino de los cielos” y estas “llaves son original y propiamente dadas a la iglesia entera”.⁹² Sin embargo, también son dadas “a los ancianos (...) ministerialmente”. Puesto de manera ligeramente distinta: la “entrega de poder eclesiástico” es “dado a toda la iglesia, aunque debe ejercerse solo por sus ancianos”.⁹³ Esta distinción ya comienza a mostrar la dificultad al establecer la posición exacta de Owen. Mientras procede a dar explicaciones sobre lo anteriormente mencionado, la imagen puede ser incluso menos clara.

En primer lugar, Owen insiste en que la iglesia siempre es una “sociedad voluntaria” y de esta manera, la relación entre “un pastor y una oveja” debe consistir en una relación “voluntaria mutua” entre “el uno y el otro”. Por lo tanto, la “sujeción de la iglesia” a los que están “calificados para el oficio” siempre debe ser por “consentimiento”.⁹⁴ O como lo escribe de manera similar en su *Brief Instruction in the Worship of God* (Una instrucción breve en cuanto a la adoración a Dios):

La elección, por el sufragio o consentimiento de la iglesia, se requiere para el llamado de un pastor o maestro (...) . Nada es más contrario a esta libertad que se le imponga guías, gobernadores y supervisores sin su consentimiento. Además, el cuerpo de la iglesia está obligado a realizar su deber con Cristo en cada una de sus instituciones; el cual aquí no puede, sin el consentimiento libre en la elección de sus pastores o ancianos, pero son considerados como personas mudas o criaturas brutas.⁹⁵

Owen es firme en que las iglesias particulares deben ser libres de elegir a sus ministros y ancianos. Es claro y consistente en este punto. A veces formula esto en términos del poder de las llaves.⁹⁶

Su segunda explicación sobre el consentimiento de la iglesia se dirige a una dirección un poco diferente. Ahora Owen añade que la escogencia y elección voluntaria de la iglesia de sus líderes “no comunica un poder de los que eligen a los elegidos, como si tal poder (...) fuera formalmente inherente en los que eligen”. El proceso de designar “es solo un medio ministerial e instrumental para establecerlos en ese poder y autoridad que es dado a tales oficiales”.⁹⁷ En *Brief Instruction* se desarrolla el mismo principio con más longitud y con matiz añadido. Vale la pena dejar a Owen hablar por si solo por varios párrafos en cuanto al gobierno y poder de los ancianos:

Se les ha encomendado el gobierno y la guía de la iglesia, en lo que respecta a la adoración de Dios. Por lo tanto, cualquier cosa que hagan como ancianos en la iglesia, según el gobierno, no lo hacen en nombre de la autoridad de la iglesia de donde se deriva su poder, ni solo como miembros de la iglesia por su propio consentimiento o

pacto, sino en nombre de la autoridad de Jesucristo, de quien, por virtud de Su ley y ordenanza, su oficio y poderes ministeriales son recibidos. Para que en el ejercicio de cualquier poder eclesiástico, por y con el consentimiento de la iglesia, exista una obligación que de el proceda, que surge inmediatamente de esa autoridad que han recibido de Jesucristo, que es la fuente de todo gobierno y autoridad en la iglesia (...) a través de lo cual los ancianos de la iglesia participan del poder y autoridad que Cristo ha designado para que sean ejercidos en la iglesia (...)

Aunque tienen su poder por la iglesia, no lo tienen de la iglesia; como se dijo antes, ese poder del cual son partícipes tampoco reside formalmente en el cuerpo de la iglesia, antes de que participen de el, sino solo realmente en Cristo y moralmente en Su palabra o ley. Por consiguiente el gobierno y guía de la iglesia se les ha encomendado por Cristo (...)

Cuando, como ancianos, hacen o declaran algo en nombre de la iglesia, no presentan autoridad alguna dada a ellos de y por la iglesia, sino solo declaran el consentimiento y determinación de la iglesia en el ejercicio de su propia libertad y privilegio (...) encomendado [a ellos] por Jesucristo.

Por lo tanto, la razón por la que el consentimiento de la iglesia es requerido para los actos autoritarios de los ancianos en ella, no es porque de allí se acumule una nueva autoridad para ellos, que antes no tenían radical ni virtualmente, sino que por causa del gobierno del evangelio esto es necesario para su ejercicio del poder ordenadamente, sin lo cual sería contrario al gobierno y consiguientemente inefectivo.⁹⁸

Aquí Owen afirma que la autoridad de los ancianos no es recibida del pueblo, sino única y directamente de Cristo. Solo son Sus “mayordomos” para el ministerio de la iglesia. El “consentimiento” de la iglesia es “requerido” (Owen no dice en que asuntos), pero este consentimiento no se deriva de autoridad

congregacional. Simplemente es un “gobierno del evangelio”. Es necesario ser “ordenados”; cualquier otra cosa sería “inefectiva”. Las llaves no se mencionan en lo citado anteriormente, pero el énfasis parece estar en la autoridad y el ejercicio único de poder de los ancianos.

Más adelante en la obra, Owen regresa a estos asuntos, específicamente en cuanto al caso de prueba importante de la disciplina de la iglesia y la excomunión. Aquí el lenguaje de las llaves reaparece. Una vez más una cita larga ayudará a demostrar las posibles peculiaridades de la formulación de Owen:

Se ha demostrado que este poder [de la administración de la disciplina] es dado a la iglesia por virtud de la ley y la constitución de Cristo. Ahora, esta ley asigna el medio y la forma por medio de la cual todas las personas son involucradas y hace los juicios justos a todos los que respecta. Como tal, lo que esta ley, constitución o palabra de Cristo afirma a cualquiera, es que son el respaldo y autoridad principal, de cualquier manera en la que el miembro llegue a quedar involucrado. Así que, aquel poder o autoridad dado a los ancianos de la iglesia no

reside formalmente en primer lugar en el cuerpo desorganizado de la iglesia ni fuera de ella (...) ; sino que ellos mismos son, como tal, el primer sujeto del poder del oficio (...) Tampoco es el involucramiento de la iglesia entera en este poder de disciplina, cualquiera que sea, dado por los ancianos, sino que es inmediatamente concedido a ella por la voluntad y ley del Señor Jesús (...) De esta manera la autoridad descrita anteriormente es dada en primer lugar, como tal, a los ancianos de la iglesia (...) Y es ese poder por el cual son capacitados para realizar todo su deber (...) llamado el “poder de las llaves”.⁹⁹

En pocas palabras, al menos en este párrafo, Owen ve a los ancianos como el “primer sujeto” (*proton dektikon*) de las “llaves”. El ejercicio de la disciplina está primordialmente en sus manos.

Mientras procede, deja claro que no está de acuerdo con las distinciones entre “orden” y “jurisdicción”, o entre “ministerio” y “disciplina”, que otros han propuesto. Mas bien, cree que el “poder” es dado al oficio entero”; y que todo es “ministerial”, derivado de la “autoridad de Cristo encomendada” a ellos.¹⁰⁰ Deja claro que el

“cuerpo de la iglesia” también tiene un interés en la “administración de este poder de disciplina”. Enumera dos formas en las que esto sucede: (1) cuando “consideran, intentan y hacen un juicio” en casos de disciplina; (2) dando su “consentimiento en todos los actos de poder eclesiástico”. Aclarando la segunda forma, Owen escribe “aunque [el poder disciplinario] no pertenece formalmente a” su “autoridad”, el consentimiento del pueblo es “necesario para” la “validez y eficacia” general de la disciplina.¹⁰¹ Además, Owen insiste en que el pueblo mantiene una “libertad para disentir, cuando se propone cualquier cosa” sin “garantía (...) de la palabra”.¹⁰²

En *True Nature of a Gospel Church* (La verdadera naturaleza de la iglesia), los temas de “admisión y exclusión” de miembros se tratan juntos. Owen deja claro aquí que la base y ejercicio de la autoridad es el mismo tanto para la puerta delantera como la trasera de la iglesia. “Ambos actos son actos de poder eclesiástico (...) a ser ejercido por los ancianos únicamente”.¹⁰³ Sí, el cuerpo de la iglesia tiene “poder inherente” para “recibir en su incorporación”, también para “rechazar y retener” sus privilegios, pero en estos “actos” de la iglesia, “no existe ejercicio del poder de las llaves”.¹⁰⁴ Contrariamente, los “ancianos o gobernadores” tienen una “autoridad peculiar asignada” para “los actos” de “admisión y

exclusión de miembros”. En resumen, “la llave del gobierno se ha encomendado a los ancianos de la iglesia, para que sea aplicada con el consentimiento de la sociedad entera”.¹⁰⁵

La posición de Owen analizada

¿Qué puede decirse del tratamiento de Owen de las llaves en estas dos obras eclesiológicas importantes? Se sugieren una cantidad de observaciones.

En primer lugar, debemos notar que parece haber una posible inconsistencia o al menos incertidumbre. El ejemplo principal es que Owen a veces asigna las llaves del cuerpo de la iglesia con base en la confesión de fe y otras veces a los ancianos directamente de Cristo y sin la mediación de los santos. A veces estas declaraciones tienen matices, explicaciones y calificaciones añadidas en el contexto pero de forma uniforme o consistente. Sus contemporáneos a menudo adoptaron sus propias taxonomías para desglosar las líneas de autoridad y se refirieron a estas distinciones repetidamente al hablar de las llaves. Con Owen no es así. De esta manera, no está claro si su perspectiva es que las llaves fueron dadas a la iglesia y ejercidas por los ancianos, o dadas a la iglesia, de la cual los ancianos son representantes o si hay diferentes llaves o partes diferentes de las llaves que son distribuidas entre los oficiales y las personas. Quizá estudios más profundos clarificarán la perspectiva de Owen en cuanto a las llaves. Sin embargo, a este

nivel pareciera que, a diferencia de muchos otros que articulaban sus perspectivas del poder eclesiástico en el siglo diecisiete, Owen nunca parece haber llegado a una descripción clara, fraseada consistentemente y matizada categóricamente de las llaves.

En segundo lugar, cuando Owen habla de que las llaves son asignadas directamente a los ancianos para el ejercicio de “admisión o exclusión” de miembros, se está identificando más generalmente con las líneas interpretadoras del presbiterianismo que con sus hermanos congregacionalistas. Sorprendentemente, también está demostrando que su última posición es básicamente consistente con las breves referencias en sus obras eclesiológicas, escritas mientras era un presbiteriano declarado; allí asignó las llaves al “oficio” en lugar de a la “gente”. El caso de prueba de la disciplina y la excomunión es revelador. Casi todos los congregacionalistas reconocieron el papel de liderazgo necesario de los ancianos en la amonestación y la excomunión, pero la llave de la disciplina (o esa función de las llaves) usualmente estaba unida a la congregación como un todo en lugar de a los ministros.¹⁰⁶ Owen asigna esta parte de las llaves a los ancianos y solo reconoce brevemente la necesidad de obtener “consentimiento” de la congregación. Es al contrario en *Keyes* (Llaves) de Cotton.¹⁰⁷ Quizá

el modelo de Owen en realidad no funcionaba de manera diferente al de Cotton o el Goodwin, pero las líneas teológicas/exegéticas y los puntos de énfasis difieren. En este punto, la excursión de Owen en el congregacionalismo no continúa uniformemente con un modelo o trayectoria. Sin embargo, también debe señalarse que su tratamiento de las llaves probablemente se acerca más a Cotton que ha cualquier otro, puesto que Cotton también asignó una gran porción de las llaves directamente a los ancianos.¹⁰⁸

En tercer lugar, teniendo esto en cuenta, también debe afirmarse firmemente que no hay nada en las últimas obras eclesiológicas de Owen que se desvíe de los principios básicos del congregacionalismo. Uno de los argumentos del congregacionalismo era que las llaves eran dadas a los “hermanos”—y no era usado de forma diferente por los contemporáneos de Owen—pero la otra perspectiva principal, que las llaves fueron dadas a los ministros, no demanda una perspectiva presbiteriana de la iglesia. Owen es evidencia de esto porque, desde 1646 y a través del resto de su vida, vio la naturaleza de la iglesia como reunida, volitiva, regenerada y local o particular. También fue claro y consistente en que la designación de los que tienen oficios debe ser manejada en la iglesia local y siempre debe

estar sujeta al consentimiento de la congregación. Es revelador que no exista nada en la perspectiva de Owen que contradiga nada en los documentos de la Asamblea de Saboya.¹⁰⁹ Nunca une las llaves de la Iglesia Católica visible o concibe un cuerpo de miembros con oficios ejerciendo autoridad sobre múltiples congregaciones. Por lo tanto, no existe razón para creer que la última obra publicada de eclesiología, *The True Nature of a Gospel Church* (La verdadera naturaleza de la iglesia), fue un regreso al presbiterianismo, como algunos han dicho.¹¹⁰ Owen debe ser único en ciertas formas como congregacionalista, con un modelo un poco menos democrático de congregacionalismo y así puede en efecto tener puntos de acuerdo con el presbiterianismo, pero eso no lo hace un presbiteriano.

En cuarto lugar, no está claro cómo se ve un “consentimiento” congregacional, según Owen, en la vida y la función de una iglesia congregacional ideal.¹¹¹ En efecto, parece reconocer su intención de evitar tales particularidades cuando escribe: “¿Cuán lejos debe denominarse que el gobierno de la iglesia es democrático desde el consentimiento necesario de la gente hasta el acto principal de su ejercicio? No lo determinaré”.¹¹² En otras palabras, no dirá cuán democrático debe ser un gobierno de una iglesia— si la mayoría de opinión es suficiente o en qué asuntos debe haber consentimiento.

Más bien, insiste solo en dos principios bíblicos para el gobierno de la iglesia: (1) que es “voluntario, en la manera de ejercerlo” y (2) que es “en conformidad diligente con la guía de la norma”.¹¹³ Por otro lado, Owen habla de “consentimiento” con frecuencia a través de sus escritos eclesiológicos—a veces incluso cuando hace sus declaraciones más firmes sobre el poder y autoridad de los ancianos. También observa claramente el “sufragio” (consentimiento expresando a través del voto) como esencial para determinar ese consentimiento.¹¹⁴ Por otro lado, critica regularmente lo que es meramente “democrático”.¹¹⁵ También insiste en que “donde se actúa y dispone cualquier cosa en la iglesia por el sufragio o la pluralidad de voces, el voto de la fraternidad no es determinante y autoritario, sino solo declara el consentimiento y la obediencia”.¹¹⁶ Esta distinción entre el “consentimiento” y la “autoridad” para el pueblo de la iglesia parece ser único para Owen: el consentimiento del pueblo es “naturalmente” necesario, pero su “voto” no es un ejercicio de la autoridad.¹¹⁷ Es igualmente revelador su consejo a los que tienen oficios en la iglesia cuando la asamblea de su iglesia se rehúsa a dar su consentimiento a las decisiones o acciones. Los pastores deben: (1) instruir; (2) advertir; (3) esperar y si es necesario, (4) buscar el consejo de otras iglesias.¹¹⁸ Esto es

revelador tanto para ambos lados de la relación entre los que tienen oficios y los miembros de la iglesia. Los que tienen oficios no pueden gobernar autocrática, soberana o absolutamente, sino deben guiar “naturalmente”; los miembros no pueden derrocar el “hermoso orden que Jesucristo ha ordenado”, lo cual se inclinaría al “desorden” o incluso “anarquía”.¹¹⁹ En resumen, no es precisamente claro dónde se cruzan, se sobreponen y a veces chocan las líneas de la autoridad ministerial y congregacional en la práctica y la eclesiología de Owen, pero es determinado en sostener que las dos están en tensión —una tensión única basada en su propia mezcla de argumentos exegéticos, doctrinales, históricos, prácticos y escolásticos.

Conclusión

Una eclesiología bien pensada es una de las contribuciones más importantes que los puritanos hicieron a las generaciones de la iglesia que los siguieron. Pero al igual que la mayoría de las demás contribuciones teológicas en la historia de la iglesia, no fueron tanto sus puntos de acuerdo, sino más bien sus agudos desacuerdos y debates acalorados los que demostraron ser más instructivos para los que seguían sus pisadas. A mediados del siglo diecisiete, “los piadosos” estaban unidos en la necesidad de una “reforma más profunda” de la forma de gobierno de la iglesia. La Asamblea de Westminster en los años 1640 y los intentos de un acuerdo eclesiástico cromweliano en los años 1650 son ejemplos primarios de esta esperanza de “unir los piadosos” en una iglesia nacional.¹²⁰ Pero al final, las diferencias eclesiológicas—constituyeron una barrera infranqueable delante de esa unidad visible.¹²¹ No obstante, en su deseo por unidad reformada, en la pasión de sus convicciones y en sus debates y discusiones exhaustivos, encontramos un modelo para que lo sigan sus herederos y sucesores. Esperamos que este capítulo, haya demostrado que si algún tema teológico está

lleno de complejidades para los creyentes reformados, es la eclesiología.

¹ *A Vindication of the Presbyteriall Government, and Ministry: Together with an Exhortation to All the Ministers, Elders, and People, within the Bounds of the Province of London, whether Joyning with Us, or Separating from Us. Published by the Ministers and Elders Met Together in a Provinciaall Assembly, Novemb. 2d 1649* (London, 1650), 31–32. Esta obra fue escrita por la Asamblea provisional de Londres, con Edmund Calama como uno de los miembros líderes.

² Por ejemplo ver Joel Halcomb, “A Social History of Congregational Religious Practice during the Puritan Revolution” (PhD diss., University of Cambridge, 2010); Polly Ha, *English Presbyterianism, 1590–1640* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011); Hunter Powell, “The Dissenting Brethren and the Power of the Keys, 1640–44” (PhD diss., University of Cambridge, 2011); Jacqueline Rose, *Godly Kingship in Restoration England: The Politics of the Royal Supremacy, 1660–1688* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

³ Queremos agradecer a Hunter Powell por su ayuda en este capítulo y su disposición para discutir sobre estos asuntos a partir de su obra que pronto será publicada. Los estudiantes y eruditos interesados en la eclesiología puritana encontrarán resultados sorprendentes al leer la obra de Powell.

⁴ Powell, “The Dissenting Brethren,” 6. Powell añade que hubo “diferencias eclesiológicas marcadas e importantes entre los escoceses y los presbiterianos británicos y también dentro de ambos grupos” (7).

⁵ “Dissenting Brethren”], *An Apologeticall Narration* (...) . (London: for Robert Dawlman, 1643), 23.

⁶ John Owen, “The Glory and Interest of Nations Professing the Gospel,” en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 8:470.

⁷ Ryan Kelly analiza esto y otros cambios o desarrollos en el pensamiento de Owen en su próxima disertación doctoral (Vrije Universiteit, Amsterdam). Partes de este capítulo salieron de esa obra.

⁸ D. G. Hart and John R. Muether, *Seeking a Better Country: 300 Years of American Presbyterianism* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007), 6.

- ⁹ Por ejemplo, el escocés a favor del pacto David Calderwood no estaba nada feliz de que los comisionados escoceses en la Asamblea de Westminster sonaran como congregacionalistas de vez en cuando. Powell, "The Dissenting Brethren," 103.
- ¹⁰ Powell, "The Dissenting Brethren," 244. Sorprendentemente, Powell también dice que *Keyes* de John Cotton "ciertamente podría haber sido un documento de compromiso entre los escoceses y los apologistas, pero hombres como [Lazarus] Seaman y Cornelius Beurgess nunca lo habrían permitido" (244).
- ¹¹ [Asamblea provisional de Londres], *Jus Divinum Ministerii Evangelici. Or The Divine Right of the Gospel-Ministry: Divided into Two Parts (...)* .(London: John Legat and Abraham Miller, 1654), 71.
- ¹² Ver Hunter Powell, "October 1643: The Dissenting Brethren and the Proton Dektikon," en *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin y Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 52–82.
- ¹³ Elliot Vernon nos informa, en correspondencia personal, que no piensa que los autores fueran miembros de la asamblea. Sin embargo, sabemos que *Jus Divinum* fue escrito por cuatro ministros presbiterianos, y uno de ellos definitivamente era Samuel Clarke. "Yo fui uno de los cuatro ministros que escribió *Jus Divinum regiminis Ecclesiastici*; el cual fue impreso tres veces y ampliado". *The Lives of Sundry Eminent Persons in This Later Age in Two Parts...* (London: for Thomas Simmons, 1683), 9. Estamos agradecidos con Elliot Vernon por advertirnos de su referencia.
- ¹⁴ *A Vindication*, 20.
- ¹⁵ Powell, "The Dissenting Brethren," 81.
- ¹⁶ [Asamblea provisional de Londres], *Jus Divinum*, 92.
- ¹⁷ [Asamblea provisional de Londres], *Jus Divinum*, 92.
- ¹⁸ [Asamblea provisional de Londres], *Jus Divinum*, 93.
- ¹⁹ Para un resumen más detallado de este debate, ver Powell, "The Dissenting Brethren," 83–91.
- ²⁰ Por lo tanto Goodwin intenta probar a los presbiterianos que la iglesia "no es, en su plenitud y en todas sus partes subordinadas, una iglesia política y el asiento del gobierno instituido". Thomas Goodwin, *The Government of the Churches of Christ*, en

The Works of Thomas Goodwin, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 11:179.

²¹ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:50.

²² Powell, “The Dissenting Brethren,” 86.

²³ Powell, “The Dissenting Brethren,” 197.

²⁴ Samuel Rutherford, *The Divine Right of Church-Government and Excommunication* (London: Printed by John Field for Christopher Meredith, 1646), 13. Al defender la posición congregacional contra la idea presbiteriana de la iglesia universal y visible, Goodwin escribe: “Es verdad que el reino interno de Cristo es así de grande y es administrado por Él mismo, tanto en parte como por completo; pero que Su reino externo sea así, es inconcebible”. *Government of the Churches*, en *Works*, 11:181.

²⁵ Rutherford, *The Divine Right*, 13.

²⁶ Rutherford, *The Divine Right*, 16.

²⁷ Rutherford, *The Divine Right*, 18.

²⁸ Ver Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:132. Owen argumenta en contra de la perspectiva presbiteriana de la iglesia como un cuerpo “visible, orgánico, político”. John Owen, *Of Schism: The True Nature of It Discovered and Considered wih Reference to the Present Differences in Religion*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 13:151–153.

²⁹ [Asamblea provisional de Londres], prefacio a *Jus Divinum*.

³⁰ *A Vindication*, 20-21.

³¹ [Los divinos de la asamblea de Westminster], *The Grand Debate Concerning Presbitery and Independency by the Assembly of Divines Convened at Westminster (...)* ([Londres]: Anthony Williamson, 1652), 1.

³² Elliot Curt Vernon, “The Sion College Conclave and London Presbyterianism during the English Revolution” (PhD diss., University of Cambridge, 1999), 106.

³³ Ver Powell, “The Dissenting Brethren,” 56.

³⁴ Powell, “The Dissenting Brethren,” 91.

³⁵ Como congregacionalista, Goodwin sostiene que la “iglesia universal entera no tiene todas las llaves”. *Government of the Churches*, en *Works*, 11:179.

³⁶ *A Vindication*, 21.

³⁷ *A Vindication*, 21.

³⁸ *A Vindication*, 21.

³⁹ *A Vindication*, 22.

⁴⁰ Ha, *English Presbyterianism*, 62.

⁴¹ *A Vindication*, 25.

⁴² *A Vindication*, 26.

⁴³ Ver la discusión de Goodwin sobre los sínodos en *Government of the Churches*, en *Works*, 11:232–284.

⁴⁴ Los comentarios de Goodwin sobre si el presbiterio tiene poder autoritario sobre “muchas congregaciones, además de su relación general, también tendrían una relación en particular con cada congregación”. *Government of the Churches*, en *Works*, 11:213. Sobre la perspectiva de Goodwin sobre los sínodos, ver *Government of the Churches*, en *Works*, 11:232–284.

⁴⁵ Ha, *English Presbyterianism*, 95.

⁴⁶ *A Vindication*, 31–32.

⁴⁷ Además de las obras de Owen y Goodwin, otros escritos congregacionalistas importantes de los años 1640 incluyen, *The True Constitution of a Particular Visible Church* (London: for Samuel Satterthwaite, 1642), *The Way of the Churches of Christ in New England* (London: Matthew Simmons, 1645), *The Way of the Congregational Churches Cleared* (London: Matthew Simmons for John Bellamie, 1648) de Cotton; la obra de los hermanos disidentes, en *The Petition for the Prelates Briefly Examined* (London, 1641), *An Apologeticall Narration (...)* (London: for Robert Dawlman, 1643), *A Copy of a Remonstrance Lately Delivered into the Assembly* (London, 1645), y *The Reasons Presented by the Dissenting Brethren against (...) Presbyteriall Government* (London: T. R. and E. M. for Humphrey Harward, 1648); Jeremiah Burroughs, *Irenicum (...)* (London: for Robert Dawlman, 1646); Thomas Hooker, *A Survey of the Summe of Church-Discipline* (London: A. M. for John Bellamy, 1648); Richard Byfield, *Temple Defilers Defiled, Wherein a True Visible Church of Christ Is Described* (London: John Field for Ralph Smith, 1645); Henry Burton, *A Vindication of Churches Commonly*

Called Independent (London: for Henry Overton, 1644); William Bartlet, *Ichongraphia, Or A Model of the Primitive Congregational Way* (London: W. E. for H. Overton, 1647). También es importante el prefacio de *The Keyes of the Kingdom of Heaven* (...) de Cotton (London: M. Simmons for Henry Overton, 1644), escrito por Goodwin and Nye para su publicación de 1644 en Londres.

⁴⁸ Ver también, *An Answer to a Late Treatise of Mr Cawdrey* (1658), en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 13:293.

⁴⁹ Aparentemente, Cotton encomendó a Owen un manuscrito que no se publicó que fue una respuesta a las quejas recientemente impresas de Cawdrey contra la obra de Cotton. Owen se aseguró de la publicación de la obra, *A Defence of Mr. John Cotton* (London, 1658) e incluyó un prefacio suyo de cien páginas.

⁵⁰ Powell, “October 1643,” 52–82.

⁵¹ Powell, “October 1643,” 67. La cita viene de *Jus Divinum*, 67.

⁵² Powell, “October 1643,” 68, citando de *Constitution, Right Order, and Government of the Churches of Christ* (1696) de Goodwin. Powell argumenta que Goodwin escribió esta obra importante a partir de sus notas personales sobre la asamblea; de esta manera, representa sus argumentos verbales en la asamblea, a pesar de que su publicación en 1696 (“October 1643”, 55)—un planteamiento sugerido por por Rembert Carter primera vez. “The Presbyterian-Independent Controversy with Special Reference to Dr. Thomas Goodwin and the Years 1640–1660” (PhD diss., University of Edinburgh, 1961), 14–15.

⁵³ Powell, “October 1643,” 68, citando de Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:44.

⁵⁴ John Owen, *The Duty of Pastors and People Distinguished*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 13:1–49.

⁵⁵ Owen, *Duty of Pastors*, en *Works*, 13:5, 18–19.

⁵⁶ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 12.

⁵⁷ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 12-13.

⁵⁸ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 16.

⁵⁹ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 16-17.

⁶⁰ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 18.

⁶¹ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 19.

⁶² Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 20-23.

⁶³ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 26.

⁶⁴ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 26-27.

⁶⁵ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 27.

⁶⁶ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 28.

⁶⁷ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 28.

⁶⁸ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 28.

⁶⁹ La forma de hablar de Goodwin es que “los sínodos ocasionales” tienen un poder “subordinado”. Su tratamiento de los sínodos en *Government of the Churches*, en Works, 11:232–284 es mucho más completo que *Keyes* y su perspectiva es un poco más limitante acerca del papel del sínodo que la de Cotton. Goodwin y Nye, en su prefacio a *Keyes of the Kingdom*, de Cotton, establecen su desacuerdo con el uso que Cotton hace de Hechos 15 y del Concilio de Jerusalén como fundamento para los sínodos (no hay número de página). Su perspectiva en cuanto al lugar de los sínodos representa mejor a la mayoría del congregacionalismo británico a mediados del siglo diecisiete que la de Cotton. Un enfoque similar sobre los sínodos puede encontrarse a partir de la edición de 1629 de la obra de William Ames, *Medulla theologica* (Amsterdam: apud Robertum Allottum), chap. 39.27.

⁷⁰ Ver Powell, “October 1643,” 71–82, para un análisis de este asunto en la Asamblea de Westminster. Powell sostiene que esto era un debate únicamente británico en favor de la eclesiología reformada.

⁷¹ Esto queda bien demostrado en Powell, “October 1643,” 71–79.

⁷² Isaac Chauncy, prefacio a *The True Nature of a Gospel Church and Its Government*, by John Owen, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 16:4. Se hacen otros comentarios similarmente retóricos por parte de Chauncy en las páginas adyacentes 3-5.

⁷³ John Cotton, *The Way of the Congregational Churches Cleared* (London: Matthew Simmons for John Bellamie, 1648), 2:5–6.

⁷⁴ De esta manera, la Declaración de fe de Saboya dice: “El cuerpo entero de hombres en el mundo, que profesan la fe del evangelio y obediencia a Dios por medio de Cristo según el mismo (...) son y pueden llamarse la Iglesia Católica visible de Cristo; aunque como tal no se le confía la administración de ninguna ordenanza, ni tienen ningún

oficial gobernando en ella o sobre todo el cuerpo" (1658; repr., London: Evangelical Press, 1971), chap. 26.2.

⁷⁵ Para ver la aprobación de Owen de la categoría, ver *Of Schism*, en *Works*, 13:156, 160, 248.

⁷⁶ John Owen, *A Discourse Concerning Evangelical Love, Church Peace, and Unity*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 15:81–82.

⁷⁷ Owen, *Of Schism*, en *Works*, 13:152.

⁷⁸ Owen, *Of Schism*, en *Works*, 13:126 (énfasis añadido). El tratamiento de Goodwin de esto y de los asuntos periféricos a la autoridad, el oficio y naturaleza de la iglesia es el más completo de los congregacionalistas puritanos. Ver Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:1–298.

⁷⁹ Ver Samuel Rutherford, *The Due Right of Presbyteries* (London: E. Griffin for Richard Whittaker and Andrew Crook, 1644), 9–19.

⁸⁰ Ver Rutherford, *The Due Right of Presbyteries*, 54–62; *The Divine Right of Church-Government*, 13–18.

⁸¹ Para los congregacionalistas, la autoridad del magistrado era un asunto diferente, no uno estrictamente eclesiástico; no era una función de las llaves estrictamente. Ver el tratamiento de John Owen en *An Inquiry Concerning (...) Evangelical Churches*, in *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 15:238–247.

⁸² Owen, *Duty of Pastors*, en *Works*, 13:5.

⁸³ Goodwin y Nye, "To the Reader," en *Keyes of the Kingdom*, by John Cotton, n.p.

⁸⁴ Ver Powell, "October 1643," 54–82.

⁸⁵ Powell, "October 1643," 81.

⁸⁶ Rutherford, *The Due Right of Presbyteries*, 18–19 (see also 9–17).

⁸⁷ Owen, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 16:1–208 y 15:445–530 respectivamente.

⁸⁸ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:15.

⁸⁹ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:36–37.

⁹⁰ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:40.

⁹¹ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:40.

⁹² Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:63.

- ⁹³ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:63 (énfasis añadido).
- ⁹⁴ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:67.
- ⁹⁵ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:495–496.
- ⁹⁶ Ver Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:63–65.
- ⁹⁷ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:67.
- ⁹⁸ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:499–501.
- ⁹⁹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:514.
- ¹⁰⁰ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:513–514.
- ¹⁰¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:515–516.
- ¹⁰² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:516.
- ¹⁰³ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:136.
- ¹⁰⁴ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:136–137.
- ¹⁰⁵ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:137.
- ¹⁰⁶ Otro ejemplo sería el documento de Nueva Inglaterra *A Platform of Church Discipline [The Cambridge Platform]* (Cambridge, Mass.: S[amuel] G[reen], 1649), chap. 5.
- ¹⁰⁷ Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 12–16.
- ¹⁰⁸ Por ejemplo, ver, John Cotton, *The Doctrine of the Church (...)* (London: for Ben. Allen, 1644): “P.30 ¿A quién ha dado Cristo el gobierno de Su Iglesia? Resp. En parte al cuerpo de la Iglesia, en lo que respecta a su esquema o estructura, pero principalmente al presbiterio [o ancianos] en lo que respecta a su orden y la administración” (10). Considerando lo anteriormente mencionado, la evaluación de Geoffrey Nuttall de la Asamblea de Saboya es desafortunada: “Muchos de ellos continuaron con una tradición separatista más radical que descendió de Browne y Robinson en lugar de Cotton”. *Visible Saints: The Congregational Way, 1640–1660* (Weston Rhyn, Shropshire: Quinta Press, 2001), 19.
- ¹⁰⁹ Si bien el orden eclesiástico de Saboya habla mucho de “poder,” no hay referencias explícitas a las llaves de Mateo 16.
- ¹¹⁰ Contra Francis Nigel Lee, *John Owen Represbyterianized* (Edmonton: Still Waters Revival Books, 2000); cf. El comentario de William Goold sobre este asunto en su prefacio a *Gospel Church*, por John Owen, en *Works*, 16:2.

- ¹¹¹ Si bien desafortunadamente se ha dado muy poca atención a la experiencia eclesiástica de Owen, la obra reciente de Halcomb da un retrato excelente de la vida eclesiástica congregacional durante la revolución británica. Ver Halcomb, “Congregational Religious Practice,” esp. caps. 2–4.
- ¹¹² Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:131.
- ¹¹³ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:131.
- ¹¹⁴ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:131. Owen usa el término “voto” rara vez, prefiriendo los términos menos específicos como “consentimiento” y “sufragio”.
- ¹¹⁵ Ver, por ejemplo, John Owen, *An Inquiry into the Original, Nature, Institution, Power, Order, and Communion of Evangelical Churches*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 15:194.
- ¹¹⁶ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:131.
- ¹¹⁷ Ver Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:131–136 para los argumentos de Owen de que el consentimiento simplemente es según la naturaleza.
- ¹¹⁸ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:502. Se elabora en cada uno de estos cuatro puntos en contexto.
- ¹¹⁹ Owen, *Gospel Church*, en *Works*, 16:131.
- ¹²⁰ Ver Ryan Kelly, “Reformed or Reforming: John Owen and the Complexity of Theological Codification for Mid-Seventeenth-Century England,” en *Ashgate Research Companion to John Owen*, ed. Kelly Kapic y Mark Jones (Aldershot: Ashgate, forthcoming 2012).
- ¹²¹ Los presbiterianos y congregacionalistas de Inglaterra continuaron separados los unos de los otros hasta 1972, cuando la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra y la Iglesia Congregacional en Inglaterra y Gales se fusionaron como la Iglesia Reformada Unida.

Capítulo 40

Los puritanos sobre los oficios de la iglesia

El [maestro] tiene la Biblia y el sistema o forma de palabras saludables para su texto; el otro estudia más a los hombres y buscan adecuar la palabra a ellos. El pastor es capaz de discernir lo que es peculiarmente adecuado para los espíritus de los hombres y de esta manera, habla sabiamente a los hombres, mientras que el otro habla a verdades pertinentemente. Uno lleva de escritura a escritura y compara la una con la otra; el otro trata y divide la palabra y junta la Escritura y las conciencias de los hombres...El pastor trata con puntos de práctica, con cosas que deben hacerse; el otro con

puntos de fe, con cosas que han de creerse...El pastor trata más con el pecado del hombre, el maestro más con los errores del hombre; el uno en información, el otro en mortificación. El uno tiene más del oficio sacerdotal de Cristo, en mortificar al viejo hombre...el otro tiene más del oficio profético de Cristo, abriendo las verdades, como el anciano tiene más del oficio real de Cristo al gobernar sobre las conciencias de los hombres.

— THOMAS GOODWIN¹

La pregunta en cuanto a cuál es el gobierno de la iglesia apropiado que Cristo decretó para Su iglesia desencadenó debates intensos y resultó en desacuerdos duraderos entre teólogos puritanos. En los capítulos anteriores se observaron algunos de estos debates y desacuerdos entre presbiterianos y congregacionalistas. A pesar de las diferencias entre las dos partes, los puritanos estaban de acuerdo en su rechazo del “papismo”, la afirmación de que el Papa u obispo de Roma es la cabeza de la Iglesia Católica visible y la “prelacia”, la noción de que un hombre debe ser “preferido” o establecido por encima de otros, ejerciendo poder único como el obispo de la diócesis o el arzobispo de una provincia. También hubo

un acuerdo general sobre qué oficios dio Cristo a la iglesia, tanto a los que estaban destinados a estar perpetuamente en la iglesia y los que no.

Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646) resume la posición puritana básica afirmando que “la Iglesia no puede tener oficiales, sino los que son designados divinamente, los cuales son los Ancianos y Diáconos o más particularmente, los Maestros, Ancianos y Diáconos, por medio de los cuales Cristo ha provisto para todas las necesidades de la Iglesia”.² Los teólogos puritanos usaron varios nombres para señalar a estos oficiales, pero estaban unidos en el rechazo de las afirmaciones de episcopado para el oficio de obispo. Por ejemplo, los apologistas (Congregacionalistas) en la Asamblea de Westminster, John Owen (1616–1683) y los presbiterianos escoceses eran básicamente de un mismo pensamiento en cuanto a los oficios de la iglesia. Presbiterianos británicos tales como Lazarus Seaman (m. 1675) y Cornelius Burgess (c. 1589–1665) tenían una perspectiva más jerárquica de las asambleas de las iglesias que los escoceses o los apologistas, pero aún estaban conscientemente opuestos al episcopado. La famosa obra presbiteriana, *Jus Divinum Regiminis Ecclesiastici, or, The Divine Right of Church-Government* (1646), afirma un acuerdo común con los Independientes en cuanto

a los oficios de la iglesia: “¿Dónde está la excelencia de la forma de gobierno Independiente? ¿Solo tiene los Oficiales que Cristo designó como Pastores y Maestros, Ancianos y Diáconos en el gobierno? De la misma forma los presbiterianos”.³

Como parte de su disputa en contra de la prelación y el papismo, los puritanos presentaron la naturaleza y función básica de cada oficio en la iglesia local. Ya sea presbiteriana o congregacionalista, la iglesia local requiere ministros, ancianos y diáconos para que funcionen según el patrón encontrado en el Nuevo Testamento. Puesto que los teólogos puritanos eran teólogos del pacto, el concepto de la iglesia no estaba confinado a una dispensación del nuevo pacto, sino que tiene sus comienzos en Adán, en Génesis. De esta manera, los oficios de la iglesia no son completamente nuevos a la era evangélica eclesial, sino que tienen sus orígenes en el Antiguo Testamento. Con esto dicho, la nomenclatura explícita de los diversos oficios perpetuos (es decir, pastor/maestro, anciano gobernante o diácono) es peculiar al nuevo pacto y será el punto focal de este capítulo. Además, este capítulo intentará presentar las posiciones puritanas básicas sobre los oficios, pero el enfoque estará principalmente en John Owen y

Thomas Goodwin (1600–1680), aunque sin la exclusión de otros pensadores importantes en este tema.

Eclesiología trinitaria

Thomas Goodwin, al igual que John Owen, era insistente en una teología absolutamente trinitaria, no simplemente una doctrina trinitaria de la salvación. Por esa razón, Goodwin sostiene que los oficiales de la iglesia y sus dones requeridos “son la coyuntura y la obra distinta de las tres personas” de la Divinidad.⁴ De manera similar, Owen atrae atención al hecho de que Cristo fue llamado a Su oficio por Su Padre a través de la unción del Espíritu Santo, lo cual subraya el contexto trinitario para el ministerio de Cristo.⁵ Goodwin hace referencia 1 Corintios 12:4–6 que muestra que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tiene un rol en la distribución de dones incluyendo a los oficiales de la iglesia, en la iglesia. Los oficios en la iglesia son dones dados por el Cristo ascendido; son Su legado (Ef. 4:11).⁶ Que Cristo se haya ido fue también Su regreso siendo que el descenso del Espíritu es la venta del Espíritu de Cristo para poseer y morar en los creyentes (Ro. 8:9; Ef. 3:17). Edificando a la iglesia, Cristo da dones a Sus oficiales por medio del Espíritu Santo. La dádiva del Espíritu por medio de Cristo edifica la iglesia no solo extensivamente (es decir, más miembros), sino también intensivamente (es decir, más gracias), según Goodwin.⁷

Los diferentes oficios son dados a la iglesia (por ejemplo, apóstol, profeta, pastor/maestro) según la voluntad de Dios (1 Co. 12:18). Lejos de ser un acto aleatorio, la elección de Dios de oficiales para la iglesia refleja Su sabiduría y depende de Su poder para equipar a cada persona para Su oficio.⁸ Pero ¿cuáles oficios debían permanecer en la iglesia a través de las eras del tiempo?

Ministerios ordinarios y extraordinarios

En su famosa obra, *The Marrow of Theology* (Médula de la sagrada teología), William Ames discute la diferencia entre dos clases de ministerios en la iglesia, ordinario y extraordinario.⁹ Esta distinción era común entre los puritanos y la obra de Ames parece haber influenciado a Owen y a Goodwin, al igual que a los presbiterianos de Londres.¹⁰ Según Ames, un ministerio “extraordinario” tiene una “dirección innegablemente más alta y más perfecta que la que se puede obtener a través de medios ordinarios”.¹¹ De esta manera, un “ministro extraordinario” es uno que ministra sin error y recibe su autoridad directamente de Dios a través de Jesucristo y el Espíritu Santo.¹² Al decir “directamente”, Ames no pretende excluir la instrumentación humana necesariamente, pues Eliseo y Matías fueron llamados por hombres. Sin embargo, había una dirección infalible involucrada en su llamado. De esta manera, los profetas, apóstoles y evangelistas del Nuevo Testamento eran ministros extraordinarios que, de una manera extraordinaria, instauraron iglesias, las conservaron o las restauraron después de colapsar.¹³ Sin embargo, hombres como John Wycliffe (c. 1328– 1384), Martín Lutero y Ulrico Zuinglio no fueron “estrictamente hablando, ministros

extraordinarios”. Pero no es completamente incorrecto llamarlos extraordinarios, porque ellos “hicieron algo similar a lo que era hecho por los ministros extraordinarios de la antigüedad”.¹⁴ Sin embargo, la iglesia no fue edificada en el fundamento de estos hombres, sino en el fundamento de los apóstoles y los profetas y en Cristo, siendo Él la piedra angular (Ef. 2:20).

Los ministros extraordinarios no solo hablaron la palabra divina, sino también instruyeron a la iglesia perpetuamente a través de sus escritos. Estos escritos “establecieron la norma de fe y conducta” para la iglesia y están “libres de todo error por causa de la dirección infalible y directa que tuvieron de Dios”.¹⁵ Contrariamente, el ministerio ordinario está basado en la voluntad de Dios revelada en esos escritos, preservados como las Sagradas Escrituras. Las Escrituras ahora son una “norma fija” para los ministros ordinarios y solo está permitido hacer lo que es prescrito en la Palabra de Dios. Además, los ministros ordinarios solo son llamados por Dios indirectamente, no directamente. “Son llamados ordinariamente porque es según el orden establecido por Dios que pueden ser y son usualmente llamados a ministrar”. Su propósito es “perseverar, propagar y renovar a la iglesia a través de medios regulares”.¹⁶ Por esta razón, en la iglesia del nuevo pacto, ahora hay tres oficios

permanentes, ministros de la palabra (pastores y maestros), ancianos y diáconos.¹⁷ Debe señalarse que los puritanos argumentaban a partir del Nuevo Testamento que los ministros de la palabra, similar a los apóstoles, también eran presbíteros y ancianos (1 Pedro 5:1) y además, que las palabras “anciano” (presbuteros) y “obispo” (episcopos) eran dos nombres para el mismo oficio.

Pastores/obispos

Según Owen, en la iglesia local, Cristo había puesto la autoridad en las manos de los obispos (ancianos) y diáconos. Existen dos tipos de ancianos: los que enseñan, predicando la Palabra y administrando los sacramentos, a lo cual Owen se refiere como “poder de orden” y los que gobiernan, lo cual es “poder de jurisdicción”.¹⁸ Mientras que existe una distinción entre los ancianos que gobiernan y los que enseñan, no es tan absoluta o categórica como la que existe entre los ancianos y los diáconos.

Los puritanos estaban unidos en su rechazo del oficio de obispo entendido en términos episcopales.¹⁹ Al refutar los argumentos de los prelatistas, los puritanos sostuvieron que los términos “anciano” y “obispo” son sinónimos. Edmund Calamy (1600–1666) contó que “ante un Comité del Parlamento”, sostuvo que “los Obispos no solo no eran una Orden distinta a los Presbíteros, sino que en las Escrituras un Obispo y un Presbítero eran lo mismo”.²⁰ Owen señala que los argumentos del episcopado en cuanto a la autoridad específica y el control de los obispos diocesanos son “administrados con una gran variedad” y cualquiera que sea la forma en la que el papel del obispo es entendido, no hay

duda de que los “prelatistas” afirman la “superioridad de los obispos sobre los presbíteros en orden y grado”.²¹ Sin embargo, Owen piensa que el Nuevo Testamento muestra “innegablemente” que son un oficio, “tienen la misma función, sin distinción en orden o grado”.²² Para probar esto, dirige la atención a Tito 1:5-9, que habla de las calificaciones para los ancianos y usa la palabra “obispo” como sinónimo de “anciano”. En la congregación en Filipo hay varios obispos, no solo un obispo (Flp. 1:1), lo cual refuta la idea de que un solo obispo tiene autoridad sobre los presbíteros/ancianos. Owen hace la reveladora declaración de que puesto que los obispos deben rendir cuentas ante el trono del juicio de Cristo en cuanto a su cuidado de las almas (Heb. 13:17), quizá deben pensar con más cuidado sobre “contender por el aumento de sus curas”.²³

“El primer oficial o anciano de la iglesia es el pastor...el anciano que alimenta y gobierna el rebaño...que es su maestro y su obispo”.²⁴ Owen afirma que un pastor—lo cual es un nombre metafórico—debe exhibir “amor, cuidado, amabilidad [y] vigilancia” a medida que alimenta al rebaño que le fue confiado. En el oficio pastoral, existen dos partes incluidas en “alimentar”, es decir, enseñar y gobernar. Mientras que existe una distinción entre los ancianos que enseñan y los que gobiernan, el pastor debe tanto

enseñar como gobernar.²⁵ Enseñar y gobernar requieren dones especiales y habilidades comunicadas por el Espíritu Santo, tales como los que son impartidos a Cristo como el Gran Pastor. Al igual que Cristo, un pastor debe mostrar compasión y amor al rebaño, mantener vigilancia constante sobre el rebaño entero, ser celoso por la gloria de Dios y tener una vida santa e irreprochable.²⁶

Ningún hombre puede tomar este oficio sin un llamado externo y legítimo (Heb. 5:4). Si esto fue verdad en cuanto a Cristo, ¿cuánto más para Sus pastores subordinados? Los puritanos insistieron en que el llamado de la iglesia era esencial para validar su ordenación. Por esta razón, los ministros de la iglesia de Inglaterra William Bridge (1600–1671), John Ward (c. 1599–c. 1658) y Sydrach Simpson (c. 1600–1655) renunciaron a su ordenación “prelática” y fueron “ordenados otra vez” como ministros de las iglesias que fueron llamados a servir.²⁷ La mayoría de los puritanos habrían visto la mayoría de estas reordenaciones como innecesarias, pero todos fueron firmes en que el poder para llamar a un pastor pertenece a la iglesia local y no al terrateniente, magistrado u obispo. Owen presenta el argumento de que en el llamado de pastores dos cosas son requeridas: la elección y la ordenación. Antes de la elección, los candidatos al ministerio deben ser examinados en cuanto a su

“adecuación” o calificación y su preparación para la obra y deben ser probados en cuanto a sus dones para la edificación, “esos dones espirituales que el Señor Cristo da y que el Espíritu Santo obra en la mente de los hombres para este fin”.²⁸

Con respecto a la iglesia del nuevo testamento, la cual Owen llama la “iglesia evangélica”, el derecho de llamar a ministros pertenece a la iglesia entera. Owen señala que lo que es descriptivo del libro de los Hechos es preceptivo para la iglesia en la era post-apostólica, en cuanto a la elección de oficiales.²⁹ La elección de ancianos y diáconos en la iglesia tiene una conexión obvia con cómo deben entenderse las llaves en relación a Cristo, los oficiales de Su iglesia y creyentes. En la perspectiva de los apologistas, Owen y presbiterianos como Samuel Rutherford (1600–1661), el pueblo poseía un tipo de poder compartido con los ancianos. Como señala Powell: “El constructo único de las llaves de Cotton y de los apologistas significaba que podía haber un poder en los ancianos y un poder en la iglesia, pero esos poderes eran distintos. Los ancianos eran el primer sujeto del poder de los ancianos y la iglesia era el primer sujeto del poder de la iglesia. Rutherford creía que el pueblo podía tener el derecho de votar por sus pastores, pero él no diría que esto es más que un ‘poder popular de las llaves’. De esta

manera, somos introducidos a conceptos lógicos complejos de poder ‘virtual’ y ‘formal’”.³⁰ Sin duda Owen sostuvo la perspectiva de que los creyentes son responsables de elegir a los ancianos y los diáconos, bajo la supervisión de los ancianos, como los apóstoles en Hechos 1, “presidiendo en la acción, dirigiéndola y confirmándolo por su consenso con ellos”.³¹ Owen señala que el llamado de los ancianos es un ejercicio del poder de las llaves y estas llaves son dadas a toda la iglesia. De esta manera, los ancianos ejercen las llaves solo ministerialmente; es decir, los ancianos son “ojos a la iglesia. Tanto Dios como la naturaleza dan...luz a todo el cuerpo, a la persona entera; se le da tanto subjetiva como definitivamente, aunque en la realidad se ubica especialmente en el ojo. Así es el don del poder de la iglesia; es dado a la iglesia entera, aunque debe ser ejercido solo por los ancianos”.³²

Mientras que el cuerpo entero tiene el derecho de elegir ancianos y diáconos, el poder de ordenarlos pertenece exclusivamente a los ancianos.³³ Al ordenar oficiales, los ancianos aunando esfuerzos como el presbiterio de la iglesia deben ayunar, orar e imponer manos visiblemente sobre los ordenandos. La perspectiva de Owen era, desde luego, consistente con la de los hermanos disidentes, pero, como se señaló, la perspectiva de Owen

también era consistente con la de la de muchos presbiterianos escoceses. Como observa Packer: “La adopción de Owen de los principios de gobierno Independientes³⁴ no afectaron en lo más mínimo su adherencia a los principios presbiterianos en cuanto al orden, el carácter y la autoridad ministerial”.³⁵ Similar a Owen, Rutherford distingue entre elección y ordenación. En efecto, Powell muestra que George Gillespie (1613–1648), un presbiteriano escocés, sostuvo en la Asamblea de Westminster que la “elección ‘pertenece ordinariamente a la congregación’, porque la elección del pueblo no era un asunto de ‘jurisdicción y autoridad’ como la excomunión y la ordenación”.³⁶ Powell señala además que el presbiteriano británico Lazarus Seaman “respondió, ‘que en todos estos particulares el pueblo no tiene poder, sino solo son pasivos, es decir, tienen una medida de libertad y un privilegio de consenso, pero el poder solo está en el presbiterio’”.³⁷ Aquí señalamos que los presbiterianos escoceses no estaban de acuerdo en los detalles de la elección de oficiales. En efecto, los escoceses estaban más cerca de los apologistas y Owen que semejantes como Seaman u otros presbiterianos británicos.³⁸ También es importante que en este punto los presbiterianos escoceses estaban de acuerdo con perspectivas reformadas de la Europa continental, tales como las que se

expresan en la Orden eclesiástica de Dort, artículo 4. Desde luego, tanto Rutherford como Owen dirían que la ordenación debía ser realizada por el presbiterio, pero estaban en desacuerdo en cuanto a la membresía de ese presbiterio, si eran solo los ancianos de la iglesia local (Owen) o los ancianos de varias iglesias de una ciudad o región colectivamente en alianza bajo un “gobierno presbiteriano” (Rutherford y los divinos de Westminster).³⁹

El agitado debate sobre la relación entre la elección y la ordenación revela mucho sobre las tensiones y desacuerdos no solo entre el presbiterianismo y congregacionalismo, sino también entre los mismos presbiterianos. Decían que los presbiterianos y los congregacionalistas estaban de acuerdo en la necesidad tanto de la elección como de la ordenación, incluso si sus perspectivas distintas en cuanto a la iglesia visible llevaban a desaciertos inevitables en el tema. Polly Ha señaló que para los presbiterianos, la ordenación es el oficio del pastor, pero que la elección es de un cuerpo particular de personas.⁴⁰ Añade: “La ordenación que era realizada a través de congregaciones particulares no tuvo conflicto con la autoridad para ordenar conferida a la iglesia universal visible, puesto que ‘puede darse algo a la iglesia en general y aún así su ejercicio debe estar en particulares’”.⁴¹ En otras palabras, para los presbiterianos, la

ordenación significaba algo más que una simple elección para servir en una iglesia en particular, puesto que la iglesia local estaba actuando en nombre de la iglesia más grande, representada en el presbiterio:

Sin embargo, había otro acuerdo general en los múltiples deberes de los pastores en la iglesia local. Owen subraya once responsabilidades, incluyendo:

- Alimentar al rebaño predicando la Palabra. Antes de que el pastor pueda predicar las verdades de las Escrituras a su congregación con poder debe predicarla a su propia alma.
- Oración ferviente constante por su rebaño. Una señal de la sinceridad de un pastor en su oficio puede resumirse por su vida de oración o la falta de ella por su pueblo. Además, la oración tiene una conexión importante con la predicación de la Palabra; pues, “predicar la palabra y no orar ferviente y constantemente para su éxito después, es no creer en su uso, descuidar su fin y arrojar aleatoriamente la semilla del Evangelio”.⁴²

- Administrar los sacramentos. El fin principal de los sacramentos “es la confirmación peculiar y la aplicación de la palabra predicada”.⁴³
- Preservar y defender la doctrina del Evangelio. Un pastor debe tener “un conocimiento claro, sano y comprensivo” de la Palabra de Dios; debe amar la verdad tanto que muestra cuidado y temor al animar nuevas perspectivas y opiniones. Owen señala que “la vana curiosidad, valentía en conjeturas y prontitud para dar rienda suelta a la arrogancia, han causado grandes problemas y daños a la iglesia”.⁴⁴
- Obrar para la conversión de las almas. Owen sostiene que el medio ordinario de la conversión pertenece a la iglesia puesto que la causa instrumental de las conversiones viene de predicar la Palabra de Dios, lo cual es deber de los pastores.⁴⁵
- Cuidar por la necesidad de los creyentes. Desde los problemas espirituales hasta físicos, el pastor debe cuidar de las necesidades de las ovejas, cualesquiera que sean (por ejemplo, vistas a los enfermos, cuidado del pobre y mostrando compasión a miembros que sufren).⁴⁶

- Llevar una vida piadosa. Owen dice: “Si los pastores de [las iglesias...] no son ejemplares en la obediencia evangélica y la santidad, la religión no será llevada a cabo ni mejorada entre el pueblo.”⁴⁷

El énfasis de Owen revela muchas de las marcas de un ministro fiel del Evangelio. Lo señalado anteriormente es completamente consistente con el encargo de Pablo a Timoteo (1 Tim. 4:16) “Ten cuidado de ti mismo y de la doctrina; persiste en ello, pues haciendo esto, te salvarás a ti mismo y a los que te oyeren”. Este texto es citado con frecuencia en los escritos puritanos sobre la necesidad de piedad personal y de una fe sana como marcas que deben estar en un pastor.

Maestros

La vasta mayoría de los teólogos puritanos plantearon una distinción entre pastores y maestros, pero como reconoce Owen, “El pensamiento de los eruditos sobre los que se llaman maestros en las Escrituras son de gran variedad”.⁴⁸ Algunos argumentaron por el oficio de “doctor de la iglesia” o “profesores de teología”, a la manera de Calvino y la Orden eclesiástica de Dort (art. 2). Otros querían ubicar tanto a los pastores como a los maestros en el ministerio de la iglesia local como dos tipos de ministro diferentes de la palabra. Los que tomaron esta segunda posición fueron presionados para que mostraran diferencias categóricas, aunque sin embargo, se esforzaron por hacerlo.

Estos escritores presentaron la diferencia mostrando similitudes entre los dos oficios y luego las diferencias. En la discusión de Owen sobre este tema, señala que no existe nada, como los sacramentos, que un pastor pueda administrar y que un maestro no pueda. Además, los pastores y maestros merecen el mismo respeto y honor (1 Tim. 5:17). Sin embargo hay diferencias entre los dos oficios.⁴⁹ Owen sostiene la perspectiva de que un maestro es un oficial distinto a un pastor, aún así “su oficio es del

mismo tipo del pastor, aunque distinto en grados, tanto material como formalmente”.⁵⁰ Tanto Owen como Goodwin subrayaron primero la diferencia entre el pastor y el maestro notando la distinción entre los dones que posee cada oficial. Por ejemplo, Goodwin señala que la doctrina y las exhortaciones se requieren de ambos oficiales. Sin embargo, hay un énfasis diferente al manejar ambas partes. El pastor “convierte todos sus sermones en aplicaciones, por medio de consuelo y exhortación, el [maestro] se esfuerza para informar el juicio”.⁵¹ Goodwin añade:

El [maestro] tiene la Biblia y el sistema o forma de palabras saludables para su texto; el otro estudia más a los hombres y buscan adecuar la palabra a ellos. El pastor es capaz de discernir lo que es peculiarmente adecuado para los espíritus de los hombres y de esta manera, habla sabiamente a los hombres, mientras que el otro habla a verdades pertinentemente. Uno lleva de escritura a escritura y compara la una con la otra; el otro trata y divide la palabra y junta la Escritura y las conciencias de los hombres...El pastor trata con puntos de práctica, con cosas que deben hacerse; el otro con

puntos de fe, con cosas que han de creerse...El pastor trata más con el pecado del hombre, el maestro más con los errores del hombre; el uno en información, el otro en mortificación. El uno tiene más del oficio sacerdotal de Cristo, en mortificar al viejo hombre...el otro tiene más del oficio profético de Cristo, abriendo las verdades, como el anciano tiene más del oficio real de Cristo al gobernar sobre las conciencias de los hombres.⁵²

Desde luego, el punto de Goodwin es que los pastores y maestros comparten los dones requeridos para sus oficios respectivos como ministros de la palabra. Pero se destacan o poseen eminencia de dones en una dirección más que en otra. Los dones dados por Cristo a la iglesia (Ef. 4:11) resultan en una distinción entre un pastor y un maestro, pero ambos son valiosos para diferenciar las necesidades del pueblo de Dios.

Ancianos gobernadores

En su obra fascinante sobre el presbiterianismo británico, Polly Ha señaló que el debate usualmente estaba entre la forma de gobierno episcopal y la forma reformada o presbiteriana: “Los presbiterianos nuevamente unieron los abusos en la práctica episcopal a la naturaleza del oficio de obispo mientras que proponían un plan para reformar a través de la institución de su forma de gobierno, específicamente a través del papel del anciano laico”.⁵³ El concepto de un anciano laico no tuvo lugar alguno en la iglesia de Inglaterra. De esta manera, la reforma que propusieron los puritanos para la iglesia de Inglaterra incluía la introducción de los ancianos gobernadores como parte vital del gobierno de la iglesia de Cristo. Según los divinos de Westminster: “Así como ancianos del pueblo estaban unidos en la iglesia judía con los sacerdotes y los levitas en el gobierno de la iglesia; así Cristo... ha equipado a algunos en su iglesia, además de los ministros de la palabra, con dones para el gobierno, que deben unirse con el ministro en el gobierno de la iglesia. A los cuales las iglesias reformadas usualmente llaman Ancianos”.⁵⁴

Los puritanos eran insistentes en que el gobierno de la iglesia de Cristo pertenece a los presbíteros o ancianos. Si bien no todos los ancianos son pastores o maestros, a todos les ha sido confiada la autoridad para gobernar en nombre de Cristo. Los ancianos tienen las llaves del reino y esas llaves, según Owen, son “usualmente puestas en dos cabezas,—es decir, una de orden y otra de jurisdicción”.⁵⁵ Solo los pastores y maestros poseen las llaves del orden, lo cual incluye la predicación, atar y desatar las conciencias de los hombres y la administración de los sacramentos. La llave de la jurisdicción se refiere al “gobierno, norma o disciplina de la iglesia”.⁵⁶ Los ancianos laicos tienen derecho a la llave de la jurisdicción, así como los pastores y maestros. Owen presenta las diferencias entre pastores y ancianos gobernadores en lo que respecta a sus distintos dones: “Algunos hombres están capacitados con dones para la dispensación de la palabra y la doctrina de una manera de alimentación que no tienen una habilidad útil para la obra del gobierno y algunos están capacitados para el gobierno que no tienen dones para encargarse de la obra pastoral en la predicación; si, es muy raro que estos dos tipos de dones aparezcan en alguna eminencia en la misma persona o sin algún defecto notable”.⁵⁷ Esto no exime a los pastores y ancianos del gobierno, pues el deber de

gobernar es indispensable para el oficio de anciano. Pero los ancianos gobernadores son esos hombres que “velan por el comportamiento y el caminar de los miembros de la iglesia con autoridad, exhortación, consuelo, amonestación, reprobación, ánimo, dirección, como lo requiera la ocasión”.⁵⁸ Con esto no sugerimos que el pastor no debería hacer estas cosas, sino que sus deberes de predicar y orar, incluyendo la administración de sacramentos, “con todos los deberes que pertenecen a la aplicación especial de estas cosas...al rebaño, son normalmente suficientes para ocupar al hombre entero y lo máximo del esfuerzo de aquellos que son llamados al oficio pastoral en la iglesia”.⁵⁹

La evidencia exegética para la distinción de los ancianos en pastores y ancianos gobernadores viene de 1 Timoteo 5:7, un texto al que Owen da bastante atención. En resumen, Owen dice que este texto prueba a cualquier “hombre racional que no tenga prejuicios” que no existen dos “tipos” de ancianos, es decir, los que obran en la palabra y la doctrina y los que no. Para el beneficio de la iglesia, Cristo ha designado que cada iglesia debe tener más de un anciano. Una pluralidad de ancianos en cada iglesia requiere una pluralidad de dones y cada don de ancianos es necesario para la obra a la cual han sido llamados. Los ancianos deben gobernar no de una forma

autocrática o legislativa, sino más bien de una forma ministerial, declarando la voluntad de Cristo según las Escrituras. Solo Cristo es el legislador de la iglesia y de esta manera “ninguna otra ley es efectiva...sobre los objetos o bajo el fin del gobierno de la iglesia”.⁶⁰ Estas prerrogativas pertenecen a todos los ancianos en cada iglesia en particular.

No existe duda en que esa norma, gobierno, disciplina pertenece a los ancianos gobernadores tanto como a pastores y maestros. Se ha dado a los ancianos gobernadores la responsabilidad de “velar diligentemente” con “ánimo” las vidas de los miembros de la iglesia, asegurando que los mandamientos de Cristo son obedecidos por los que lo declaran Señor.⁶¹ Además, los ancianos gobernadores deben “velar contra toda apariencia o surgimiento de diferencias y divisiones” que ocurren típicamente en las iglesias.⁶² El gran mandamiento del amor debe ser obedecido por amor a Cristo y a Su iglesia. Partiendo de esto, los ancianos gobernadores también deben recordar a los miembros de sus deberes específicos en la iglesia, lo cual depende de sus talentos, ya sean espirituales o temporales. Otros deberes incluyen, por ejemplo, visitar a los enfermos, dar consejo y dirección a los diáconos y familiarizarse al pastor en cuanto al estado de las ovejas.

Todo esto sugiere que para Owen la obra del ministerio es una de involucramiento. El pastor tiene sus responsabilidades, pero no puede cumplir todos los deberes que se requieren para el crecimiento, la estabilidad y la salud de la iglesia. Junto a los pastores y maestros, la iglesia necesita ancianos gobernadores que ministraran efectivamente las diferentes necesidades de la congregación.

Diáconos

El oficio de diácono fue establecido para el pobre y el necesitado. Tanto Owen como Goodwin citan Hechos 6 como el reporte de la institución de este oficio en la iglesia del nuevo pacto.⁶³ El diaconado no era una institución temporal, sino más bien, al igual que los ancianos, es perpetuo en la iglesia (1 Tim. 3:15). Las calificaciones para los diáconos son expuestas en 1 Timoteo 3:8-13. Como aclara Pablo a Timoteo, los requisitos espirituales tanto para los ancianos como para los diáconos son casi idénticos. Por esta razón, el oficio de diácono es, al igual que los ancianos, un oficio espiritual, uno que tiene significado importante para la salud y el bienestar de la iglesia. Goodwin aborda los requisitos de los diáconos en su catecismo sobre los oficios de la iglesia al exponer 1 Timoteo 3:8-13. La descripción de Pablo de lo que debe ser un diácono les permite entender lo que se requiere de ellos para que “cumplir fielmente con lo que Dios y la iglesia les han confiado” y los miembros en la iglesia están en posición de saber “qué clase de hombre deben elegir para este oficio”.⁶⁴

La función del diaconado no es solo para aliviar al pobre y al necesitado, sino también para recibir las ofrendas de la iglesia. A

cambio, distribuyen las ofrendas al ministerio o ministerios en la iglesia y a otros miembros que están en necesidad (Hechos 6:3-4). El diaconado fue instituido porque los apóstoles en ese momento funcionaban como maestros, ancianos y diáconos. Por lo tanto, estaban sobrecargados y así se sosgaron de “las partes menores de su obra espiritual”, es decir, servir la mesa.⁶⁵ Con esto, un oficio u orden diferente emergió en la iglesia. Owen sostiene que la diferencia entre un anciano y un diácono no está en “grado, sino en orden. Un diácono hecho presbítero no se promueve a un grado más alto por su propia cuenta, sino que lo deja para otro”.⁶⁶ En efecto, Owen continua diciendo que lejos de ser una “piedra de tropiezo” a los ancianos, el cumplimiento diligente de los deberes del diaconado lo previene de ser un pastor o un anciano; “pues se ocupa por completo en proveer y disponer cosas terrenales, en servir las mesas de la iglesia y en cosas privadas, del pobre; pero la preparación para el ministerio consiste en que un hombre se entrega al estudio, la oración y la meditación”.⁶⁷

Conclusión

El Cristo resucitado dio dones a la iglesia en Su ascenso incluyendo una gama de oficios, extraordinarios y ordinarios (Ef. 4:10-12). Los oficios extraordinarios eran temporales, conectados a necesidades especiales de su tiempo y lugar; pero los oficios ordinarios designados por Cristo continúan en la iglesia hasta el fin de esta era. Estos oficios incluyen a los ministros de la Palabra (pastores y maestros), los ancianos gobernadores y diáconos. Una anotación en *Mercurius Britannicus* hecha por un presbiteriano convencido demuestra el acuerdo entre los presbiterianos y los congregacionalistas en una cantidad de puntos, incluyendo los oficios permanentes de la iglesia. Según Powell, el autor de las anotaciones escribe: “Existe un libro reciente...de nuestros Reverendos hermanos, mas no de independientes, a saber, el Maestro Goodwin, Maestro Nye, Maestro Bridges, Maestro Simpson, Maestro Burroughs, en el cual verás dónde estamos de la mano, dónde no y dónde nos sujetamos solo por los dedos”.⁶⁸ En cuanto al gobierno de la iglesia, tienen estas similitudes: “la misma adoración, predicación y oración y forma de Sacramento, los mismos Oficiales

de la Iglesia, Doctores, Pastores, Diáconos y la mismas censuras Eclesiástica en el compendio, pero igual de extensas”.⁶⁹

Sin embargo, las diferencias entre los puritanos en cuanto al gobierno de la iglesia era que todos creían que cada uno de los oficios ordinarios y perpetuos necesitaba estar en su lugar para el mantenimiento, crecimiento y bienestar de la iglesia. Cada oficial, ya sea ministro, anciano o diácono, debe en primer lugar, ser un hombre piadoso; también debe tener los dones necesarios para cumplir su oficio en la iglesia, ya sea predicando, enseñando, gobernando o sirviendo las mesas. Cuando hombres puntualmente calificados son elegidos legítimamente por la iglesia y ordenados por los ancianos para cumplir los tres oficios que Cristo ha designado en Su iglesia, estos “ministerios ordinarios” son suficientes, en las palabras de Ames, para “preservar, propagar y renovar a la iglesia a través de medios regulares” para la gloria de Dios y del Señor Jesucristo.⁷⁰

¹ Thomas Goodwin, *The Constitution, Right Order, and Government of the Churches of Christ*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 11:338–339.

² Jeremiah Burroughs, *The Petition for the Prelates Briefly Examined. Wherein You Have These Pleas for Prælacy, Discussed, and Answered, etc.* (London, 1641), 31–32. Ver también Hunter Powell, “The Dissenting Brethren and the Power of the Keys, 1640–1644” (PhD diss., University of Cambridge, 2011), 29.

- ³ [Asamblea provisional de Londres], *Jus Divinum Ministerii Evangelici. Or The Divine Right of the Gospel-Ministry: Divided into Two Parts...* (London: John Legat and Abraham Miller, 1654), preface.
- ⁴ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:309.
- ⁵ John Owen, *The True Nature of a Gospel Church and Its Government*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 16:56.
- ⁶ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:310.
- ⁷ Goodwin, *Government of the Churches*, in *Works* 11:310.
- ⁸ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:315.
- ⁹ William Ames, *The Marrow of Theology*, trans. and ed. John Dykstra Eusden (Grand Rapids: Baker, 1997), 183.
- ¹⁰ Ver John Owen, *The Duty of Pastors and People Distinguished*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 13:29–49; John Owen, *Eshcol: A Cluster of the Fruit of Canaan*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 13:73; Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:320, 499; *Jus Divinum*, 96. Ver también J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 227–228.
- ¹¹ Ames, *Marrow*, 183.
- ¹² Ames, *Marrow*, 183–184.
- ¹³ Owen dice que Cristo llamó “a los apóstoles y evangelistas, en los cuales cesó ese llamado”. *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:56; ver también 73.
- ¹⁴ Ames, *Marrow*, 185.
- ¹⁵ Ames, *Marrow*, 185–186.
- ¹⁶ Ames, *Marrow*, 190.
- ¹⁷ Sin embargo, considere el tratamiento exegético de Goodwin de los romanos en *Government of the Churches*, en *Works*, 11:326–333.
- ¹⁸ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:42.

¹⁹ Ver Smectymnuus, *An Answer to a Book Entitled, An humble Remonstrance. In Which, the Originall of Liturgy Episcopacy Is Discussed...* (London: for I. Rothwell, 1641).

“Smectymnuus” se refiere a los divinos de Smectymnuan, y era un acrónimo para referirse a Stephen Marshall, Edmund Calamy, Thomas Young, Matthew Newcomen, y William Spurstowe.

²⁰ Edmund Calamy, *A Just and Necessary Apology against an Unjust Invective Published by Mr. Henry Burton...* (London: for Christopher Meredith, 1646), 9. Comentando sobre *Petition Examined*, un manifiesto congregacionalista, Powell señala: “El énfasis en el panfleto se centra en dos temas vinculados. En primer lugar, que la congregación individual es la iglesia primaria en el Nuevo Testamento. Citando a Cipriano, Burroughs dice: “Los límites de una iglesia no iban más allá del obispo llamando a la multitud entera para tratar con sus asuntos’. El otro tema, común en todos los panfletos de Calamy, era, como dice Burroughs que afirmó el ‘doctor Whitaker’, ‘ese *jure divino*, un presbiterio y un obispo son uno’. También citó al divino de la Europa continental Johan Gerhard, el cual fue muy influyente en el pensamiento de los apologistas sobre la política. A partir del uso de Gerhard de Hechos 20:17, 18, Burroughs dijo: ‘No reconocemos desigualdad de jurisdicción que los obispos tengan sobre el presbiterio’. Powell, “The Dissenting Brethren,” 30.

²¹ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:43.

²² Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:44.

²³ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:43.

²⁴ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:47.

²⁵ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:48.

²⁶ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:50–51.

²⁷ Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanism: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the 16th and 17th Centuries* (Leiden: Brill, 1982), 325. Escribiendo sobre “la reordenación”, la Asamblea provisional de Londres dice en 1654: “En cuanto a esta verdad tenemos el consentimiento de la Iglesia Universal, que no solo no permite una segunda ordenación, sino también la condena; no conocemos alguna iglesia reformada que enseñe o practique esto, sino muchas que enseñan y practican lo contrario”. *Jus Divinum*, 147.

²⁸ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:55.

²⁹ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:56–57.

- ³⁰ Powell, "The Dissenting Brethren," 175–176.
- ³¹ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:61.
- ³² Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:63.
- ³³ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:64, 73.
- ³⁴ Ver Samuel Rutherford, *The Due Right of Presbyteries* (London: E. Griffin for Richard Whittaker and Andrew Crook, 1644), 191–194; George Gillespie, *An Assertion of the Government of the Church of Scotland...* (Edinburgh: for James Bryson, 1641), 2.
- ³⁵ Packer, *A Quest for Godliness*, 226.
- ³⁶ Powell, "The Dissenting Brethren," 240.
- ³⁷ Powell, "The Dissenting Brethren," 240.
- ³⁸ Powell señala que el "escoces a favor del pacto David Calderwood reprendió a los comisionados escoceses en Westminster por sonar demasiado como 'independientes' en el ensayo sobre el gobierno de la iglesia que escribieron a principios de 1644". "The Dissenting Brethren," 248. Ver también, la discusión de Powell sobre la perspectiva de Gisbertus Voetius y John Cotton sobre el papel de la congregación en la elección de los ancianos. "The Dissenting Brethren," 183–185.
- ³⁹ Ver Rutherford, *Due Right*, 199.
- ⁴⁰ Polly Ha, *English Presbyterianism, 1590–1640* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011), 107.
- ⁴¹ Ha, *English Presbyterianism*, 107. El capítulo sobre el gobierno de la iglesia explica en mayor detalle la diferencia entre los presbiterianos y los congregacionalistas sobre la naturaleza de la iglesia visible.
- ⁴² Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:78.
- ⁴³ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:79. Considere que Goodwin afirma que "la enseñanza es una ordenanza superior al sacramento". Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:337.
- ⁴⁴ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:82.
- ⁴⁵ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:83.
- ⁴⁶ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:87–88.
- ⁴⁷ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:88–89.
- ⁴⁸ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:97.

- ⁴⁹ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:337–338.
- ⁵⁰ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:103.
- ⁵¹ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:338.
- ⁵² Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:338–339.
- ⁵³ Ha, *English Presbyterianism*, 38.
- ⁵⁴ “The Form of Presbyterial Church-Government,” *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1994), 402.
- ⁵⁵ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:106.
- ⁵⁶ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:106.
- ⁵⁷ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:109.
- ⁵⁸ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:109.
- ⁵⁹ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:110.
- ⁶⁰ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:135.
- ⁶¹ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:138.
- ⁶² Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:138.
- ⁶³ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:143–151; Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:510–521.
- ⁶⁴ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:512.
- ⁶⁵ Goodwin, *Government of the Churches*, en *Works*, 11:512.
- ⁶⁶ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:149.
- ⁶⁷ Owen, *True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:149.
- ⁶⁸ Powell, “The Dissenting Brethren,” 101.
- ⁶⁹ Powell, “The Dissenting Brethren,” 101.
- ⁷⁰ Ames, *Marrow*, 190.

Capítulo 41

John Owen sobre la adoración y el Sábado cristiano



La luz de la naturaleza muestra que hay un Dios, que tiene señorío y soberanía sobre todo; es justo, bueno y hace bien a todos; y que, por lo tanto, debe ser temido, amado, alabado, invocado, creído y servido con toda el alma, con todo el corazón y con todas las fuerzas. Pero el modo aceptable de adorar al verdadero Dios fue instituido por el mismo, y está de tal manera limitado por su propia voluntad revelada que no se debe adorar a Dios conforme a las imaginaciones e invenciones de los hombres o a las sugerencias de Satanás, ni bajo ninguna representación

visible ni en ningún otro modo no prescrito en las Sagradas Escrituras.

— DECLARACIÓN DE SABOYA, 22.1

Para John Owen (1616–1683) defender la validez vigente del cuarto mandamiento y el Sábado cristiano como el día semanal de reposo espiritual era un aspecto muy importante de sus perspectivas en la adoración. Los teólogos protestantes no siempre han estado de acuerdo en el cuarto mandamiento. Luminares como Juan Calvino y Johannes Cocceius (1603–1669) afirmaron un Sábado para cristianos, pero no entendieron la observancia del Sábado como los puritanos.¹ Calvino y Cocceius tampoco arraigaron el Sábado en la creación. Para ellos, el día semanal de reposo no fue instituido en el huerto del Edén, sino más bien era común para la nación de Israel, instituido en el Sinaí cuando recibieron la Torá.²

En Holanda había una importante controversia en este punto entre seguidores de Cocceius y los seguidores de Gisbertus Voetius (1589–1676).³ Owen claramente estaba al tanto de las diferencias entre los teólogos reformados en cuanto al Sábado y su defensa detallada del concepto no solo responde a las diferentes objeciones niveladas contra la posición que él defiende, sino también hace un

argumento positivo a favor de la vigencia de un día de reposo en relación a la adoración cristiana. El título de su obra en este tema demuestra que esto es verdad: *Exercitations Concerning the Name, Original, Nature, Use, and Continuance of a Day of Sacred Rest: Wherein the Original of the Sabbath from the Foundation of the World, the Morality of the Fourth Commandment, with the Change of the Seventh Day, are Inquired Into; Together with an Assertion of the Divine Institution of the Lord's Day, and Practical Directions for its Due Observation*. (Ejercicios en lo que respecta a el nombre, origen, naturaleza, uso y continuidad del día santo de reposo: donde el Sábado original desde la fundación del mundo, la moralidad del cuarto mandamiento, y el cambio del séptimo día son indagados; junto con una aseveración de la instrucción divina del Día del Señor, e instrucciones prácticas para su debida observancia).⁴

Owen ciertamente habló por la vasta mayoría de puritanos al insistir en un día específico (es decir, el primer día de la semana) como el día de reposo y adoración.⁵ Un tratamiento a larga escala de la posición de Owen dentro de su contexto político-religioso continua siendo una aspiración en la literatura secundaria. Este capítulo se concentrará específicamente en aspectos de la base teológica de Owen para el Día del Señor o el Sábado cristiano y lo

que se hacia en el día en la adoración cristiana. Sin embargo, antes de eso es apropiado un breve trasfondo en cuanto al llamado “surgimiento del Sábado puritano”.

Contexto histórico

J.I. Packer da el crédito a los puritanos por crear “el domingo cristiano británico—es decir, el nacimiento y la observancia del primer día de la semana como uno en el que tanto negocios como recreaciones deben suspenderse y todo el tiempo libre se dedica a la adoración, la comunión y las ‘buenas obras’”.⁶ El estilo puritano de la observancia del Sábado puede haber sido fuerte en Inglaterra, pero no obstante, hubo muchos teólogos reformados en la Europa continental que sostuvieron la misma posición que los teólogos británicos y escoceses. Como señaló Keith Sprunger, una cantidad de “teólogos reformados prominentes...(Tremellius, Zanchius, Junius, por nombrar algunos), afirmaron aspectos del sabatarianismo. Sin embargo, no originaron un movimiento a gran escala de la observancia del Sábado en sus áreas”.⁷ La observancia estricta del Sábado era ciertamente un sello distintivo de los puritanos en su misión de una reforma más profunda de la iglesia de Inglaterra durante la parte posterior del siglo dieciséis y bien entrado en el siglo diecisiete. Los comentarios de Thomas Shepard (1605-1649) sobre este fenómeno son reveladores: “Pero ¿por qué guardaría el Señor a Sus siervos en Inglaterra y Escocia, para que

vindicaran y aclararan este punto en cuanto al Sábado y lo recibieran con más amor que algunos preciosos en iglesias extranjeras?, nadie puede imaginar otra causa a parte de la gracia y la misericordia libre de Dios, cuyo viento sopla y va a donde quiera”.⁸ En resumen, la causa del Sábado en la Europa continental no alcanzó el fervor que se encontró en Inglaterra durante el siglo diecisiete.

Un día semanal de descanso de las obras no era un punto controversial en la vida civil, pero los puritanos fueron más allá. Charles E. Hambrick-Stowe proporciona un reporte del Sábado como un gran sello distintivo del puritanismo:

Mientras que el descanso del trabajo era una norma social aceptada desde hace mucho, la idea de dedicar el día a la adoración, la familia y la devoción privada y otras practicas religiosas nunca fueron requeridas de los laicos, que tenían derecho a pasar al menos partes del día en recreaciones físicas. Los puritanos eran ridiculizados como fanáticos por abrazar para sí un régimen espiritual más típico del monasterio. Fueron aun más ridiculizados cuando presionaron tal reforma del Sábado como una

política nacional. En la Declaración de deportes, promulgada por Santiago I en 1617 (reimpresa por Carlos I en 1633) y anunciada por la ley en cada parroquia, la iglesia de Inglaterra rechazó el programa puritano para el Sábado respaldando actividades reales como la arquería o el baile como recreaciones dominicales. Cuando los puritanos obtuvieron la oportunidad de planear sus propias agendas dominicales...típicamente se comprometían a 6 horas completas de adoración, tres horas en la mañana y tres horas en la tarde. La seriedad con la que los santos abordaron la obra de glorificar a Dios en el Sábado los separaba de personas comunes y corrientes. En efecto, fue ese rigor el que les dio el epíteto sarcástico de ‘puritanos’ en los primeros días del movimiento.⁹

Este era el contexto en el que los puritanos intentaron su reforma de la iglesia de Inglaterra. Fueron bastante exitosos al lograr no solo un día de reposo durante la semana—después de todo, eso era algo que ya existía mucho antes del surgimiento del puritanismo, desde el siglo diecisiete—sino un día de reposo

dedicado a adorar al Dios trino según lo que requiere Su Palabra. Desde alrededor de 1600 a 1650 el entendimiento puritano del sábado ganó popularidad, aunque hubo algo de oposición desde varios frentes (por ejemplo, Sabatarianos del séptimo día).

El puritanismo pudo haber fallado en muchos aspectos, pero Packer señala que en 1677, mucho después de la Gran Expulsión (1662), el parlamento anti-puritano entregó el Acta de la Observancia del Sábado. Esta acta “prescribió que nadie debería pasar el domingo, negociando, viajando, en ‘labores, negocios u obras de su vocación ordinaria del mundo’, sino ‘ejercitándose...en los deberes de la piedad y la verdadera religión, pública y privadamente”.¹⁰ La entrega de esta acta no debe subestimarse. Los anti-puritanos, incluyendo los que no creían en que el domingo debía ser un día dedicado a la adoración en las Escrituras, aún proponían que el día de reposo era puritanesco. Esto era un ataque contra la perspectiva primitiva de que el día de reposo debía ser ordenado en fundamentos políticos y sociales. En las palabras de Leland Ryken: “Los puritanos dieron la base teológica para la observancia dominical. De esta manera, aunque todos los puritanos era sabatarianos, no todos los sabatarianos eran puritanos”.¹¹ ¿Cuáles eran esas razones teológicas? Para responder a esa

pregunta, la rigurosa defensa de John Owen del Sábado Día del Señor será examinada, con algunos de sus argumentos centrales en enfoque.

Una ordenanza de la creación

Una fuente importante de contención entre la perspectiva puritana adoptada por Owen y sus compañeros puritanos y la llamada perspectiva “de la Europa continental” era si el Sábado había sido instituido en el Huerto del Edén o no.¹² Por ejemplo, William Gouge (1575–1653) comienza su corto tratado sobre el Sábado apelando a Génesis 2, basando la doctrina en la creación.¹³ De igual forma, John Prideaux (1578–1650) invierte bastante tiempo argumentando en contra de ver Génesis como el origen del Sábado.¹⁴

En la perspectiva de Owen, la institución del Sábado en la creación está basado en dos textos en la Biblia, uno del Antiguo Testamento y uno en el Nuevo. Owen escribe: “Ambos me parecen una evidencia tan incontrolable que a menudo me pregunto por qué cualquier persona docta y sobria se propondría a evadir su fuerza o eficacia en esta causa”.¹⁵ Estos dos textos son, desde luego, Génesis 2:1-2 y Hebreos 3–4. En cuanto a Génesis 2:1-2, Owen

señala que Dios “santificó” este día: “No que lo guardó para Sí mismo, de lo cual la naturaleza divina no es capaz en sentido alguno; ni celebró aquello que era santo en Sí mismo, así como nosotros santificamos Su nombre, lo cual es un acto de un inferior hacia un superior; sino que Él lo ha separado para uso sagrado autoritariamente, requiriendo que nosotros lo santifiquemos en ese uso en obediencia”.¹⁶ Algunos “eruditos” plantean que Génesis 2:3 no era realmente parte de la narrativa histórica, sino que el texto (“bendijo Dios al día séptimo...”) había sido insertado “como una prolepsis o anticipación”.¹⁷ Es decir, estos autores contendían que Dios descansó después del séptimo día, es decir, el próximo día (“el octavo”), lo cual puede ser un tiempo indefinido después del tiempo inicial de siete días de la creación. En la mente de Owen, simplemente no puede entender cómo tales eruditos pueden proporcionar una lectura tan antinatural del texto: “Esta prolepsis es tan burda y monstruosa...[que] no se da ejemplo [de una parecida] en las Escrituras”.¹⁸ Owen desarrolla este argumento con más profundidad en su exposición de Hebreos 4, pero claramente entiende los variados argumentos que se han hecho contra su posición; por lo tanto, responde con su precisión característica, con un efecto devastador, a menudo sin nombrar explícitamente a

quienes está refutando, en parte por respeto a los que eran verdaderos luminares reformados.

Algunos divinos sostuvieron que el Sábado fue introducido a Israel como parte de la entrega de la Ley. Si así fuera, para Owen, hubiera sido introducida de una forma “extrañamente repentina”.¹⁹ Como se señaló, estaba completamente consciente de los argumentos de los divinos reformados que sostuvieron que el mandamiento del Sábado primero fue dado a los israelitas en el Sinaí porque este mandamiento, a diferencia de los otros diez, era en parte ceremonial.²⁰ Owen responde sugiriendo que este mandamiento estaba “acomodado al estado pedagógico de los israelitas”.²¹ Sea cual sea la modificación (es decir, leyes positivas) que sea hecha al cuarto mandamiento, Owen sostiene que no hay razón para sugerir que la sustancia de los mandamientos no fueron dados a Adán y a los patriarcas después de él. Richard Gaffin muestra que para Calvino el “significado de la institución del Sábado antes de la caída no parece haber cruzado su mente”.²² Para Calvino, el Sábado fue dado como un antídoto al pecado y los creyentes guardan el cuarto mandamiento resistiendo sus obras pecaminosas. En contraste, Owen ve el Sábado más positivamente

que Calvino y ciertamente como un aspecto más fundamental de la ley de la creación.

Al argumentar que el Sábado fue una ordenanza de la creación dada a Adán en Edén, Owen considera la diferencia entre la Ley positiva y las Leyes morales. Las leyes positivas son las que “no tienen razón en sí mismas”; son ordenadas por Dios de Su propia voluntad, tales como los sacrificios en el Antiguo Testamento.²³ Contrariamente, las leyes morales están basadas en la naturaleza de Dios mismo y no pueden abrogarse, mientras que las leyes positivas, las cuales están fijadas por la determinación de Dios, pueden ser cambiadas si Dios lo desea. En la controversia del Sábado, Owen dice que sus oponentes afirman que el mandamiento del Sábado es una ley positiva en general y específicamente, tanto ceremonial como típica; pero Owen ve el Sábado como una ley moral en substancia, lo cual quiere decir que la obligación de guardar estos mandamientos es universal. Sin embargo, el día específico a ser santificado es positivo, explicando así cómo se puede mover el Sábado del séptimo día al primer día de la semana.

Owen fundamenta su defensa del Sábado en la ley natural. En primer lugar, para él el Sábado es un tiempo separado para la adoración solemne a Dios, designado según la ley de la naturaleza.

En efecto, había un consenso universal entre los Puritanos de que la ley o luz de la naturaleza requiere que los humanos separen ciertos momentos para la adoración. Consiguientemente, Owen procede a demostrar que el principio de un día en siete es un mandamiento perpetuo porque el Sábado es una ley moral, que encuentra su fundamento en Dios mismo. Al dar el mandamiento, Dios recuerda a Su pueblo que Él descansó de Su obra en el séptimo día (Ex. 20:11), habiendo completado Su obra de la creación. La obra de Dios puede entenderse naturalmente (los efectos de Su poder y sabiduría) y moralmente (la gloria que recibe de la obediencia de las criaturas racionales). Así que cuando Dios “descansa” en el séptimo día no deja de obrar por completo. Más bien, Su descanso “es de significado moral y no natural; pues consiste en la satisfacción y complacencia que tuvo en Sus obras”.²⁴ Consecuentemente, los hombres tienen la obligación de glorificar a Dios “según la revelación que Él hace de Sí mismo a nosotros, ya sea por Sus obras de la naturaleza o de gracia”.²⁵ Al dialogar sobre este tema, los teólogos puritanos sostuvieron típicamente que la observancia de Adán del Sábado en el Huerto consistió en meditar en las obras de la creación y agradecer a Dios por ellas. El propósito principal del

Sábado después de la caída se enfoca en pecadores adorando a Dios en la luz de la redención (Dt. 5:15).

No solo Adán y Eva, sino también sus descendientes están obligados a guardar los mandamientos de Dios, incluyendo el Sábado, porque la ley de la naturaleza es constante. Todas las demás leyes “solo son sus deducciones y aplicaciones”.²⁶ Por esta razón, el Sábado (es decir, la separación semanal de un día para adorar a Dios) es un mandamiento natural y por lo tanto moral. Sin embargo, también puede entenderse como una “ley moral y positiva”, porque en ciertos contextos, como el Antiguo Testamento, se hacen adiciones a los deberes requeridos por Dios.²⁷ De esta manera, Owen se refiere al significado del cuarto mandamiento como está escrito en el decálogo para vindicar su argumento del Sábado.

El Decálogo

El Decálogo tuvo un uso político definido y era parte del antiguo pacto bajo el cual estaban los israelitas. En este contexto histórico de la redención particular, la ley funcionó como un maestro para llevar a los israelitas a Cristo. Además, algunos de los mandamientos (el primero, el cuarto y el quinto) tienen añadidos

peculiares al estado de la iglesia en aquel tiempo. Sin embargo, las aplicaciones añadidas a estos mandamientos no demuestran que eran simples mandamientos positivos, sujetos a cambio o abolición. Con este contexto en mente, Owen argumenta a favor de que el cuarto mandamiento “comparte todos los privilegios de los otros nueve”, demostrando así la perpetuidad del cuarto mandamiento.²⁸

Proporciona una cantidad de razones para demostrar que el cuarto mandamiento se distingue, junto con los otros nueve, de las leyes ceremoniales dadas a Israel, entre los cuales vale la pena nombrar algunos. En primer lugar, los Diez Mandamientos, a diferencia de las leyes judiciales y ceremoniales, fueron declarados inmediatamente por la voz de Dios. Además, el cuarto mandamiento, junto con los otros nueve, fue escrito dos veces por el “dedo” de Dios en las tablas de piedra. Dios hizo esto, en primer lugar, para volver a publicar objetivamente que la Ley desde el principio fue implantada en el corazón de Adán en el estado de inocencia. Esto fue necesario porque la intrusión del pecado significó que la Ley escrita en el corazón de Adán y de sus descendientes, fue borrada. Además, el objetivo de la Ley de Dios escrita en las tablas de piedra señalaba a la realidad espiritual de la Ley siendo escrita por el Espíritu en los corazones de los elegidos.

La promesa de un nuevo pacto incluye que la Ley es escrita por el Espíritu Santo del pueblo de Dios. Puesto que el mandamiento del Sábado es parte de la Ley moral, es escrita necesariamente en los corazones de los elegidos bajo el nuevo pacto. Por último, los Diez Mandamientos, a diferencia de las ordenanzas ceremoniales, fueron preservados en el arca del pacto. “La razón de la disposición distinta de la Ley moral en el arca y de las leyes ceremoniales en un libro junto a ella, era manifestar...cumplimiento y respuesta de la ley ceremonial única en Cristo, con la remoción y abolición de la otra por Él”.²⁹ Owen no puede ser tentativo acerca de estos puntos, pues su argumento entero descansa en esta premisa es decir, que el Sábado es intrínsecamente moral y no ceremonial y que por lo tanto vincula a todos los humanos en todas las dispensaciones.

Los “eruditos” oponentes de la posición de Owen típicamente argumentaban que puesto que Cristo vino, el tipo había sido abrogado. Los creyentes ahora encuentran su descanso en Cristo, descansando de todas las malas obras y viviendo para Él. J. I. Packer resume la posición básica de Owen y de sus puritanos contemporáneos, diciendo que “insistieron, con unanimidad virtual, en que aunque los reformadores estaban en lo correcto al ver un significado simplemente típico y temporal en ciertos particulares de

las descripciones detalladas del Sábado judío, el principio de un día de reposo para la adoración pública y privada de Dios al final de cada seis días de trabajo era una ley de la creación, hecha por causa del hombre y por lo tanto, vincula al hombre mientras viva en este mundo. Señalaron que, al tener el estatus que tiene con nueve leyes indiscutibles, permanentes y morales en el decálogo, difícilmente podría ser de una naturaleza típica y temporal”.³⁰

La fuerza de este argumento era poderosa, pero en sí misma, no está completa. Owen se referiría a Hebreos 4 para solidificar su posición y de esta manera, demostrar que el Sábado, que experimentó un cambio de día, era vinculante en cuanto a todos los cristianos en la iglesia bajo el nuevo pacto.

Hebreos 4

Tanto los que argumentan a favor del Sábado cristiano como los que argumentan en su contra se han referido a Hebreos 4 para demostrar su punto.³¹ Desde luego, Owen continúa su argumento a favor del Sábado cristiano en su comentario en Hebreos 4. Un análisis completo de su argumento exegético se encuentra fuera del marco de este capítulo, pero una cantidad de puntos nos

proporcionan una descripción general de su argumento sobre este tema a partir del Nuevo Testamento.

La interpretación de Hebreos 4:3 históricamente ha proporcionado un impacto importante en cuál posición se toma en cuanto al Sábado. La pregunta se enfoca en si los creyentes, con la inauguración del nuevo pacto a través de la muerte y resurrección de Jesucristo, han entrado en su descanso sabático—aunque de una manera “ya, pero aún no”—o si ese descanso aún está en el futuro. ¿Lo enfatizado debería entenderse como un presente real o futurista? Con los verbos de movimiento podríamos preferir entender *eiserchometha* como futurista, lo cual significa que ese Sábado de reposo semanal sigue siendo (v. 9) para el pueblo como un tipo del Sábado futuro de reposo que les espera en la eternidad. John Owen luchó con este versículo mientras presentaba su argumento en favor del Sábado cristiano. Owen toma la perspectiva de que el resto de lo que se menciona del versículo 3 es “ese *descanso espiritual de Dios, el cual es obtenido por los creyentes al entrar en Jesucristo, en la fe y la adoración del Evangelio* y no debe ser contenido en su descanso eterno en el cielo”.³²

Para la constitución de un descanso, se requieren tres cosas: (1) una obra que Dios cumpla y termine para que descanse; (2) un

descanso espiritual para que entren los creyentes, que refleje el descanso de Dios; y (3) un día de descanso renovado “para expresarnos el descanso de Dios y para que sea un medio y una promesa de nuestra entrada a él”.³³ Según Owen, la iglesia ha estado bajo tres tipos diferentes de descanso: la iglesia en el Huerto del Edén; la iglesia en el antiguo pacto, con Canaán actuando como un tipo de descanso evangélico; y el descanso en el que entra la iglesia del nuevo pacto bajo el Evangelio. En el Evangelio, se establece un nuevo descanso por causa de la nueva obra que Dios realizó. De esta manera, Cristo, que descansó después de Su obra, capacita a los creyentes para que entren en Su descanso. El nuevo o renovado día de descanso se conoce como el Sábado cristiano. Una nueva creación toma lugar y un nuevo estado eclesiástico es fundado.

Antes de comentar en el versículo 10: “Porque el que ha entrado en Su reposo, también ha reposado de sus obras, como Dios de las Suyas”, Owen afirma a partir de Hebreos 4:9 que Dios estableció un día para la adoración y el reposo de las obras desde el principio de la creación, el cual restableció formalmente en la tierra de Canaán para que el pueblo pudiera adorarlo en el tiempo designado de la semana, el séptimo día. Owen no tiene duda en su

mente de que el apóstol Pablo, a quien Owen considera como el autor de Hebreos: “prueba y asevera que debe observarse constantemente la dádiva de un Sábado evangélico o día de descanso para la adoración de Dios”.³⁴ En el estado triple de la iglesia siempre existe un descanso prometido para los creyentes para que puedan adorar a Dios; de ahí la “constancia” del Sábado en el nuevo pacto.

Owen sostiene que el versículo 10 no se refiere a los creyentes, aunque muchos expositores difieren con él en este punto. Si se refiere a los creyentes en el versículo 19, Owen cuestiona qué obras están descansando. Algunos sostienen que los creyentes están descansando de sus obras pecaminosas encontrando su descanso en Cristo, que los esfuerza para que hagan buenas obras. Dios “de la misma forma descansó *de ellas* en que descansó *en ellos* y los bendijo y bendijo y santificó el tiempo en el que fueron acabadas”.³⁵ Sugerir que los creyentes entran solo en este descanso excluye el descanso del que Pablo está hablando, el cual es un descanso evangélico. Por esa razón, el versículo 10 tiene referencia a Dios y a Cristo, no a Dios y a los creyentes. Cristo descansó de Sus obras, lo cual es apropiado para la analogía de

Dios descansando de Sus obras en la creación y deleitándose en ellas.

Esto proporciona la base para el cambio del día Sábado del séptimo día al primer día de la semana: “Pues mientras que ese descanso, que el mundo entero debía observar, fue fundado en Sus obras y descansó quien edificó o hizo al mundo y todas las cosas en Él; así el resto de la iglesia del Evangelio debe fundarse en Sus obras y descanso por quien la iglesia misma fue edificada, es decir, Jesucristo; pues Él por Sus obras y descanso, es también Señor del Sábado, para abrogar un día de descanso e instituir otro”.³⁶

En Su resurrección, Cristo entró en Su reposo; cesó de Sus obras y “se estableció y perfeccionó el fundamento para una nueva creación”.³⁷ Por lo tanto, cuando el apóstol informa a sus lectores en el versículo 9 que queda un reposo para el pueblo de Dios, Owen sostiene que no los está exhortando a entrar en ese “sabatismo” (*sabbatismos*). Al usar la palabra “sabatismo” él no quiere “expresar el resto del Evangelio absolutamente, sino con respecto a su promesa en cuanto al día de reposo” en el que adoran a Dios en el Sábado cristiano.³⁸ Si Pablo hubiera querido hablar del descanso eterno celestial hubiera usado la palabra griega *katapausis*, que se

encuentra en Hebreos 3:11, 18 y 4:1, 3, 5, 10. Al usar *sabbatismos* en 4:9 Pablo se refiere al Sábado cristiano.³⁹

Puesto que queda un Sábado para el pueblo de Dios, no es solo un día de reposo de seis días de trabajo, sino más bien un tiempo designando para la adoración privada y corporativa. En el Sábado cristiano, la visión puritana de adorar a Dios no estaba limitada a asistir al servicio público de la iglesia, sino que el día entero se apartaba para adorar a Dios en público como la iglesia, como familias u hogares y en privado, con la condición necesaria de que se permiten las obras de misericordia, según el ejemplo y la enseñanza de Cristo. De esta manera, los puritanos creyeron que los que querían encontrar pasajes bíblicos como evidencia para apoyar la recreación en el Sábado buscarían en vano.

Santificando el Sábado

Peter Heylyn (1599–1662), capellán del rey Carlos e historiador de la Iglesia de Inglaterra, escribió contra el entendimiento puritano del Sábado, condenando su aplicación demasiado entusiasta de los deberes espirituales a ser practicados en ese día.⁴⁰ Estaba reaccionando contra el esfuerzo puritano de santificar el día entero como un día de adoración. George Swinnock (c. 1627–1673), al responder la pregunta sobre si el Sábado es un tiempo para asuntos seculares o temporales, escribe: “Lector, así como tu deber es reposar el día entero de iniquidad y obras mundanas, para así emplear el día entero en adoración a Dios bien sea orando, leyendo, escuchando, cantando, meditando o hablando con otros sobre las obras o la palabra de Dios. Que siempre se ocupe en deberes públicos, privados o secretos”.⁴¹ John Flavel (1628–1691) hace eco del pensamiento de Swinnock argumentando que en el sábado la “mente está más activa y ocupada en la obra de Dios, aunque el cuerpo está en reposo”.⁴² No hay duda en que Swinnock y Flavel están defendiendo la posición puritana estándar sobre la aplicación del Sábado. Incluso antes del Sábado, los cristianos deben preparar sus mentes y corazones para adorar a Dios. Como lo deja claro la

Confesión de Fe de Westminster, el Día Sábado del Señor “se guarda santo para el Señor, cuando los hombres después de la debida preparación de su corazón y arreglados con anticipación todos sus asuntos ordinarios, no solamente guardan un santo descanso durante todo el día de sus propias labores, palabras y pensamientos acerca de sus empleos y diversiones mundanales; sino que también dedican todo el tiempo al ejercicio de la adoración pública y privada, y en los deberes de caridad y de misericordia” (21.8).⁴³

Owen estaba consciente de que algunos “eruditos” se quejaron de que “había algunos excesos en las instrucciones dadas por muchos en cuanto a la debida santificación del Día del Señor”.⁴⁴ Admitió cándidamente que es posible ser demasiado entusiasta en este asunto. Owen quería evitar el error de los fariseos al igual que el error de una perspectiva antinominiana del Día del Señor. Sin embargo, entiende que el mundo no abraza naturalmente los mandamientos de Dios, particularmente la observancia del Sábado. Owen escribe: “Pero la manera de detener este declive, no es acomodar los mandamientos de Dios a los rumbos y caminos corruptos de los hombres”.⁴⁵ Lo que Owen argumenta en cuanto a la observancia del Sábado (y la adoración) está fundado en nada

menos que la Palabra de Dios. A partir de diferentes porciones de las Escrituras, Owen plantea que la observancia del Sábado debería ser “proporcional al uso natural de la fuerza en cualquier día desde el día hasta la noche”.⁴⁶ Da una cantidad de lineamientos prácticos para los cristianos mientras procuran realizar su deber delante de Dios en lo que respecta al cuarto mandamiento.

El Sábado es un día donde los santos tienen el privilegio y el deber de adorar a Dios por que Él es Dios. En este día, el pueblo de Dios, reposa reflexionando en su Hacedor; específicamente, reposan en Dios y usan el día para meditar en el Sábado eterno de reposo que les espera. Los elegidos también descansan como aquellos que son participantes en el pacto de gracia de Dios. Dios mismo “reposa y descansa en Cristo, en Su persona, en Sus obras, en Su ley... en todas estas cosas se complace mucho Su alma”.⁴⁷ Consiguientemente, los que han sido comprados por la sangre del Cordero tienen el deber de reposar y descansar en Él, así como lo hace Dios.

Owen también habla de los deberes específicos que los cristianos deben realizar en el Sábado. En primer lugar, deben prepararse. La noche anterior no es parte del Sábado en la mente de Owen, pero Owen sugiere, no basado en un mandamiento sino

solo para la ayuda de los santos de Dios, que la meditación, la oración y la instrucción son deberes útiles para preparar un alma para adorar a Dios en el Día del Señor. En el día de la adoración, Owen divide los deberes entre privados y públicos, con el primero teniendo precedencia sobre el segundo.⁴⁸ Los deberes privados, que pueden hacerse antes o después de la adoración pública, incluyen el ejercicio de “la oración, la lectura de las Escrituras, la meditación, instrucciones familiares a partir de las ordenanzas públicas...deben recomendarse a cada conciencia, habilidad y oportunidad, mientras encuentran fuerza y socorro en ellas”.⁴⁹

Adoración Pública: introducción

Uno de los grandes temas de la teología de la adoración de John Owen es la suficiencia de las Escrituras (*sufficientia Scripturae*).⁵⁰ Como teólogos de alta ortodoxia reformada, Owen veía las Escrituras como el *principium cognoscendi*, o fundamento de conocer la verdadera teología.⁵¹ Esto lo declaró con más consistencia el teólogo ortodoxo primitivo de Basel, Amandus Polanus von Polansdorf (1561–1610): *Principium Theologiae nostrae est Verbum Dei* (“el fundamento de nuestra teología es la Palabra de Dios”).⁵² El teólogo de Franeker, Johannes Maccovius (1588–1644), escribió en su *Distinctiones et Regulae Theologicae ac Philosophicae* (1652) publicado después de su muerte que la Palabra de Dios era el “primer fruto” (*prima veritas*) y la “primera norma para todas las cosas que deben creerse y hacerse” (*regula prima omnium credendorum et faciendorum*).⁵³

Owen vio las Escrituras de la misma forma, como “el punto central integrante de su vida intelectual”.⁵⁴ Describió el papel de las Escrituras como *principium cognoscendi* con la imagen de una fuente: “Que creamos que las Escrituras son la Palabra de Dios o la revelación divina y nuestro entendimiento de la mente y la voluntad

de Dios como se revelan en ellas, son dos fuentes de todo nuestro interés en la religión cristiana. De ellas salen todas las corrientes de luz y verdad de las cuales nuestras almas son refrescadas, saciadas y fructíferas para Dios”.⁵⁵ Este lugar fundacional de las Escrituras en su pensamiento puede verse en *Theologoumena Pantodapa* (1661), donde las Escrituras suplen no solo la substancia, sino la estructura de su proyecto entero mientras describen estas “afirmaciones teológicas de todo tipo” según los pactos que Dios hizo con el hombre.⁵⁶

Para los reformados en general y específicamente para Owen, las Escrituras son suficientes para determinar y regular la adoración de la iglesia. Esto era verdad en el periodo de la ortodoxia primitiva, como se expresa en los documentos de la Confesión de Bélgica: “Creemos, que esta Santa Escritura contiene de un modo completo la voluntad de Dios, y que todo lo que el hombre está obligado a creer para ser salvo se enseña suficientemente en ella. Pues, ya que toda forma de culto que Dios exige de nosotros se halla allí extensamente descrita” (art. 7).⁵⁷ En la era de la alta ortodoxia, Thomas Watson (c. 1620–1686) dijo en su manera sobresaliente de hablar, que las “[Escrituras] muestran la *Credenda*, lo que hemos de creer; y la *Agenda*, lo que debemos practicar”.⁵⁸ Owen creía en esta

doctrina de la suficiencia de las Escrituras para la adoración, como se demostrará principalmente a partir de sus catecismos *mayor*⁵⁹ y *menor* así como a partir de *A Brief Instruction in the Worship of God* (Una breve instrucción sobre la adoración a Dios).⁶⁰

¿Una doctrina puritana?

¿Es ésta convicción de que las Escrituras son suficientes tanto para la salvación como la adoración solo una doctrina puritana? ¿Fue Owen un heredero de la creencia idiosincrásica en relación al resto de la ortodoxia reformada? R. J. Gore y J. I. Packer explicaron recientemente la doctrina de Owen de la suficiencia de las Escrituras aplicada a la adoración como una forma “puritana única de abordar la adoración”.⁶¹

Por ejemplo, Packer, sostiene que “la idea de que una justificación bíblica...es requerida para sancionar cada ítem substantivo incluido en la adoración pública a Dios era una innovación puritana”.⁶² Antes de examinar la doctrina de Owen, debe ser contextualizado para refutar esta simplificación excesiva de parte de Gore y Packer.

Sin controversia Owen se mantuvo en armonía con la “hermandad espiritual” de los puritanos en esta doctrina. Por ejemplo, en su tratado polémico de 1605, *English Puritanism* (Puritanismo británico), William Bradshaw (1571–1618) resumió el interés puritano de que puesto que las Escrituras —Antiguo y Nuevo Testamento— son la Palabra de Dios, deberían ser consideradas

suficientes para servir a Dios en la adoración pública, y puesto que “ellas mantienen y sostienen que los escritos de los profetas y de los apóstoles que contienen son de absoluta perfección, dados por Cristo, la cabeza de la iglesia, para que las mismas sean el único canon y norma de todos los asuntos de religión, de adoración y de servicio a Dios, sean cuales sean; y que cualquier cosa que se haga en el mismo servicio y adoración que no pueda justificarse por la Palabra hablada es ilícito. Por lo tanto, es pecado forzar a cualquier cristiano a realizar acto alguno de religión o de servicio divino que no pueda justificarse por las Escrituras”.⁶³ El argumento de Bradshaw era un estándar puritano. Positivamente, puesto que Cristo dio Su Palabra a Su iglesia, es “perfecta”, es decir, suficiente para la “adoración y el servicio a Dios” . Negativamente, lo que no es mandado en la Palabra es “ilícito” en la adoración pública. El resultado práctico es que los cristianos son libres de estar obligados a servir a Dios de maneras contrarias a Su Palabra.

En 1601, William Perkins (1558–1602) escribió *A Warning against the Idolatry of the Last Times* (Advertencia contra la idolatría de los últimos tiempos) para instruir a una “multitud ignorante en lo que respecta a la verdadera adoración a Dios. Pues los restos del papismo continúan aferrados a las mentes de muchos de ellos y

piensan que servir a Dios no es más que tratar con sinceridad a los hombres y balbucear algunas palabras en la mañana y al atardecer, en la casa o en la iglesia, aunque sin entendimiento”.⁶⁴ Para instruir al ignorante, Perkins primero tenía que advertir contra la idolatría. Además de la idolatría y las falsas verdades acerca de Dios y de Cristo, Perkins dijo que el segundo tipo de idolatría ocurría “cuando Dios es adorado de otra manera y por otros medios, diferentes a los que Él reveló en la palabra. Pues cuando el hombre establece una forma concebida de adoración, también establecen un Dios concebido”.⁶⁵ Para Perkins, adorar según la Palabra era adorar al Dios verdadero; adorar de forma contraria a la Palabra era adorar completamente a otro Dios. Después de advertir a la iglesia contra tal idolatría Perkins concluyó su tratado con una instrucción positiva acerca de la norma de la adoración divina, en la cual escribió: “que nada se denomine adoración a Dios, que Él no haya ordenado en Su Palabra y nos haya mandado como adoración a Él”.⁶⁶ Consiguientemente, según Perkins la Palabra de Dios es la fuente y norma de la verdadera adoración.

Otro ejemplo viene de Thomas Watson. Al exponer la respuesta a la pregunta número 1 del Catecismo Menor de Westminster, que “El fin principal del hombre es el de glorificar a

Dios, y gozar de Él para siempre”, Watson explicó que “glorificar a Dios consiste en adoración o adoración”.⁶⁷ Esta adoración era doble, o reverencia civil a personas de honor o adoración divina dada a Dios. Watson escribió apasionada y elocuentemente acerca de la adoración divina:

Esta es la adoración divina de la que Dios es tan celoso; esta era la luz de Sus ojos, es la perla de Su corona, la cual guarda, así como guardó el Árbol de la Vida, con querubines y una espada encendida, para que ningún hombre pueda acercarse y violarla: la adoración divina debe ser tal como Dios mismo la ha designado, de otro modo estaríamos ofreciendo fuego extraño (Lev. 10:2). El Señor haría que Moisés construyera el tabernáculo: “conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte”, Ex. 25:40.; no debía dejar nada fuera del patrón, ni añadir nada a él. Si Dios era tan exacto y cuidadoso acerca del lugar de adoración, ¡cuán exacto sería en cuanto al asunto de Su adoración! Ciertamente aquí cada cosa debe ser según el modelo prescrito en Su palabra.⁶⁸

Para Watson, la regulación divina de la adoración era una extensión del celo de Dios. Esto llevó a Watson a preguntar de forma retórica que si a Dios le importaba tanto el lugar de adoración, ¿cuanto más el asunto de Su adoración?

Owen estuvo en esta línea de la tradición puritana en cuanto al asunto de la adoración. Mientras que su comprensión de la suficiencia de las Escrituras aplicada a la adopción estaba en armonía con su hermandad puritana, no era única de él ni de ellos. Ciertamente Juan Calvino no era el punto de referencia de la ortodoxia reformada en este o cualquier otro periodo,⁶⁹ pero puesto que Gore y Packer lo invocan para demostrar la supuesta discontinuidad entre la teología reformada, la de Owen y la de los puritanos, la doctrina de Calvino necesita ser mencionada brevemente. Había unanimidad entre Calvino, los reformadores y los puritanos en este tema. Los eruditos han considerado en detalle la doctrina de la adoración de Calvino, sin embargo, unas pocas breves selecciones de sus escritos serán útiles.⁷⁰

La postura básica de Calvino sobre la adoración, en cuanto a por qué necesitaba reformarse y cómo debía tomar lugar, no fue mejor dicha en otra parte que en su carta al Emperador Carlos V en

1544 titulada *The Necessity of Reforming the Church* (La necesidad de reformar la iglesia):

Conozco cuán difícil es persuadir al mundo que Dios desapruueba todos los tipos de adoración que no están autorizados en Su Palabra. La persuasión opuesta, la cual se adhiere a ellos, asentada, por así decirlo, en sus huesos y médula, es que cualquier cosa que hagan, tiene en si misma suficiente autoridad provista por el hecho de que exhibe algún tipo de celo por el honor a Dios. Pero puesto que Dios no solo la considera infructífera, sino que también claramente las abomina, cualquier cosa que emprendamos por el celo de adorarlo, si difiere de Su mandamiento, ¿qué se gana al seguir un curso contrario? Las palabras de Dios son claras y marcadas: “Obedecer es mejor que los sacrificios”. “En vano me honran, enseñando como doctrinas, mandamientos de hombres” (1 Sa. 15:22; Mt. 15:9). Cada adición a Su palabra, especialmente en este asunto, es una mentira. La simple “adoración de voluntad”...es vanidad. Esta es la decisión

y cuando un juez ha decidido, ya no hay tiempo para debatir.⁷¹

Para Calvino, al igual que los puritanos, toda la adoración que no se mandó en la Palabra de Dios no estaba aprobada, era infructífera, una abominación y “adoración de la voluntad”. Más adelante, definió “adoración de voluntad” en su comentario sobre Colosenses como “una adoración voluntaria que los hombres eligen por su propia cuenta sin un mandamiento de Dios”.⁷² Sin el mandamiento de Dios, la adoración es simplemente un invento de las mentes de los hombres. Dijo en su comentario del Salmo 9:11:

Además, vemos que los santos padres, cuando recurrían a Sion para ofrecer sacrificios a Dios, no actuaron solo según la sugerencia de sus propias mentes; sino que procedieron a partir de la fe en la palabra de Dios y fue hecho en obediencia a Su mandamiento; por lo tanto, estaban en su aprobación para su servicio religioso. De lo cual se concluye, que no existe fundamento alguno para hacer uso de su ejemplo como un argumento o excusa para la observancia religiosa que algunos hombres

supersticiosos tienen, según su propio gusto, inventado por ellos mismos...Sepamos y estemos completamente persuadidos de que dondequiera que los fieles que lo adoran pura y debidamente, según lo prescrito en su palabra, se reúnen juntos para involucrarse en los actos solemnes de la adoración religiosa, Él está misericordiosamente presente y preside en medio de ellos.⁷³

Nuevamente, Calvino contrastó claramente la adoración según las mentes de los hombres y la adoración procedente de la fe en la Palabra de Dios. Lo primero es superstición, mientras que lo segundo es aprobado por Dios. Esto llevó a Calvino a exigir a sus oyentes en el siglo dieciséis a adorar a Dios según los mandamientos de Su Palabra y a recibir las bendiciones espirituales de esa adoración. En este aspecto está claro que Calvino estaba interesado en aplicar las Escrituras a la adoración pública como cualquiera de los puritanos, incluyendo Owen, que dijo en una obra publicada después de su muerte: “La adoración religiosa que no ha sido divinamente instituida y designada es adoración falsa, que no es aceptada por Dios”.⁷⁴ Para Owen, esta forma de abordar las

Escrituras y la adoración era parte de su herencia como teólogo reformado internacional y no una doctrina que era única en Él o en el puritanismo británico. Esto se verá con más detalle a partir del examen del *catecismo mayor y menor* de Owen, al igual que su catecismo de después de 1662, *A Brief Instruction in the Worship of God* (Una breve instrucción sobre la adoración a Dios).

Trasfondo de los catecismos de Owen

Después de convertirse en ministro de la parroquia en Fordham el 16 de Julio de 1643, John Owen se encontró con el problema pastoral de la ignorancia doctrinal. Sus impresiones fueron nefastas: Fordham estaba “llena de personas sumamente ignorantes”.⁷⁵ Además de la predicación pública, su remedio fue catequizar a su pueblo casa por casa. Esta era una estrategia pastoral clásica arraigada en el ministerio de Pablo entre los efesios (Hch. 20:20) y el método medieval y de la Reforma de catequizar. En 1645, escribió un *catecismo menor* y un *catecismo mayor*, publicado justo con *Two Short Catechisms: Wherein the Principles of the Doctrine of Christ are Unfolded and Explained* [Los dos catecismos menores: Donde los principios de la doctrina de Cristo son desarrollados y explicados]. Más de dos décadas después escribió otro catecismo que consistió de cincuenta y tres preguntas y respuestas. Las primeras dieciocho preguntas de *A Brief Instruction in the Worship of God* [Una breve instrucción sobre la adoración a Dios] se refieren a la adoración instituida, mientras que las preguntas 19 a la 53 tratan con la disciplina instituida.

Si bien los tres documentos son catecismos, las diferencias entre el *catecismo menor* y el *mayor*, por un lado y *A Brief Instruction* por el otro, son muchas. Lo primero fue escrito para “personas ignorantes” en Fordham, mientras que lo segundo fue compuesto para una audiencia nacional. Lo primero contenía el conocimiento necesario mínimo para participar de la comunión, mientras que lo segundo fue escrito como un tratado doctrinal en medio de la agitación política. Este hecho proporciona gran claridad en cuanto a *A Brief Instruction*. A pesar del código Clarendon, las congregaciones disidentes crecían en los primeros años del reinado de Carlos II. *A Brief Instruction* se convirtió en una de las fuentes que las iglesias congregacionales buscaban como guía. Como resumen de la forma de gobierno y la doctrina congregacional, se hizo tan popular que era conocido como el catecismo de los independientes.⁷⁶ Su influencia también se ve en la respuesta negativa que recibió. En 1668 Benjamin Cainfield, rector Whitby, en Derbyshire, lo atacó en un octavo volumen de 347 páginas, *A Serious Examination of the Independents' Catechism, and Therein of the Chief Principles of Nonconformity to, and Separation from, the Church of England* [Un examen profundo del catecismo de los independientes y del mismo los principios más importantes del

inconformismo con la Iglesia de Inglaterra].⁷⁷ Más adelante en 1670 otro ataque vino de George Vernon (c. 1638–1720) en *A Letter to a Friend Concerning some of Dr Owen's Principles and Practices* (Carta a un amigo sobre algunos de los principios y prácticas del Dr. Owen).⁷⁸

El fin principal del hombre

En *A Brief Instruction in the Worship of God* (Una breve instrucción sobre la adoración a Dios), Owen comienza donde Calvino y los divinos de la Asamblea de Westminster comenzaron,⁷⁹ con las preguntas sobre el fin principal del hombre: “¿Qué requiere Dios de nosotros en dependencia de Él, para que Él sea glorificado por nosotros y nosotros seamos aceptados por él?” Nótese que esta pregunta está formulada en el lenguaje de una relación de pacto. Aunque el término pacto no se usa explícitamente, cuando John Owen habló de lo que Dios requiere de nosotros: “para que Él sea glorificado por nosotros y nosotros seamos aceptados por Él”, él se refiere a la idea básica del pacto: “Y me seréis por pueblo, y Yo seré vuestro Dios” (Jer. 30:22).

Owen responde la pregunta doble. En primer lugar, los creyentes deben adorar a Dios. En segundo lugar, los creyentes

deben hacerlo “de la forma que Él mismo lo designó”. Esta adoración no era la adoración “natural o moral” reflejada en el primer mandamiento—natural porque depende de la naturaleza de Dios mismo y porque estaba “concretada en la naturaleza del hombre”—en lugar de eso, el tratado de Owen en cuanto a “las maneras externas y el medio por el cual Dios ha designado la fe, el amor y el temor a Él deben ejercerse y expresarse para Su gloria... sobre Su disposición arbitraria”.⁸⁰ Esta adoración instituida no era solo un acto interno; también requería acciones externas. Como continuó diciendo, los pecadores no pueden encontrar aceptación con Dios si descuidan Su adoración designada libre y externamente. Si lo hacen, son como Adán, que transgredió una institución de Dios. Además, por medio de la adoración externa, los creyentes son ayudados y asistidos en su adoración natural, teniendo el habito natural de la adoración fortalecido y aumentado en la práctica”.⁸¹

La adoración y la Palabra

En su *catecismo mayor*, Owen enseñó claramente que las Escrituras eran el *principium cognoscendi* en el capítulo 1, “De las Escrituras”. Describe la religión cristiana como “el único camino de conocer a Dios correctamente y de vivir para Él”, es decir,

adorándolo (*catecismo mayor*, P. 1). En esta descripción, Owen continúa en la línea de los puritanos británicos tales como William Ames (1576–1633), quien entendió la teología en términos prácticos: *theologia est doctrina Deo vivendi* (la teología es la doctrina del Dios viviente).⁸²

¿Cómo pueden los hombres conocer a Dios correctamente y vivir para Él? En el *Catecismo Menor*, Owen comenzó con esta pregunta generalmente básica: “¿Donde se aprende toda la verdad en cuanto a Dios y nosotros? Si respuesta fue: “De las Sagradas Escrituras, la Palabra de Dios”.⁸³ Escribiendo en inglés para aquellos a quienes describió como “sumamente ignorantes”, expresó en forma de catecismo que la Escrituras son el *principium cognoscendi*. De la misma forma, también en su *Catecismo Mayor*: “¿Dónde se debe aprender esto? Solo a partir de las Sagradas Escrituras” (P. 2). Sin embargo, la descripción más completa en los catecismos de Owen viene *A Brief Instruction in the Worship of God* (Una breve instrucción sobre la adoración a Dios), que pregunta: “¿Consiguientemente, cómo se nos dan a conocer esta forma y este medio de adorar a Dios? Solo en y por la palabra escrita, que contiene una revelación completa y perfecta de la voluntad de Dios de toda la adoración a Él y todo lo concerniente a ella” (P. 3). Estas

preguntas y respuestas muestran que Él cree que tanto el conocimiento de Dios y el conocimiento de cómo vivir para Él en una vida de adoración procedían *ex Scriptura sola*. Esto llevó a la interrogante sobre la naturaleza de las Escrituras que le permitían hablar de ellas como lo hacía en cuanto al conocimiento y la adoración: “¿Qué son las Escrituras? Los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento, dados por inspiración de Dios, que contienen todas las cosas necesarias que deben creerse y hacerse, para que Dios sea adorado y nuestras almas salvadas” (*Catecismo Mayor*, P. 3). Owen no solo limitó las Escrituras a los libros canónicos que están en los dos Testamentos, sino que también limitó el rango de su suficiencia a los objetos de la fe que llevan a la salvación y a los objetos del deber que llevan a la adoración verdadera.⁸⁴ Sus notas al margen en cuanto a la suficiencia de las Escrituras. En cuanto a la tercera pregunta escribió: “Todas las invenciones humanas son ayudas innecesarias en la adoración a Dios”. Pudo decir esto por lo que dijo en cuanto a la naturaleza de las Escrituras. También llegó a esta conclusión: “La palabra es la única dirección para la fe, la adoración y la vida”.⁸⁵ Lejos de ser una fuente escasa o parcial para el conocimiento de la adoración, él dijo que *sola Scriptura* implicaba *sufficientia Scripturae*, que la Palabra era “plena” y “perfecta” en lo

que respecta a la adoración (*Brief Instruction*, P. 3). Consiguientemente la suficiencia total de las Escrituras era el lugar para encontrar el asunto y el modo de la verdadera adoración. Como dijo antes en la Declaración de Saboya, tomada de la Confesión de Fe de Westminster (22.1):

La luz de la naturaleza muestra que hay un Dios, que tiene señorío y soberanía sobre todo; es justo, bueno y hace bien a todos; y que, por lo tanto, debe ser temido, amado, alabado, invocado, creído y servido con toda el alma, con todo el corazón y con todas las fuerzas. Pero el modo aceptable de adorar al verdadero Dios fue instituido por Él mismo, y está de tal manera limitado por Su propia voluntad revelada que no se debe adorar a Dios conforme a las imaginaciones e invenciones de los hombres o a las sugerencias de Satanás, ni bajo ninguna representación visible ni en ningún otro modo no prescrito en las Sagradas Escrituras.

El propósito de Dios al dar Su Palabra era que Su pueblo conociera Su mente y voluntad en cuanto a la adoración y la

obediencia. Esta instrucción era necesaria por causa del estado entenebrecido de la mente del hombre caído, de forma que “en nosotros mismos somos ignorantes [de] cómo debe Dios ser adorado”.⁸⁶ Owen arraigó el derecho de Dios de determinar Su propia adoración en el hecho de que Él es un Dios celoso, lo cual describió como “esa propiedad santa de Su naturaleza de una manera especial acerca de Su adoración”.⁸⁷

¿Qué debe hacer la iglesia en la adoración exactamente, según la Palabra de Dios? Owen habló de la llamada asamblea para la adoración, la oración, el cántico de salmos, la predicación, los sacramentos y la disciplina como las instituciones principales de un nuevo pacto de adoración (*Brief Instruction*, P. 17).⁸⁸ En cuanto al cántico de Salmos, Owen se unió a otros veinticuatro al autorizar un prefacio a *The Psalms of David in Meeter* (Salmos de David metrificados) (1673).⁸⁹ Según este prefacio: “Ahora aunque las canciones espirituales compuestas por simples hombres pudieran tener su uso, nuestra devoción está mejor asegurada, donde el asunto y las palabras vienen inmediatamente de inspiración divina; y a nosotros nos parece que los términos *salmos e himnos y cánticos espirituales* que el apóstol usa (Ef. 5:19; Col. 3:16) se refieren simplemente a *Los Salmos de David*”.⁹⁰

La Creación, la adoración y la Palabra

Después de los capítulos sobre Dios, la Trinidad y las obras internas de Dios (*opera ad intra*), el capítulo 5 del *Catecismo Mayor* se mueve a las “obras de Dios que son de Él Externamente”. En este capítulo, Owen trató con la creación del hombre y su propósito: adorar a su Creador. En esta conexión, explicó por qué la Palabra era necesaria para guiar al hombre en la adoración incluso antes de la caída. Escribió brevemente sobre las obras de la creación y de la providencia (*Catecismo Mayor*, P.12) y su relevancia al adorar y la Palabra: “¿Por qué hizo Dios al hombre? Para Su gloria en servicio y obediencia a Él” (*Catecismo Mayor*, P.3) El *Catecismo Menor* sigue la misma línea de enseñanza, aplicando su pregunta inicial en cuanto a la Palabra a la verdad de que la vida entera del hombre debía ser de adoración: “P. ¿Qué se requiere de nosotros para el Dios Todopoderoso? R. Obediencia santa y espiritual según Su ley, que nos es dada”.⁹¹ Fuimos hechos para obedecer y glorificar a Dios (cf. *Catecismo Mayor y Menor de Westminster*, P. 1). La frase clave en el *Catecismo Menor* es que el hombre debe hacer esto “según la ley que nos es dada”. La Palabra gobierna la vida de adoración del hombre. Esto era una polémica rudimentaria para sus feligreses, no solo contra el catolicismo romano, sino también contra uno de los

otros objetivos polémicos de Owen, los cuáqueros. Como lo explicó en algún detalle en *Theologoumena Pantodapa*, los cuáqueros rechazaban las Escrituras como su guía para la adoración.⁹²

El hombre fue creado para glorificar a Dios a través del servicio y la obediencia, es decir, adorar en su significado más amplio. En el Huerto, la oración del hombre era del “estado de una naturaleza pura e incorrupta”.⁹³ Fue hecho para ser un sirviente, completamente dedicado a su Creador, “en su persona—en su alma y cuerpo—en todas sus facultades, poderes y sentidos—en todo lo que le fue dado o confiado”—.⁹⁴ Cada aspecto de su estado creado era estar involucrado en adoración. Owen usó las categorías aristotélicas clásicas de la constitución del hombre: mente, voluntad y afectos.⁹⁵ Originalmente, todas estas partes o facultades estaban en lo que Owen llamó “una conformidad habitual a Dios...una disposición a todos los deberes de esa obediencia requerida de Él”.⁹⁶

El hecho de que Dios debía ser adorado según Su propia voluntad y designación era “una rama principal de la ley de nuestra creación” que fue escrita en nuestro corazón y vuelo a expresar y confirmar en el segundo mandamiento (*Brief Instruction*, P. 2). Aquí Owen unió la adoración tanto a la ley de la naturaleza, citando los

textos clásicos para ese propósito (Ro. 1:21; 2:14–15; Hch 14:16–17; 17:23–31),⁹⁷ y también a la ley mosaica, en el segundo mandamiento (Ex 20:4-6). Como dijo Owen, no importa qué idea tenga la gente de Dios, sabían naturalmente que Dios debía ser “adorado con alguna adoración externa solemne” y no solo como simples individuos, sino como sociedades.⁹⁸

Aunque esto era verdad naturalmente, él especificó una manera en la cual la ley del antiguo pacto era distinta de la ley natural: el medio de conocer cómo adorar a Dios con precisión. Este aspecto era muy importante para él: “Las formas y medios de esa adoración dependen solo de la institución y el beneplácito soberanos de Dios”.⁹⁹ Al explicar el segundo mandamiento, Owen siguió el argumento reformado estándar de que el hombre tenía “severamente prohibido” añadir adoración “de nuestra propia invención”.¹⁰⁰ El propósito de Dios en este mandamiento era enviar creyentes a Jesucristo como nuestro profeta principal, a quien Dios “invistió de autoridad soberana para revelar Su voluntad y ordenar la adoración a Él”. Una de las pruebas de esta aseveración que Owen dio fue Juan 1:18 “A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, Él le ha dado a conocer”.¹⁰¹

En las notas al margen del *Catecismo Mayor*, pregunta 3, Owen explicó una de las implicaciones para la creación del hombre para el propósito de la adoración, diciendo: “Acercarse a Dios en servicio a Él es la exaltación principal de nuestra naturaleza sobre las bestias que perecen”.¹⁰² Owen conectó la habilidad original del hombre para realizar este servicio con el *imago Dei* en el hombre que lo distingue de los animales: “¿Era el hombre capaz de dar a Dios el servicio y la adoración que Dios requería de él? Sí, al máximo, siendo creado justo a la imagen de Dios, en pureza, inocencia, justicia y santidad”. (*Catecismo Mayor*, P.4). Dios dio al hombre la habilidad de adorar por la virtud de su naturaleza.¹⁰³ Kapic dijo recientemente que, al igual que muchos padres de la iglesia, Owen distinguía la imagen de Dios de la semejanza de Dios en Génesis 1:26. Dice que si bien “imagen” denotaba las facultades originales del hombre orientadas hacia Dios apropiadamente, semejanza denotaba justicia y la habilidad de responder a Dios en obediencia.¹⁰⁴ Sin embargo, las citas que Kapic ofrece de *Works* (10:80; 12:156–58; 22:158) de Owen no demuestran esta distinción claramente, un punto que McDonald sostuvo en respuesta.¹⁰⁵ La evidencia de que Owen usó estos términos de forma intercambiable se encuentra en su tratado de 1679, *Christología*: “Por el pecado

hemos perdido la imagen de Dios y por lo tanto toda aceptación misericordiosa de él, —todo interés en Su amor y favor—. En nuestra recuperación, como hemos dicho, esta imagen debe ser restaurada en nosotros nuevamente o como somos renovados a la semejanza de Dios”.¹⁰⁶

La importancia de lo primero en cuanto a la adoración y la suficiencia de las Escrituras es traída a una conclusión en estas palabras: “¿Cuál era la norma por la que se dirigía el hombre al principio en su obediencia? La ley moral o eterna de Dios, implantada en su naturaleza y escrita en su corazón por la creación, siendo la base del pacto entre Dios y él, tipificado en forma de sacramento por el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal” (*Catecismo Mayor*, P.5).¹⁰⁷ Según Owen, incluso en el estado de inocencia la adoración de Adán estaba dirigida por Dios por medio de una norma dada por Él. Como lo dice su nota al margen: “Dios nunca permitió, desde el principio, que la voluntad de la criatura fuera la medida de Su adoración y honor”.¹⁰⁸ Por virtud de Su creación, el hombre tenía la ley moral escrita en su corazón para dirigirlo en la glorificación de Dios. Estando en pacto con Dios, el hombre debía seguir las leyes de su Señor. Owen más adelante dice

en su comentario en Hebreos que el pacto entre Dios y el hombre siempre ha venido con adoración externa anexa.¹⁰⁹

Detrás de esta enseñanza hay una distinción clave. Los ortodoxos reformados adoptaron una distinción a partir de la iglesia medieval para describir la teología en términos de *theologia archetypa* (teología arquetípica) y *theologia ectypa* (teología ectípica). Franciscus Junius (1545–1602) fue el primero en usar estos términos.¹¹⁰ La distinción está entre la teología como Dios la conoce (*theologia archetypa*), como la original y la teología como el hombre la conoce (*theologia ectypa*), como una copia. Estas categorías no solo expresan la naturaleza del conocimiento teológico, sino también cómo llega el hombre a conocerlo.¹¹¹ Owen también adoptó esta terminología.¹¹² Rehnman asevera que “los eruditos reformados consideraron el conocimiento que el hombre tiene de Dios propiamente como ectípica, no una copia del conocimiento divino infinito y puesto que el conocimiento humano descansa en la iniciativa reveladora de Dios, parece implicar que el hombre no puede entender una teología por medio de *analogia entis*” (la analogía del ser).¹¹³ Esta declaración ilumina el punto de Owen de que incluso antes de la caída, antes del pecado original y sus efectos noéticos, el hombre aún necesitaba la revelación para

guiarlo en sus deberes para con Dios, porque el conocimiento que el hombre tiene de Dios, de Su voluntad y de la adoración, siempre es conocimiento de criatura, un conocimiento derivado.¹¹⁴ Antes de la caída, esta revelación era el sentido innato de Dios o de la providencia o de la creación. Después de la caída, este conocimiento disminuyó enormemente y por lo tanto es insuficiente para guiar a la humanidad a adorar apropiadamente. De esta manera, había necesidad de una revelación más profunda en lo que respecta a verdadera adoración. ¹¹⁵Esta necesidad está en el hecho de que la caída ha borrado la imagen de Dios en los humanos que ahora son injustos; ha dañado la imagen y ha dejado al hombre incapaz de adorar naturalmente como antes podía. Al mismo tiempo, las facultades que permitían a Adán tener una relación con Dios permanecieron en la humanidad.¹¹⁶

La adoración y los patriarcas

En su obra de 1643,¹¹⁷ *The Duties of Pastors and People Distinguished* (Los deberes de los pastores y el del pueblo diferenciados), Owen trazó el tema de la adoración desde Adán hasta Cristo, demostrando la necesidad de la Palabra para el servicio divino. Una de las preguntas que procura responder en

cuanto a los patriarcas antes de que se les diera la Ley era cómo adoraban si no tenían un canon de las Escrituras. Su respuesta fue que las familias y sus vecinos se reunían para “realizar aquellas cosas que sabían que eran requeridas, por la ley de la naturaleza, la tradición o la revelación especial (la palabra que no había sido escrita en aquellos tiempos), en el servicio de Dios”.¹¹⁸ No vio estos tres como fuentes diferentes de revelación, sino como diferentes tipos de una revelación por la cual la humanidad adoraba a su Creador, incluso separado de cualquier orden de ministerios, pues “Dios nunca permitiría que de ninguna forma la voluntad de la criatura fuera la medida de Su honor y adoración”.¹¹⁹ En cuanto a la ley de la naturaleza, dijo que la primera familia adoraba por medio de la instrucción oral de Adán, mientras que más adelante la iglesia hizo lo que se había convertido en tradición, lo cual, esporádicamente “fue impulsado por quienes recibieron revelaciones particulares en su generación, tales como Noé”.¹²⁰

Después de que fue dada la Ley, la adoración fue mucho más claramente regulada por la revelación especial de la Palabra de Dios. En contraste, durante el periodo antes de la Ley, “seguíamos la forma de adorar a Dios según la práctica del hombre”. Cuando el pacto de Dios comenzó a ser administrado de forma diferente en el

tiempo de Israel, el contenido y las formas de adoración eran determinados “a partir de la prescripción de Dios”. Incluso se atrevió a decir que desde Adán hasta Moisés, la humanidad “suponía lo que era mandado a partir de lo que se hacía”, razonando *a posteriori*. Desde Moisés en adelante: “lo que se hacia [era determinado] por lo que se mandaba”, razonando *a priori*.¹²¹ Mientras que la mayoría de la adoración en el periodo Mosaico de la administración del pacto era la adoración ceremonial de sacrificios y ofrendas realizadas por los sacerdotes en el tabernáculo o templo, el pueblo de Dios aún tuvo un interés en adorar de dos formas principales: oyendo la Palabra leída y expuesta y meditando en ella.¹²²

Adoración del antiguo pacto al nuevo

Otro de los intereses principales de Owen fue el tema de la continuidad y la discontinuidad entre la adoración bajo el antiguo pacto y bajo el nuevo. Preguntó si “estas formas y medios han sido siempre desde el principio”.¹²³ Su respuesta fue que mientras los actos “internos” de adoración permanecían iguales, las formas “externas” de adoración difirieron grandemente.¹²⁴ Esta era una distinción puritana común. Thomas Manton (1620–1677), contemporáneo con Owen, se basó en la misma distinción

exponiendo Filipenses 3:3 “Porque nosotros somos la circuncisión, los que en espíritu servimos a Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, no teniendo confianza en la carne”. Manton dijo que esto implicaba que los creyentes adoraban a Dios “con afectos espirituales internos de un corazón renovado”.¹²⁵ Esta adoración interna consistía de fe, reverencia, amor y deleite en Dios.¹²⁶ En contraste, la adoración externa consiste de “aquellos oficios y deberes por los cuales nuestro honor y respeto a Dios es representado y expresado”. Consiste de la Palabra, la oración, la adoración, la acción de gracias y los sacramentos, al igual que la vida cristiana entera, la cual era “un himno constante a Dios o un acto continuo de adoración”.¹²⁷ Esta distinción demostraba “que un cristiano no podía descansar en una forma externa”,¹²⁸ sino que debía notar que la “adoración externa sería solo un medio para la interna”.¹²⁹ Manton proporcionó una forma de recordar este punto con una frase en Latín, *finis est nobilior mediis* (el fin es más excelente que el medio).

Lo que Owen tomó de las Escrituras fue lo que Dios obró de maneras diferentes a través de la historia de la redención (cf. Heb. 1:1-2). Después de la promesa dada en Génesis 3:15, la adoración se ofrecía por medio del sacrificio en los días de Caín y Abel (Génesis 4), luego por la circuncisión en los días de Abraham (Gen.

17:10), luego por la Pascua (Éxodo 12, luego por la Ley y todas sus ordenanzas [Éxodo 20]).¹³⁰ Puesto que Dios ordenó todas estas formas externas de adoración por Su autoridad, por esa misma autoridad cesaron después de la venida de Cristo.¹³¹ ¿Habrán alteraciones adicionales bajo el Evangelio puesto que Dios una vez cambió la forma externa de adoración? No, porque la revelación final de Dios y Su voluntad vendrá en y a través de Su Hijo encarnado y “todos Sus mandamientos e instituciones deben ser observadas inviolablemente hasta el fin del mundo, sin alteración, disminución, ni añadidura”.¹³² Las formas antiguas fueron abolidas puesto que apuntaban a Cristo, “el fin de la Ley” (Rm. 10:4) y porque vino como Señor sobre la casa de Dios con toda la autoridad, a diferencia de otros antes de Él. Aquí Owen continuó exponiendo las palabras de Hebreos 3:1-6, ubicando la autoridad de Cristo para cambiar la adoración de la casa de Dios en Él siendo el Hijo. Cristo vino como Uno mayor que los ángeles, los profetas y Moisés mismo.¹³³ Consiguientemente, la Cristología fue y sigue siendo la clave para la adoración del nuevo pacto.¹³⁴

La adoración y el antinomianismo

A luz de la distinción entre el pacto de adoración del antiguo y el nuevo testamento, una pregunta clave para los puritanos era si la abolición del antiguo pacto y sus formas de adoración significaban que en el nuevo pacto los cristianos estaban libres de toda obligación. Chad van Dixhoorn demostró en su disertación doctoral que el *antinomianismo* fue uno de los grandes retos que enfrentaron la Asamblea de Westminster y las iglesias reformadas del siglo diecisiete.¹³⁵

La pregunta exacta que Owen planteó era si los creyentes podían entrar “en un estado de fe y perfección en obediencia” y así ser liberados de “la observación de las instituciones del evangelio” (*Brief Instruction*, P. 6). Su respuesta recurre a la teología del pacto.¹³⁶ Su rechazo de una posibilidad como se basó en la realidad de que las ordenanzas de la adoración evangélica estaban “inseparablemente anexadas a la administración evangélica del pacto de gracia” y cualquier rechazo de estas ordenanzas era un rechazo, no solo del pacto, sino también de la “sabiduría y la autoridad de Jesucristo”.¹³⁷ Owen continuó sosteniendo los argumentos a continuación.

En primer lugar, la vida cristiana es un caminar con Dios en el pacto de gracia. Toda fe y obediencia pertenece a este pacto y

“otras formas de comunión con Él, obediencia a Él y disfrute de Él de este lado del cielo y la gloria, Él no las ha designado ni revelado”.¹³⁸ Owen citó Hebreos 8:9–12 como la substancia de este pacto, que consiste de la Ley puesta en las mentes del pueblo de Dios e inscritas en sus corazones.¹³⁹ Sin embargo, en esta vida no se promete gracia “para ponerlos en un estado de perfección destituido de la gloria”.¹⁴⁰

En segundo lugar, las instrucciones de la adoración evangélicas están anexas a este pacto. Si estas instituciones fueran “omitidas o abandonadas”, se renunciaría y desistiría del pacto mismo y de su gracia.¹⁴¹ Owen no pudo imaginar una situación en la que los cristianos pensaran que no necesitaban “la gracia de Dios, ni la misericordia de Dios, ni la sangre de Cristo, ni el Espíritu de Cristo”. Los que pensaron así no estaban con Owen: “No es muy concreto lo que piensan de las ordenanzas... Su orgullo y necedad... serán su pronta ruina”.¹⁴²

En tercer lugar, Owen citó Hebreos 3:3–6 una vez más para demostrar que “el Señor Cristo es el Señor absoluto ‘sobre Su propia casa’... y ha dado las leyes por las cuales la guiará y gobernará pese a que está en este mundo”. El resultado de abogar por la “exoneración de las obligaciones de aquellas leyes...no es

más que desechar el señorío y dominio de Cristo”.¹⁴³

Consiguientemente, para Owen el rechazo de la adoración según los mandamientos de Cristo era un rechazo concreto de la sumisión al señorío de Cristo revelado en Su Palabra.

La adoración y la experiencia del creyente

Como puritano, la doctrina de Owen de la suficiencia de la Palabra para la adoración no era un ejercicio meramente intelectual, sino uno con el propósito de efectuar un cambio en las iglesias de Inglaterra y evocar devoción en los corazones de los creyentes. En *A Brief Instruction*, enseñó que el creyente debía tener varios objetivos en la adoración.

El primer objetivo era santificar el nombre de Dios (*Brief Instruction*, P. 8). Los creyentes debían reverenciar la autoridad soberana del Señor como Dios. Esta reverencia debía provenir de la consideración de que Dios ha designado Su adoración en Su Palabra y debe guiarlo a la sumisión y no a una adoración que consiste en la adherencia a formas, costumbres o preceptos de hombres.¹⁴⁴ Otra razón por la cual el nombre de Dios debe ser santificado es que donde Él ha mandado adoración allí ha puesto Su presencia especial. Dios dio “promesas benditas a Su pueblo, para darles Su presencia y para bendecirlos al hacer uso de” Sus ordenanzas (*Brief Instruction*, P.15). Continuó usando el simbolismo del matrimonio para describir esta presencia especial y sus bendiciones, puesto que las ordenanzas de la adoración eran las

“señales de la relación matrimonial que está entre Él y ellos”.¹⁴⁵ La obediencia del creyente a las ordenanzas de Dios es parte del “pacto conyugal” que Él ha hecho con él en Cristo. Cuando viene a la adoración muestra que está casado con Cristo, pero cuando descuida Su adoración o la profana “con [sus] propias invenciones o adiciones”, comete “deslealtad espiritual, fornicación y adulterio, lo cual aborrece Su alma, por lo cual desechará a cualquier iglesia o persona para siempre”.¹⁴⁶

Los creyentes también santifican el nombre de Dios al ejercer fe en las promesas que Él anexó a Sus ordenanzas. La fe era necesaria. Owen se extendió a la teología reformada sacramental para explicar “la relación sagrada que, por virtud de la institución divina, existe entre los elementos sacramentales y las gracias especiales del pacto que exhiben y confirman; y la mezcla de estas promesas con la fe”.¹⁴⁷ Los cristianos también santifican el nombre de Dios deleitándose en Su “voluntad, sabiduría, amor y gracia” según se han manifestado en las ordenanzas del Evangelio.¹⁴⁸ Este deleite no debe ser una “auto-complacencia carnal” o una “satisfacción de modos o maneras externas del ejercicio de la adoración divina”. Aquí Owen procuró eliminar cualquier idea de que la adoración era para placer personal, ya sea sirviendo a las

emociones o incluso a los ojos, tales como en las misas romanas o las ceremonias asociadas con el Libro Oración Común. Más bien, deleitarse en la adoración santifica el nombre de Dios cuando los creyentes se involucran en la “contemplación de la voluntad, sabiduría, gracias y condescendencia de Dios” que se complació “en Su voluntad y gracia soberana, en manifestarse a unas pobres criaturas pecadoras como nosotros, en condescender a nuestra debilidad, en comunicar Su persona a nosotros, en alentar y acercar nuestras almas a Él, y en darnos demostraciones de Sus tratos misericordiosos con nosotros en Cristo Jesús”.¹⁴⁹ Por último, perseverar en la obediencia de las ordenanzas de Dios santifica el nombre de Dios. El corazón pastoral de Owen se puede ver en este punto. La perseverancia era necesaria en los tiempos en los que los congregacionalistas vivieron. Siguieron la adoración pura de Dios y fueron perseguidos por su causa y fueron tentados a volverse a un camino más fácil.¹⁵⁰ Los que perseveraron como Antipas (Ap. 2:13), llevaron sus cruces (Mt. 10:38–39) y se aferraron a lo que habían hecho, recibiría su “galardón completo” (2 Juan 8).¹⁵¹

El segundo objetivo de la adoración del creyente en la adoración es “tener una profesión de Cristo como Señor” (Brief Instruction, Q. 9). El término “tener” era usado por los puritanos para

hablar de una apropiación personal de las promesas del Evangelio que Dios había hecho, para hacerlas suyas. Los creyentes “tenían” o abrazaban sus profesiones cuando se sujetaban a Cristo observando Sus ordenanzas evangélicas.¹⁵² Esta profesión, “tan abusada y malinterpretada en el mundo, consiste en la observancia de Sus mandamientos”.¹⁵³ Puesto que Él es Señor de la iglesia y las instituciones de adoración “son Sus mandamientos más especiales”, la obediencia de los creyentes es una profesión de Su señorío y su sujeción a Él.¹⁵⁴ En *The Duties of Pastors and People Distinguished* (Los deberes de los pastores y el del pueblo diferenciados), Owen contrastó la sumisión sincera de los creyentes con la de los que profesan falsamente de una manera sorprendente. Dijo: “Hay muchos Uzas entre nosotros, que tienen una comezón por tocar el arca”. Estos, dijo Owen, quieren la adoración a su manera. Aunque advirtió que ninguno “bajo una pretensión de libertad cristiana de conciencia, debe desechar toda amistad cristiana y alejarse de la comunión de la iglesia”.¹⁵⁵ Consiguientemente, para Owen la sumisión a los mandamientos de Dios en la adoración era una marca de verdadera piedad.

El tercer objetivo es la edificación de la fe. Al observar las instituciones de Cristo, Dios edifica la fe de Su pueblo (*Brief*

Instruction, P. 10). Más adelante en el tratado, dice que la verdadera devoción es el efecto de la fe—la fe en los preceptos y promesas de Dios—. Este es un punto crucial. Las instituciones de Dios edifican la fe solo cuando se usan en fe. Al contrario, no se puede poner verdadera fe en adiciones humanas a la adoración que no tienen autoridad en la Palabra de Dios y consiguientemente no pueden edificar una fe y una devoción verdaderas. ¹⁵⁶Owen evidencia claramente que creyó que las instituciones de la adoración evangélica son causas instrumentales de edificación. Dijo “en y por ellas” la fe de los creyentes era edificada. Aunque la causa eficiente estaba “en el ejercicio de esa comunión con Dios en Cristo Jesús, que, al ser observada debidamente, nos invita y admite misericordiosamente”.¹⁵⁷ Como continuó diciendo Owen, toda la eficacia de estas instituciones dependen de Dios mismo.¹⁵⁸

El cuarto objetivo es el amor mutuo y la comunión entre los creyentes. Las ordenanzas de Dios logran esto por dos razones. En primer lugar, en su designación para este propósito: por ejemplo, el hecho de que la Cena del Señor tiene el objetivo de unir a los creyentes como un pan. En segundo lugar, por su naturaleza traen a los creyentes a la comunión con cada persona de la santa Trinidad.¹⁵⁹

Los creyentes deben estar interesados en adorar según lo que dice la Palabra (*Brief Instruction*, P. 12). Esto quiere decir observar todo lo que el Señor ha mandado (cf. Mt. 28:18-20), puesto que “somos Sus amigos y discípulos, guardaremos Sus mandamientos”.

¹⁶⁰Owen sacó una lección de su propia época de los días de la Reforma, diciendo que a pesar “de la contaminación de todas las ordenanzas del Evangelio, bajo la apostasía anticristiana, el templo y el altar han de ser medidos nuevamente (Ap. 11:1) y el tabernáculo de Dios habría de ser levantado entre los hombres (Ap 21:3)”.¹⁶¹ Consiguientemente, cada miembro de la iglesia de Cristo debe “escudriñar las Escrituras, para indagar en la mente de Cristo y para encontrar cualquier cosa que Él ha designado o requerido de Sus discípulos y con sus mentes y corazones preparados para observar debidamente cualquier cosa que sea descubierta como Su voluntad”.¹⁶² Al comentar en Hebreos 8:3, “Porque todo sumo sacerdote está constituido”, Owen habló del requisito de la adoración según la Palabra en términos negativos: “Cualquiera que se compromete a cualquier cosa en la religión o la adoración divina sin [la ordenación o designación de Dios], además de ella, más allá de ella, es un transgresor y por lo tanto adora a Dios en vano. Aquel a quien Dios no ordena en Su servicio, es un intruso; y aquello que

no es designado es usurpación. Tampoco aceptará deber alguno, sino aquel que Él mismo ha hecho”.¹⁶³ La adoración a Dios es un asunto serio para el creyente, puesto que por el ofrecimiento de la adoración según la Palabra de Dios, será aceptado; pero la adoración contraria a la Palabra hará que sea rechazado.

Owen también rogó a los cristianos sinceros que fueran consientes de que estaban viviendo en los últimos días y que respondieran apropiadamente en adoración. Su expectación escatológica se encuentra no solo en su tratado de después de la matanza, *A Brief Instruction*, sino también en sus tratados antes de la matanza. Como demostró Jeffrey Jue, esta comprensión escatológica impregnaba la era de los puritanos y era una expectativa continua aun después de la Acta de Uniformidad y la Gran Expulsión del día de San Bartolomé de 1662.¹⁶⁴ Como ejemplo, en *The Duties of Pastors and People Distinguished* (Los deberes de los pastores y el del pueblo diferenciados), el prefacio de Owen comenzó con estas palabras: “El reloj de arena de nuestras vidas parece mantener su paso con la extremidad del tiempo. El fin de esos ‘fines del mundo’ que comenzaron con el Evangelio están sin duda viniendo sobre nosotros (...) Mucha arena no puede quedar, y Cristo sigue agitando el reloj; puede que no le queden

muchos minutos a esta hora”.¹⁶⁵ Nuevamente, sus expectativas del fin de los tiempos pueden verse en el título de su sermón de 1649 ante el parlamento: “La agitación y traslación del cielo y la tierra”.¹⁶⁶

Owen habló de la relación entre la escatología y la adoración, diciendo, “La gran apostasía de la iglesia en los últimos días... consiste principalmente en falsa adoración y en el alejamiento de las instituciones de Cristo—Ap. 13:4-5; 17:1-5—” (Brief Instruction, P. 16).¹⁶⁷ En su tratado de 1676 *The Nature of Apostasy from the Profession of the Gospel and the Punishment of Apostates Declared* (La naturaleza de la apostasía en la profesión del Evangelio y el castigo de los apóstatas declarados), habló de la apostasía en la adoración evangélica como “la gran deserción presagiada por nuestro apóstol (2 Tes. 2:3–12) de la cual también se profetiza en Apocalipsis y también ocurrió”.¹⁶⁸ Sucedió porque los hombres perdieron su fe en el Evangelio. Esto llevó a Satanás en su astucia a hacer que los hombres “introdujeran adoración carnal, visible y pomposa, ajustada a la luz y el principio por los cuales era ejecutada”.¹⁶⁹ En *A Brief Instruction*, describió esta falsa adoración como “fornicación” e “idolatría” que consistía en el “adulterio de la adoración a Dios y la admisión de adoración falsa, e inventada”.¹⁷⁰ Por esta razón, dijo: “consiguientemente, es fácil entender cuán

preocupante es para nosotros, especialmente en estos últimos días”.¹⁷¹

La verdadera belleza de la adoración

Owen discute la belleza de la adoración, en conexión con el cambio en la adoración del antiguo pacto al nuevo. En *A Brief Instruction in the Worship of God* [Una breve instrucción sobre la adoración a Dios], una de las objeciones que procuró responder fue: puesto que algunos de los mandamientos de Cristo tales como el ósculo santo y el lavamiento de los pies habían cesado, eso quería decir que la iglesia era libre de designar nuevos ritos para una devoción más profunda para hacer la adoración “más decente, hermosa y ordenada” (*A Brief Instruction*, P.14).¹⁷² Sin embargo, para Owen la belleza del Evangelio no debe encontrarse en las ceremonias y ritos de los hombres, sino en el mismo Dios trino: “Consiste en su relación con Dios a través de Jesucristo, como el sumo sacerdote misericordioso sobre Su casa, con la administración gloriosa del Espíritu en ella”.¹⁷³ En su sermón “La Naturaleza y Belleza de la Adoración Evangélica”, citó Efesios 2:18 como una confirmación de esta belleza. Al principio de su ministerio, describió este pasaje como un “directorio celestial”.¹⁷⁴ “En la adoración espiritual del Evangelio, la bendita Trinidad entera y cada persona en ella, permiten la comunión separada entre ellas y las almas de los

adoradores en esa economía y dispensación en la cual actúan separada y singularmente en la obra de nuestra redención”.¹⁷⁵ Si la adoración no es trinitaria, entonces no es adoración cristiana. La naturaleza trinitaria de la salvación no puede divorciarse de la adoración. Ambas están orgánicamente relacionadas para que nuestra adoración al Dios trino sea un reflejo de nuestra salvación trinitaria.

Owen expuso esta comunión con el Dios trino más plenamente en su tratado *Communion with God*. La cúspide de la comunión cristiana con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se encontraba en la adoración según la norma de las Escrituras. Sin embargo, Owen advirtió que el Espíritu Santo no debería ser adorado sin adorar a la Trinidad. En su polémica contra el Libro de la Oración Común, dijo: “Por lo tanto esa forma de orar a la Trinidad, por medio de la repetición de la misma petición a las distintas personas (como en las letanías), si no resulta impía, tampoco tiene fundamento”.¹⁷⁶ Además, sostuvo que adorar al Padre a través de Cristo en el Espíritu, según el lenguaje de Efesios 2:18, era la “gran rúbrica de nuestro servicio” y “este es el gran canon, que si se descuida, no hay decencia en cualquier cosa hecha de esta manera”.¹⁷⁷

Owen citó pasajes como Hebreos 9:1, 2 Corintios 3:7–11, Efesios 2:18 y Hebreos 10:19-21 para contrastar la adoración mundana y carnal del antiguo pacto con la adoración celestial y espiritual del nuevo pacto.¹⁷⁸ Owen concluye de una vez: “Esta es la gloria de la adoración evangélica y su belleza; pese a que las consideraciones en las mentes de los hombres se desvían de ella, buscando belleza en la preparación externa de ceremonias, pierden el privilegio comprado para los creyentes por la sangre de Cristo”.¹⁷⁹ De esta forma Owen conectó la belleza de la adoración a aquello que es espiritual, simple y celestial.

Conclusión

Al discutir el Sábado y la adoración en el pensamiento de John Owen, hemos tocado dos características distintivas de la teología puritana del siglo diecisiete. Quizá no se encuentre en ninguna otra parte de la historia un interés tan profundo por santificar el Día del Señor. Este interés surgió de la creencia puritana de que el Día del Señor era el Sábado cristiano, arraigada en la creación y por lo tanto una ordenanza universal que fue confirmada en el segundo mandamiento y solidificada en la redención, lo cual explica el cambio de día. Como Sábado cristiano, para Owen la adoración corporativa era la cima de la experiencia cristiana. En el nuevo pacto, los creyentes tienen la luz de las Escrituras completadas para que les den la norma para adorar a Dios de una manera espiritual y no carnal. Como se señaló, las perspectivas de Owen sobre la adoración estaban formadas en el contexto de los debates con los católicos romanos, los laudianos, los antinominianos y los cuáqueros. Sin embargo, estos debates no se prestaron únicamente para apologética negativa en favor de la adoración reformada. Más bien, en este contexto, Owen pudo presentar con una claridad asombrosa la naturaleza, el contenido y la forma de la adoración

bíblica bajo el nuevo pacto, reflejando toda la belleza gloriosa de la revelación final de Dios en Cristo.

¹ Para un análisis y crítica de la doctrina del Sábado de Calvino, ver Richard B. Gaffin, *Calvin and the Sabbath* (Fearn, Scotland: Mentor, 1998). La idea de que Calvino era un “Sabatariano emergente” en el sentido puritano simplemente no se sostiene contra la evidencia en nuestra opinión, particularmente cuando consideraremos sus comentarios sobre hebreos 4 y el hecho de que guardar el Sábado era algo que podía hacerse en otros días de la semana porque el creyente descansa en Cristo.

² En respuesta a Cocceius, ver la obra de Johannes Hoornbeeck, *Heyliginghe van Gods Naam en dagh* (...) (Leiden, 1655).

³ Ver H. B. Visser, *De geschiedenis van den sabbatsstrijd onder de gereformeerden in de seventiende eeuw* (Utrecht: Kemink, 1939).

⁴ John Owen, *Exercitations Concerning the Name, Original, Nature, Use, and Continuance of a Day of Sacred Rest* (...) , en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 19:265–546. Además de la extensiva defensa de Owen del Sábado cristiano, otras obras importantes de ese periodo son: Nicholas Bownd, *The Doctrine of the Sabbath Plainely Layde Forth* (...) (London: Widdow Orwin for Iohn Porter and Thomas Man, 1595); William Twisse, *Of the Morality of the Fourth Commandement as Still in Force to Binde Christians* (...) (London: Por ejemplo for John Rothwell, 1641); and Thomas Shepard, *Theses Sabbaticae* (...) (London: S. G. for John Rothwell, 1655). La defensa más detallada que conocemos viene de los divinos de Westminster Daniel Cawdrey y Hebert Palmer, *Sabbatum Redivivum: or The Christian Sabbath Vindicated: The First Part* (London: Robert White for Thomas Underhill, 1645); y *Sabbatum Redivivum: or, The Christian Sabbath Vindicated, The Second Part* (London: Thomas Maxey for Samuel Gellibrand and Thomas Underhill, 1651).

⁵ En la literatura secundaria, la obra de James T. Dennison sobre el Sábado en la Inglaterra puritana proporciona un análisis fascinante de la perspectiva puritana del Sábado en relación a la posición de los teólogos en el siglo diecisiete al igual que las diferentes amenazas a la doctrina en Inglaterra durante el siglo diecisiete. *The Market Day of the*

Soul: The Puritan Doctrine of the Sabbath in England, 1532–1700 (Lanham, Md.: University Press of America, 1983). Ver también Kenneth L. Parker, *The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Keith L. Sprunger, “English and Dutch Sabbatarianism and the Development of Puritan Social Theology (1600–1660),” *Church History* 51, no. 1 (March 1982): 24–38; Patrick Collinson, “The Beginnings of English Sabbatarianism,” en *Studies in Church History*, vol. 1, ed. C. W. Dugmore and C. Duggan (London: Nelson, 1964), 211–214; y Winton U. Solberg, *Redeem the Time: The Puritan Sabbath in Early America* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

⁶ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 235.

⁷ Sprunger, “English and Dutch Sabbatarianism,” 25.

⁸ Shepard, prefacio al lector, en *Theses Sabbaticae*.

⁹ Charles E. Hambrick-Stowe, “Practical Divinity and Spirituality,” en *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. John Coffey and Paul C. H. Lim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 199.

¹⁰ Packer, *Quest for Godliness*, 236.

¹¹ Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 129.

¹² Si bien los puritanos sostuvieron el Sábado Día del Señor casi unánimemente, había una diversidad importante mucho mayor entre los teólogos de la Europa continental. Así que cualquier intervención de una posición “de la Europa continental” sobre el Sábado debía ser archivada, e incluso abandonada. Dicho esto, está claro en el tratado de Owen sobre el Sábado y las obras de otros puritanos, que estaban en diálogo con muchos teólogos reformados de la Europa continental con quienes habían estado de acuerdo y en desacuerdo sobre este tema tan debatido.

¹³ William Gouge, *The Sabbaths Sanctification...* (London, 1641).

¹⁴ John Prideaux, *The Doctrine of the Sabbath...* (London: E. P. for Henry Seile, 1634), 5ff.

¹⁵ Owen, *Day of Sacred Rest*, in *Works*, 19:294.

¹⁶ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:298.

¹⁷ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:299. Prideaux menciona esto y se refiere al exégeta papista Tostatus Abulensis, que sostuvo que Moisés habló en Genesis 2:1–3

“en forma de *anticipación*.” *The Doctrine of the Sabbath*, 10.

¹⁸ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:300.

¹⁹ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:298.

²⁰ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:313.

²¹ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:314.

²² Gaffin, *Calvin and the Sabbath*, 146.

²³ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:328.

²⁴ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:334.

²⁵ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:335.

²⁶ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:339.

²⁷ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:355.

²⁸ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:366.

²⁹ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:368.

³⁰ Packer, *Quest for Godliness*, 237.

³¹ Los lectores interesados pueden consultar el artículo de Andrew T. Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament,” en *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197–220. Lincoln hace uso de Hebreos 3:7—4:13 en un intento por demostrar que el Día del Señor no es el Sábado. En respuesta, la exégesis de Richard Gaffin difiere de la de Owen en varios puntos, incluso mientras argumentan en favor de la misma posición. Ver “A Sabbath Rest Still Awaits the People of God,” en *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. Charles G. Dennison y Richard C. Gamble Philadelphia: The Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986), 33–51.

³² John Owen, “An Exposition of the Epistle to the Hebrews with Preliminary Exercitations,” en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 21:256.

³³ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:276.

³⁴ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:327.

³⁵ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:332.

- ³⁶ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:332–333.
- ³⁷ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:335. Owen explica cómo Cristo descansó de Sus obras después de Su resurrección y aún así continua trabajando por medio de Sus misericordias y del Espíritu Santo en *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:409.
- ³⁸ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:338.
- ³⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 21:327.
- ⁴⁰ Peter Heylyn, *The History of the Sabbath. In Two Books* (London, 1636).
- ⁴¹ George Swinnock, *The Christian Man's Calling*, en *The Works of George Swinnock* (Edinburgh: James Nichol, 1849), 1:245.
- ⁴² John Flavel, *An Exposition of the Assembly's Catechism*, en *The Works of John Flavel* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1968), 6:235.
- ⁴³ Flavel habla de las recreaciones del cuerpo, que son permisibles el resto de la semana, como pecaminosas. Las obras que son permisibles son las de necesidad y misericordia, según el ejemplo de Cristo (Mt. 12:3-4). Ver *An Exposition*, en *Works*, 6:236.
- ⁴⁴ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:438.
- ⁴⁵ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:440.
- ⁴⁶ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:443.
- ⁴⁷ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:448.
- ⁴⁸ cf. David Clarkson, "Public Worship to Be Preferred Before Private," en *The Works of David Clarkson* (1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 3:187–209.
- ⁴⁹ Owen, *Day of Sacred Rest*, en *Works*, 19:460. Ver también Flavel, *An Exposition*, en *Works*, 6:236–37.
- ⁵⁰ Sobre la teología litúrgica de Owen, ver Daniel R. Hyde, "'Of Great Importance and of High Concernment': The Liturgical Theology of John Owen (1616–1683)" (ThM thesis, Puritan Reformed Theological Seminary, 2010).
- ⁵¹ Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 245–46; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 2003), 2:151–223.

- ⁵² Amandus Polanus von Polansdorf, *Syntagma Theologiae Christianae* (Hanau, 1615), *Synopsis, libri 1*. Sobre Polanus, ver Robert W. A. Letham, “Amandus Polanus: A Neglected Theologian?”, *Sixteenth Century Journal* 21, no. 3 (1990): 463–476.
- ⁵³ Johannes Maccovius, *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*, trans. Willem J. van Asselt, Michael D. Bell, Gert van den Brink and Rein Ferwerda (Apeldoorn, The Netherlands: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009), 57.
- ⁵⁴ Carl R. Trueman, “John Owen as a Theologian,” en *John Owen: The Man and His Theology*, ed. Robert W. Oliver (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002), 47. On Owen’s doctrine of Scripture, see Trueman, *The Claims of Truth: John Owen’s Trinitarian Theology* (Carlisle, England: Paternoster Press, 1998), 64–101.
- ⁵⁵ John Owen, *The Causes, Ways, and Means of Understanding the Mind of God as Revealed in His Word, with Assurance Therein (...)*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 4:121.
- ⁵⁶ Trueman, “John Owen as a Theologian,” 52–53. Para un tratamiento similar de la doctrina cristiana a través del desarrollo del pacto de Dios con el hombre, ver John Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace (...)* (London: Simeon Ash, 1645). Sobre el tema de la metodología en los siglos dieciséis y diecisiete, ver Sebastian Rehnman, *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2002), 155–177.
- ⁵⁷ El texto en latín dice: “*Credimus Sacram hanc Scripturam Dei voluntatem perfecte complecti et quodcumque ab hominibus, ut salutem consequantur, credi necesse est, in illa sufficienter edoceri. Nam cum illic omnis divini cultus ratio, quem Deus a nobis exigit, fusissime descripta sit.*” *De Nederlandse belijdenisgeschriften*, ed. J. N. Bakhuizen van den Brink (Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, 1976), 79.
- ⁵⁸ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1692; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 30. Sobre Watson, ver Barry Till, “Watson, Thomas (d. 1686),” in *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004), 57:671–672. Para un sermón típico sobre la suficiencia de la Palabra de Dios, ver Thomas Manton, “The Scripture Sufficient without Unwritten Tradition,” in *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1870), 5:487–500.

- ⁵⁹ John Owen, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:465–494.
- ⁶⁰ John Owen, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 15:447–530.
- ⁶¹ R. J. Gore, *Covenantal Worship: Reconsidering the Puritan Regulative Principle* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002), 93–95; Packer, *Quest for Godliness*, 245–257.
- ⁶² Packer, *Quest for Godliness*, 247.
- ⁶³ William Bradshaw, *English Puritanism, Containing the Main Opinions of the Ridgedest Sort of Those Called Puritans in the Realm of England, 1.1, in Several Treatises of Worship & Ceremonies* (London: Printed for Cambridge and Oxford, 1660), 35.
- ⁶⁴ William Perkins, A Warning against the Idolatry of the Last Times, in *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ (...)* (London: John Legatt and Cantrell Ligge, 1612–1613), 1:670.
- ⁶⁵ Perkins, *Warning against Idolatry*, en *Workes*, 1:672, col. 2.
- ⁶⁶ Perkins, *Warning against Idolatry*, en *Workes*, 1:698, col. 2.
- ⁶⁷ Watson, *A Body of Divinity*, 7.
- ⁶⁸ Watson, *A Body of Divinity*, 8.
- ⁶⁹ Ver Richard A. Muller, “Was Calvin a Calvinist? Or, Did Calvin (or Anyone Else in the Early Modern Era) Plant the ‘TULIP’?” Calvin College, ingresado el 10 de Marzo, 2011, <http://www.calvin.edu/meeter/lectures/Richard%20Muller%20-%20Was%20Calvin%20a%20Calvinist.pdf>.
- ⁷⁰ On Calvin’s doctrine, see W. Robert Godfrey, “Calvin and the Worship of God,” en *The Worship of God: Reformed Concepts of Biblical Worship* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2005), 31–49; and John Calvin: Pilgrim and Pastor (Wheaton, Ill.: Crossway, 2009); Hughes Oliphant Old, “Calvin’s Theology of Worship,” in *Give Praise to God*, ed. Philip G. Ryken, Derek W. H. Thomas, and J. Ligon Duncan III (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003), 412–435; John D. Witvliet, “Images and Themes in John Calvin’s Theology of Liturgy,” in *The Legacy of John Calvin: Calvin Studies Society Papers 1999*, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2000), 130–152. On Calvin’s doctrine vis-à-vis the Puritans, see William Young, “The Puritan Principle of Worship,” in *Puritan Papers, Volume 1: 1956–1959*, ed. D. Martyn Lloyd-Jones (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2000), 141–153.

- ⁷¹ John Calvin, "The Necessity of Reforming the Church," en *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet (Grand Rapids: Baker, 1983), 1:128–129.
- ⁷² John Calvin, *Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians*, trad. T. H. L. Parker, en *Calvin's New Testament Commentaries*, ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance (1965; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 11:343. cf. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 2.8.17.
- ⁷³ John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, trad. James Anderson, en *Commentaries* (1845–1849; repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 4:121–122.
- ⁷⁴ John Owen, "An Answer unto Two Questions: with Twelve Arguments against Any Conformity to Worship Not of Divine Institution," en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 16:249.
- ⁷⁵ Owen, *Lesser Catechism*, en *Works*, 1:465.
- ⁷⁶ No debe confundirse con un catecismo previo con el mismo nombre por J.C.: *The Independants Catechism* (London, 1654).
- ⁷⁷ Benjamin Camfield, *A Serious Examination of the Independents' Catechism, and Therein of the Chief Principles of Nonconformity to, and Separation from, the Church of England* (London: J. Redmayne, 1668).
- ⁷⁸ George Vernon, *A Letter to a Friend Concerning Some of Dr Owen's Principles and Practices* (London: J. Redmayne for Spencer Hickman, 1670).
- ⁷⁹ Ver P. 1, Catecismo de la iglesia de Ginebra, Catecismo Mayor, Catecismo Menor.
- ⁸⁰ John Owen, *A Brief Instruction in the Worship of God and Discipline of the Churches of the New Testament*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 15:447.
- ⁸¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:448.
- ⁸² William Ames, *Medulla theologica* (Amsterdam: apud Robertum Allotum, 1627), 1. Sobre este aspecto práctico de la teología, ver A. C. Neele, "Post-Reformation Reformed Sources and Children," *Hervormde theologiese studies* 64, no. 1 (2008): 653–664.

- ⁸³ Owen, *Lesser Catechism*, en *Works*, 1:467. Para un poco de historia de los catecismos, ver Fred H. Klooster, *The Heidelberg Catechism: Origin and History* (Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1981), 171–172; Gottfried G. Krodel, “Luther’s Work on the Catechism in the Context of Late Medieval Catechetical Literature,” *Concordia Journal* 25, no. 4 (October 1999): 364–404.
- ⁸⁴ Para una breve introducción al alcance de la suficiencia de las Escrituras, ver Muller, *Post-Reformation*, 2:18-22.
- ⁸⁵ Owen, *Greater Catechism*, en *Works*, 1:470.
- ⁸⁶ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:450.
- ⁸⁷ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:450.
- ⁸⁸ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:477.
- ⁸⁹ La lista de signatarios incluye a Thomas Manton, Henry Langley, John Owen, William Jenkyn, James Innes, Thomas Watson, Thomas Lye, Matthew Poole, John Milward, John Chester, George Cokayn, Matthew Meade, Robert Francklin, Thomas Dooelittle, Thomas Vincent, Nathanael Vincent, John Ryther, William Tomson, Nicolas Blaikie, Charles Morton, Edmund Calamy, William Carslake, James Janeway, John Hickes y John Baker.
- ⁹⁰ *The Psalms of David in Meeter. Newly Translated and Diligently Compared with the Original Text, and Former Translations: More Plain, Smooth and Agreeable to the Text, Than Any Heretofore* (London: for the Company of Stationers, 1673).
- ⁹¹ Owen, *Lesser Catechism*, en *Works*, 1:467.
- ⁹² John Owen, *Biblical Theology*, trad. Stephen P. Westcott (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1994), 823–824, 833–835. Para ver la refutación de Owen ver 824–825. Sobre el fechado de *A Defense of Sacred Scripture*, ver Donald K. McKim, “John Owen’s Doctrine of Scripture in Historical Perspective,” *The Evangelical Quarterly* 45 (Fall 1973): 198.
- ⁹³ John Owen, *Christologia: or, A Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ—God and Man*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:48. En este estado, la religión original era “ordenada, hermosa y gloriosa”.
- ⁹⁴ Owen, *Person of Christ*, en *Works*, 1:206.

- ⁹⁵ Kelly M. Kapic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2007), 45–56.
- ⁹⁶ John Owen, Discourse on the Holy Spirit, in *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 3:285. cf. Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 274.
- ⁹⁷ Sobre el uso de estos pasajes y otros en lo que respecta a las ley natural como *sedes doctrinae*, ver J. V. Fesko and Guy M. Richard, “Natural Theology and the Westminster Confession of Faith,” en *The Westminster Confession into the 21st Century, Volume 3: Essays in Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly*, ed. J. Ligon Duncan (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2009), 223–266; David VanDrunen, “Medieval Natural Law and the Reformation: A Comparison of Aquinas and Calvin,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, no. 1 (2006): 77–98.
- ⁹⁸ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:448, 449.
- ⁹⁹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:448.
- ¹⁰⁰ Por ejemplo, el Catecismo de Heidelberg, P. 96–98; el Catecismo Mayor de Westminster, P. 108–109.
- ¹⁰¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:449.
- ¹⁰² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 1:474.
- ¹⁰³ Ver Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 156–158.
- ¹⁰⁴ Kapic, *Communion with God*, 37–42.
- ¹⁰⁵ Suzanne McDonald, “The Pneumatology of the ‘Lost’ Image in John Owen,” *Westminster Theological Journal* 71, no. 2 (Fall 2009): 324–325.
- ¹⁰⁶ Owen, *Person of Christ*, en *Works*, 1:218.
- ¹⁰⁷ Owen, *Greater Catechism*, en *Works*, 1:474.
- ¹⁰⁸ Owen, *Greater Catechism*, en *Works*, 1:474.
- ¹⁰⁹ Owen, *Exposition of Hebrews*, en *Works*, 6:185. En *Brief Instruction*, en *Works*, 15:473
- ¹¹⁰ A. Kuyper, ed., *De Vera Theologia* IV–V, en *Opera Selecta* (Amsterdam, 1882), 51–56; cf. H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae* (...), 6th ed. (1625; repr., Leiden: D. Donner, 1881), 1:3–4; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 3.2.6.

- ¹¹¹ Ver Muller, *Post-Reformation*, 1:225–238; Willem van Asselt, “The Fundamental Meaning of Theology: Archetypal and Ectypal Theology in Seventeenth-Century Thought,” *Westminster Theological Journal* 64, no. 2 (Fall 2002): 319–335; R. Scott Clark, “Janus, the Well-Meant Offer of the Gospel and Westminster Theology,” en *The Pattern of Sound Words: A Festschrift for Robert B. Strimple*, ed. David VanDrunen (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004), 149–80; y *Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety, and Practice* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), 142–150.
- ¹¹² Trueman, “John Owen as a Theologian,” 49–51; cf. Trueman, *The Claims of Truth*, 54–56; Rehnman, *Divine Discourse*, 57–71.
- ¹¹³ Rehnman, *Divine Discourse*, 63.
- ¹¹⁴ cf. John Owen, *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 2:150.
- ¹¹⁵ Sobre esto, ver Rehnman, *Divine Discourse*, 73–89; Trueman, *The Claims of Truth*, 56–60.
- ¹¹⁶ John Owen, *Vindiciae Evangelicae; or The Mystery of the Gospel Vindicated and Socianism Examined*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 12:143; John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 18:387.
- ¹¹⁷ Si bien la página del título dice 1644 (*Works*, 13:1), Owen lo corrigió que en *The Duty of Pastors and People Distinguished*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 13:222.
- ¹¹⁸ Owen, *Pastors and People*, en *Works*, 13:7.
- ¹¹⁹ Owen, *Pastors and People*, en *Works*, 13:8.
- ¹²⁰ Owen, *Pastors and People*, en *Works*, 13:8.
- ¹²¹ Owen, *Pastors and People*, en *Works*, 13:11. Owen descarta las especulaciones de Agustín, Josefo, Sixtus Senesis y Crisóstomo sobre si había o no una Palabra de Dios escrita en el periodo patriarcal como algo “por lo que no vale la pena contender”. *Pastors and People*, en *Works*, 13:11.
- ¹²² Owen, *Pastors and People*, en *Works*, 13:12–13.

¹²³ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:450.

¹²⁴ cf. John Owen, *A Discourse Concerning Liturgies, and Their Imposition*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 15:8, donde dijo: “La adoración a Dios es moral e interna o externa y de institución soberana o arbitraria”.

¹²⁵ Thomas Manton “A Description of the True Circumcision,” en *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1870), 2:24.

¹²⁶ Manton, “True Circumcision,” en *Works*, 2:24–25.

¹²⁷ Manton, “True Circumcision,” en *Works*, 2:25; cf. 2:29.

¹²⁸ Manton, “True Circumcision,” en *Works*, 2:24.

¹²⁹ Manton, “True Circumcision,” en *Works*, 2:27.

¹³⁰ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:450–451.

¹³¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:451–452.

¹³² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:452; cf. 7, 217.

¹³³ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:453–54. Para una exposición de Hebreos 3:1–6 de Owen, ver *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, ed. W. H. Goold (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1980), 3:487–572.

¹³⁴ Ver Owen, Hebrews, 3:521.

¹³⁵ Chad B. van Dixhoorn, “Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly, 1642–1652” (PhD diss., University of Cambridge, 2004), 1:276–296, 302–303, 307–309, 342–344; cf. David R. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004); “Radical Puritanism, c. 1558–1660,” en *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. John Coffey y Paul C. H. Lim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 241–258; Theodore Dwight Bozeman, *The Precisionist Strain: Disciplinary Religion and Antinomian Backlash in Puritanism to 1638* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004).

¹³⁶ En Hebreos, 6:71–73, Owen contrastó la adoración del antiguo pacto con el del nuevo pacto de cinco maneras (cf. Ferguson, John Owen on the Christian Life, 29–30): 1. La manera distintiva en la que el amor de Cristo es declarado; 2. La manera distintiva en la que la gracia es comunicada; 3. La manera distintiva en la que el acceso a Dios se

abrió; 4. La manera distintiva en la que la adoración era legal en el antiguo y de gracia en el nuevo; 5. La manera distintiva en la que el Evangelio es esparcido universalmente en el nuevo pacto.

¹³⁷ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:454.

¹³⁸ Owen, *Brief Instruction*, in *Works*, 15:454. Sobre la doctrina del pacto de gracia de Owen, ver Trueman, *John Owen*, 76–80.

¹³⁹ Ver los comentarios de Owen sobre la ley siendo puestos en la mente y escritos en el corazón en *Hebrews*, 6:147–151.

¹⁴⁰ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:454.

¹⁴¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:454–455.

¹⁴² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:455.

¹⁴³ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:455.

¹⁴⁴ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:456.

¹⁴⁵ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:471. Owen vio esta presencia especial y la bendición que viene, nuevamente, de toda la Escritura, en el tabernáculo del antiguo pacto y en Cristo en el nuevo pacto. *Brief Instruction*, en *Works*, 15:475.

¹⁴⁶ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:475.

¹⁴⁷ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:458. Sobre la teología de John Owen sobre la Cena del Señor ver Jon D. Payne, *John Owen on the Lord's Supper* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004).

¹⁴⁸ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:456.

¹⁴⁹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:458.

¹⁵⁰ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:458.

¹⁵¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:459.

¹⁵² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:459.

¹⁵³ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:460.

¹⁵⁴ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:460.

¹⁵⁵ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:45.

¹⁵⁶ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:467–468.

¹⁵⁷ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:460.

- ¹⁵⁸ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:461.
- ¹⁵⁹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:461–462.
- ¹⁶⁰ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:463.
- ¹⁶¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:463. Sobre las corrupciones de la misa romana, ver John Owen, *The Work of the Holy Spirit in Prayer (...)*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 4:241–249.
- ¹⁶² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:464.
- ¹⁶³ Owen, *Hebrews*, 6:25.
- ¹⁶⁴ Jeffrey K. Jue, “Puritan Millenarianism in Old and New England,” en *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. John Coffey and Paul C. H. Lim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 257–276. Sobre el tema de la escatología en el protestantismo del siglo dieciséis y diecisiete, ver Irena Backus, *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenburg* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Bryan W. Ball, *Great Expectation: Eschatological Thought in England Protestantism to 1660* (Leiden: E. J. Brill, 1975); Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse* (Oxford: Sutton Courtenay Press, 1978); Bernard Capp, *The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth-Century English Millenarianism* (London: Faber and Faber, 1972); Katherine Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530–1645* (Oxford: Oxford University Press, 1979); Crawford Gribben, *The Puritan Millennium* (Dublin: Four Courts Press, 2000); Howard B. Hotson, *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht: Kluwer, 2001); Jeffrey K. Jue, *Heaven upon Earth: Joseph Mede (1586–1638) and the Legacy of Millenarianism* (Dordrecht: Springer, 2006).
- ¹⁶⁵ Owen, *Pastors and People*, en *Works*, 13:5.
- ¹⁶⁶ John Owen, “The Shaking and Translating of Heaven and Earth,” en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 8:247–279.
- ¹⁶⁷ Owen, *Brief Instruction*, in *Works*, 15:476; cf. el sermón de Owen 3:1 en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 9:320–334.

- ¹⁶⁸ John Owen, *The Nature of Apostasy from the Profession of the Gospel and the Punishment of Apostates Declared*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 7:217.
- ¹⁶⁹ Owen, *Nature of Apostasy*, en *Works*, 7:221.
- ¹⁷⁰ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:477.
- ¹⁷¹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:477.
- ¹⁷² Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:467.
- ¹⁷³ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:467.
- ¹⁷⁴ Owen, *Communion with God*, en *Works*, 2:269; cf. *Works*, 9:57; Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 275.
- ¹⁷⁵ John Owen, “The Nature and Beauty of Gospel Worship,” en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 9:56–57; cf. 9:73–74. Sobre la comunión con Dios J. I. Packer, “The Puritan Idea of Communion with God,” en *Puritan Papers, Volume Two: 1960–1962*, ed. J. I. Packer (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 103–118.
- ¹⁷⁶ Owen, *Communion with God*, en *Works* 2:268.
- ¹⁷⁷ Owen, “Gospel Worship,” en *Works* 9:57.
- ¹⁷⁸ Para una explicación de los comentarios de Owen sobre la adoración “mundana” del antiguo pacto en contraste con la celestial del nuevo, ver Owen, *Hebreos*, 23:186–189, 498–509.
- ¹⁷⁹ Owen, *Brief Instruction*, en *Works*, 15:469.

La predicación puritana (1)

La predicación es la ordenanza de Dios, santificada para engendrar la fe, para abrir el entendimiento, y para atraer la voluntad y los afectos hacia Cristo.

— WILLIAM AMES¹

El movimiento puritano de mediados del siglo dieciséis a finales del siglo diecisiete ha sido llamado la edad de oro de la predicación.² Los puritanos, a través de la predicación y la publicación de sermones buscaron reformar la iglesia y las vidas cotidianas de las personas.³ Aunque fallaron en reformar la iglesia, tuvieron éxito en reformar la cotidianidad, marcando el comienzo, como Alexander F.

Mitchell dice, “de una temporada de avivamiento espiritual tan profunda y extensa como ninguna que haya ocurrido desde entonces en la historia de las Iglesias Británicas”.⁴

Con algunas excepciones, los ministros puritanos fueron grandes predicadores que proclamaron amorosa y apasionadamente todo el consejo de Dios expuesto en la Sagrada Escritura. Ningún grupo de predicadores en la historia de la iglesia ha igualado su amplia y poderosa predicación bíblica, doctrinal, experiencial y práctica.⁵

El pueblo común escuchaba con agrado la predicación puritana. Henry Smith (1560–1591), algunas veces llamado el Crisóstomo (“boca de oro”) de los puritanos, era tan popular como predicador que, como Thomas Fuller escribe: “personas de alto rango traían sus propios bancos, es decir, sus piernas, para pararse en los pasillos”.⁶ No es una sorpresa que este ministro puritano fuese llamado “el héroe del puritanismo del siglo diecisiete”.⁷

Entonces, ¿qué hizo que la predicación puritana fuese tan efectiva y distintiva? Creemos que fue una combinación del amor intenso del predicador por Dios y las almas; su estilo de predicación; su lealtad a la Palabra; su celo por la predicación; su dependencia del Espíritu; y su estilo santo de vida. Así que este capítulo se

centrará principalmente en cómo los predicadores puritanos se destacaron en motivar y cultivar su predicación por el amor. Nos limitamos en dos capítulos a cinco áreas influenciadas por este amor: la primacía de la predicación; su poder en la predicación; su claridad en la predicación; su programa de predicación; y su pasión por la predicación. Si pudiéramos cultivar al menos la mitad del amor por la predicación que los predicadores puritanos tuvieron, la iglesia pronto conocería mejores días. Oremos fervientemente a Dios para que por la predicación reviva ese amor en toda la iglesia universal cuando tanto se necesita, y tanto en el pulpito como en la banca. Los puritanos desarrollaron un amor intenso por la predicación. John F. N. New bromea: “La predicación, por palabra o por escrito, era la vida del puritano”.⁸ Examinemos cómo fue esto.

La primacía de la predicación

Los puritanos tuvieron un sentido profundo de que Dios construyó Su iglesia principalmente por el instrumento de la predicación. Este entendimiento creó un “ethos” donde la predicación estaba en el centro de la adoración y la devoción. Esta mentalidad o psique puritana de la predicación implicaba varias cosas. Comentaremos cuatro de las más importantes.

El carácter de la predicación

Para los puritanos, la predicación era un sirviente ordenado por Dios que hace eco y explica Su Palabra santa a los salvos y no salvos, con vistas a cambiar sus pensamientos y alterar sus voluntades para convertir a los pecadores y santificar a los santos. John Preston (1587–1628) nos proporcionó una definición simple y, sin embargo, típicamente puritana de la predicación: “una interpretación pública de la Palabra llevada a cabo por un embajador o ministro que habla al pueblo en nombre de Dios, en el nombre de Cristo”.⁹

Los puritanos eran insistentes en que la predicación debe estar cercada por la Palabra. John Mayer (1583–1664) escribió: “Cada

predicador de la palabra habla solo lo que Dios pone en su boca mientras lo sostiene para que predique según la Palabra. Por lo tanto, san Pablo encomia a los tesalonicenses porque recibieron su predicación como palabra de Dios, como de hecho lo era (1 Ts. 2:13)".¹⁰ Esta es la razón por la que los puritanos a menudo ponían junto a su nombre "predicador del evangelio" o "predicador de la Palabra", en lugar de enumerar sus títulos.¹¹ Los ministros son los embajadores de Dios y los "consejeros de Dios"¹² a través de Su Palabra y por medio del púlpito.

De la forma puritana usual, Anthony Burgess (d. 1664) afirmó que los ministros "deben vestir cada sermón ante el espejo de la Palabra; y deben predicar mientras leen las Escrituras".¹³ Burgess dijo que los ministros solo deben predicar la Palabra por tres razones: (1) por amor a Dios, puesto que es *Su* Palabra la que los ministros proclaman, Su honor está en juego, y Él no toma con ligereza que los pensamientos de un ministro reemplacen los Suyos; (2) por el bien del hombre, porque si la Palabra predicada no es la Palabra de Dios, esta pierde todo su poder y nutriente, y se convierte solo en heno y rastrojo; y (3) por el bien del ministro, porque al predicador le es dado un ministerio, no un "magisterio", es decir, un llamado a ser siervo, no Señor, por lo que no debe poner

en peligro su alma introduciendo sus propias palabras, sino que debe recordar que es Dios, y no él, quien puede determinar mejor lo que sus oyentes necesitan.¹⁴

Los puritanos esperaban resultados bíblicos de la predicación, lo cual, según Nicholas Byfield (1579–1622), incluye abrir el corazón de los hombres (Hch. 16:14), engendrar la fe (Ro. 10:14), dar el Espíritu Santo (Hch. 10:44), impartir el temor de Dios como de un niño (Hch. 13:16), hacer temblar y humillar el corazón orgulloso (Is. 66:2), y hablar por el Espíritu a las iglesias (Ef. 1:13). Los puritanos confiaban en que la Palabra de Dios no regresaría a Él vacía (Is. 55:10–11). Como Juan Calvino, creían que cada sermón tenía dos ministros predicando; el ministro externo que “habla la palabra vocal que es recibida por los oídos”, y el ministro interno, que es el Espíritu Santo, que “comunica verdaderamente la cosa proclamada, la cual es Cristo”.¹⁵

La necesidad de la predicación

Los puritanos entendieron la predicación como la “obra principal” del ministro y como el “beneficio principal” de los oyentes.¹⁶ Decían que la predicación es la gran “ordenanza de conversión” de Dios. Rara vez alguien sería convertido fuera de ella.

William Ames (1576–1633) escribió: “La predicación es la ordenanza de Dios, santificada para engendrar la fe, para abrir el entendimiento, y para atraer la voluntad y los afectos hacia Cristo”.¹⁷ Por lo tanto, no es sorprendente que estuvieran familiarizados con la declaración de Pablo: “¡ay de mí si no anunciare el evangelio!” (1 Co. 9:16), y que amaran citarla. Thomas Hall (1610–1665) lo expresó de esta manera: “Los ministros deben ser predicadores. No solo pueden sino que deben predicar. Hay una necesidad impuesta con un “ay” (1 Co. 9:16). Así que ellos deben predicar o morir. Esto es lo que deben hacer o están arruinados”.¹⁸ Robert Traill (1642–1716) concluyó: “Un ministro que no predica es una contradicción”.¹⁹

Thomas Cartwright (1535–1603) dijo que la predicación es vitalmente necesaria por encima de la simple lectura de la Biblia. Escribió: “Así como el fuego produce más calor al ser soplado, así la Palabra, cuando, por así decirlo, es soplada por la predicación, arde más en los oyentes que cuando es leída”.²⁰ John Owen (1616–1683) escribió: “La palabra es como el sol en el firmamento... Tiene virtualmente en ella todo el calor y la luz espiritual. Pero la predicación de la palabra es como los movimientos y los rayos del sol, que real y eficazmente comunican la luz y el calor a todas las criaturas”.²¹ Nehemiah Rogers (c. 1594–1660) lo expresó de esta

manera: “El texto es la palabra de Dios resumida; la predicación es la palabra de Dios ampliada”.²²

La dignidad de la predicación

Los puritanos estaban maravillados de que un simple hombre pudiera ser el portavoz y embajador del Dios trino todopoderoso. Richard Baxter (1615–1691) escribió: “No es cosa pequeña pararse ante una congregación y entregar un mensaje de salvación o condenación como de parte del Dios vivo y en el nombre de nuestro Redentor”.²³

Richard Sibbes (1577–1635) dijo que además del Espíritu Santo, el Cristo ascendido no otorga un don mayor sobre la tierra que el llamado a predicar a Su iglesia del Nuevo Testamento. “Este es el don de todos los dones: la ordenanza de la predicación. Dios lo estima así, Cristo lo estima así, y así deberíamos estimarlo nosotros”.²⁴ Thomas Goodwin (1600–1680) escribió: “Dios tenía un solo Hijo en el mundo y lo hizo un ministro”.

Para acentuar la centralidad de la predicación, los puritanos pusieron el pulpito en lugar del altar en el centro de sus iglesias. Sobre el pupito estaba una biblia abierta para indicar la fuente de toda predicación verdadera. Los puritanos consideraron la

predicación como mucho más importante que los sacramentos y la liturgia.²⁵

Los puritanos dijeron que con tal dignidad en juego la necesidad de un llamado personal y divino al ministerio es primordial.²⁶ La necesidad de una santidad continua en la vida de un ministro también es fundamental: quién es él y lo que hace debe ser consistente con sus sermones.²⁷

La importancia de la predicación

Los puritanos creían que un predicador siempre debería subir al pulpito como si fuese su primera y última vez, orando para que ese sea el mejor sermón que haya predicado. William Gurnall (1616–1679) dijo: “La Palabra de Dios es una cosa tan sagrada y la predicación una obra tan solemne como para jugar con ellas”.²⁸ Y John Preston escribió: “No hay sermón que escuchemos que no nos acerque al cielo o al infierno”.²⁹ Uno de los oyentes de John Cotton (1585–1652) escribió en respuesta a un sermón: “El Sr. Cotton predica con tal autoridad, demostración y vida que pienso que cuando predica de cualquier Profeta o Apóstol, no lo escucho a él sino al mismo Profeta o Apóstol; y escucho al Señor Jesucristo hablando a mi corazón”.³⁰

Los puritanos eran predicadores serios cuyo propósito era agradar a Dios antes que a los hombres. Dios era su testigo. Toda mascara era quitada; todo elogio era aborrecido. Escuchemos a Richard Baxter: “En el nombre de Dios, hermanos, aviven sus corazones antes de venir y cuando estén en la obra en el sermón, para que puedan avivar los corazones de los pecadores. Recuerden, ellos deben ser despertados o condenados, y un predicador soñoliento difícilmente los despertará... Hablen a su pueblo como a hombres que deben ser despertados aquí o en el infierno”.³¹

Todo acerca de la predicación es tan majestuoso que apenas se puede dar mucho de sí mismo. John Flavel (1628–1691) captó el ethos de la predicación puritana cuando escribió: “¡Cuántas verdades tenemos que estudiar! ¡Cuántas artimañas de Satanás y misterios de corrupción que detectar! ¡Cuántos asuntos de conciencia que resolver! Sí, debemos luchar en defensa de las verdades que predicamos, así como estudiarlas hasta la palidez, y predicarlas fielmente; pero empleando bien la cabeza, el corazón, y los pulmones; ¡bienvenidos sean los dolores de pecho, los dolores de espalda y el temblor de piernas, si podemos ser aprobados como

siervos fieles de Cristo y escuchar esas palabras alegres de Su boca: 'Bien, buen siervo y fiel!'”³²

El poder en la predicación

El poder de la predicación puritana puede ser entendido mejor, en primer lugar, al observar el enfoque puritano difería de la visión anglicana y, en segundo lugar, al considerar cómo los puritanos predicaron desde un marco bíblico para dirigirse a la mente, la conciencia y el corazón.

La predicación puritana contra la predicación anglicana

Los anglicanos, representando la iglesia establecida en Inglaterra, sentían que los puritanos exageraban grandemente el papel del sermón en la salvación y la comprensión adecuada de Dios mientras minimizaban otros medios de gracia. Horton Davies dijo que los anglicanos veían “la conversación en el seno de la iglesia, la educación religiosa, la lectura de hombres ilustrados, la información recibida en conferencias, así como la lectura pública y privada de las Escrituras y homilías, como otras avenidas que llevaban a un conocimiento salvífico de Dios”.³³ Para la reina Isabel y otros anglicanos, los libros de homilías (básicamente sermones que se leían) eran preferibles a sermones predicados

extemporáneamente porque estaban contruidos con más cuidado y sujetos a control.

En oposición, los puritanos se quejaron de que los sermones anglicanos eran muy ornamentados, retóricos, metafísicos y moralistas, y no lo suficientemente evangélicos, experimentales y prácticos. Qué contraste hay entre la descripción apremiante de Richard Baxter sobre la predicación como de “un hombre muerto hablando a hombres muertos”³⁴ y los sermones anglicanos descritos críticamente como “oraciones sobre la excelente Constitución de su Iglesia, o sobre la Obediencia Pasiva, o una Exclamación contra el Cisma, o un Discurso sobre la Moralidad, o exclamaciones solo contra los vicios como la misma luz de la Naturaleza los condena”.³⁵ Después de describir la ostentación retórica de la predicación anglicana, John Owen escribió: “Tales cosas no corresponden con la autoridad, la majestad, la grandeza y la santidad de Aquél que habla allí. Un monarca terrenal que deba hacer uso de ellas en sus edictos, leyes o proclamaciones, vendería su autoridad al desacato, e invitaría a sus súbditos a la desobediencia al hacerlo. ¡Cuánto más no corresponderían ellos con la declaración de Su mente y voluntad, dada a *pobres gusanos*, que es el gran poseedor del cielo y la tierra!”³⁶

Los anglicanos pensaban que los sermones puritanos eran muy intensos y llenos de “entusiasmo”, lo que en aquel tiempo significaba fanatismo. Sin embargo, su hostilidad hacia la predicación puritana solo reforzó la tendencia puritana a enfatizar la predicación. Mientras tanto, los puritanos pensaban que los sermones anglicanos carecían de apremio y celo santo y que estaban muy enfocados en mostrar la educación clásica del predicador. La predicación se convirtió en un acto de oratoria pero carecía del poder del Espíritu. Los sermones anglicanos se convirtieron en homilías meramente moralistas y en discursos filosóficos que eran dependientes de la dialéctica aristotélica hasta el punto de ser atrofiantes del alma. Los puritanos lamentaban que la predicación anglicana no incluyera una nota de “así dice el Señor”, y ninguna proclamación autoritativa de la Palabra y de la voluntad de Dios. Esta contenía muchos paralelismos forzados y subdivisiones fantasiosas. Las herramientas retóricas como las repeticiones, los ejemplos numerosos, las escalas de las palabras y las innumerables citas de los Padres de la iglesia y de varias fuentes seculares, muchas de las cuales eran leídas en griego o latín original, contribuyeron a una falta de apremio y franqueza en la

predicación de modo que la espada de doble filo de la predicación bíblica era opacada.³⁷

Sin duda, en respuesta a este estilo de predicación anglicana, Thomas Brooks (1608–1680) escribió: “La oratoria almidonada puede hacerle cosquillas al cerebro, pero es la doctrina simple la que informa el juicio, la que convence la conciencia, la que inclina la voluntad y la que cautiva el corazón”.³⁸ Jonathan Edwards (1703–1758), al final de la era puritana, dijo: “Prefiero ser entendido completamente por diez que admirado por diez mil”.³⁹

Predicando a la mente, a la conciencia y al corazón

En este contexto, los puritanos desarrollaron su teología de la predicación que abordaba poderosamente al hombre entero. Tres características de esa predicación necesitan ser recuperadas por los predicadores de hoy.

(1) La predicación puritana abordaba la mente con claridad. Esta predicación era dirigida a las personas como seres racionales. Los puritanos entendían la mente como el palacio de la fe. Se negaron a poner la mente y el corazón en conflicto, enseñando que el conocimiento era el suelo en el que el Espíritu plantaba la semilla de la regeneración. John Preston hizo hincapié en que la razón es

elevada en la conversión, y Cotton Mather (1663–1728) agregó que la ignorancia es la madre de la herejía antes que la devoción. Por consiguiente, los puritanos predicaron que debemos *pensar* a fin de ser santos. Desafiaron la idea de que la santidad es solo un asunto de emociones.

Los predicadores puritanos se esforzaron en mostrar a los pecadores la irracionalidad de persistir en el pecado. Refutaron cada excusa usada para permanecer sin regeneración, ya fuese la incapacidad y la renuencia propia de un incrédulo o la soberanía divina y la elección. Como John Owen dijo a sus oyentes, la elección no es excusa para permanecer en incredulidad. Recalcó que aunque la elección es primero del lado de Dios, es conocida en último lugar del lado del creyente.⁴⁰ Joseph Alleine (1634–1668) agregó:

Comienzas del lado equivocado si disputas sobre tu elección. Prueba tu conversión y entonces nunca dudes de tu elección... Cualesquiera sean los propósitos de Dios, que son secretos, Sus promesas son simples. Cuán desesperados argumentan los rebeldes: “Si soy elegido, seré salvo, sin importar lo que quiera. Si no soy elegido,

seré condenado, sin importa lo que haga”. Pecador perverso, ¿vas a comenzar donde deberías terminar? ¿No está la palabra cerca de ti? Y, ¿qué dice? *“Arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados”*. *“Si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis”*. *“Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo”* (Hch. 3:19; Ro. 8:13; Hch. 16:31). ¿Qué puede ser más simple? No continúes disputando sobre tu elección, sino determínate a arrepentirte y creer. Clama a Dios por gracia para conversión. Las cosas reveladas te pertenecen; ocúpate en ellas.⁴¹

Por consiguiente, los puritanos razonaron con los pecadores a través de la predicación simple, usando la lógica bíblica para persuadir a cada oyente que dado el valor y el propósito de la vida, así como la certeza de la muerte y la eternidad, era tonto no servir y buscar a Dios.

Los puritanos dijeron que Dios nos dio mentes por una razón. Es crucial que nos parezcamos a Cristo en la manera que pensamos. Nuestras mentes deben ser iluminadas por la fe y disciplinadas por la Palabra, y luego puestas al servicio de Dios en

el mundo. Debemos ser desafiados por los puritanos a usar nuestro intelecto para hacer avanzar el reino de Dios a través del evangelismo bíblico. Sin un pensamiento claro, no podemos evangelizar y enfrentar la cultura en la que vivimos, trabajamos y ministramos. Somos vacíos, improductivos y narcisistas cuando fallamos en desarrollar una vida interior basada en la Palabra.

Los puritanos entendieron que un cristianismo tonto fomenta un cristianismo débil. Un evangelio antiintelectual engendra un evangelio irrelevante que no va más allá de las necesidades sentidas. Tememos que es lo que está pasando en nuestras iglesias hoy: hemos perdido nuestro entendimiento intelectual de la fe, y en la mayor parte no vemos la necesidad de recuperarlo. No entendemos que cuando no somos diferentes a los no cristianos en lo que pensamos y creemos, pronto no seremos diferentes a los incrédulos en cómo vivimos.

(2) La predicación puritana confrontaba agudamente la conciencia. Los puritanos consideraban las conciencias de los pecadores como la “luz de la naturaleza”. La predicación simple nombraba pecados específicos y luego hacía preguntas para realzar la culpa de esos pecados en las conciencias de los hombres, mujeres y niños. Como un puritano escribió: “Debemos ir con la vara

de la verdad divina y golpear cada arbusto detrás del cual el pecador se esconde, hasta que, como Adán que se escondió, se pare delante de Dios en su desnudez”. Ellos creían que tal confrontación era necesaria porque hasta que el pecador no salga de detrás de ese arbusto, nunca clamará para ser vestido con la justicia de Cristo.

Así que los puritanos predicaron *apremiantemente* a la conciencia, creyendo que muchos de sus oyentes iban camino al infierno. También predicaron *directamente*, confrontando a los oyentes con la muerte en Adán y la vida en Cristo. También predicaron *específicamente*, tomando en serio el mandamiento de Cristo de que “se predicase en Su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados” (Lc. 24:47).

Hoy en día, muchos predicadores son reticentes a confrontar la conciencia. Necesitamos aprender de los puritanos que el amigo que más te ama te dirá la mayor verdad sobre ti mismo. Como Pablo y los puritanos, debemos testificar seriamente y con lágrimas sobre la necesidad de “arrepentimiento para con Dios, y de la fe en nuestro Señor Jesucristo” (Hch. 20:21).

(3) La predicación puritana cortejaba apasionadamente al corazón. Su predicación fue afectuosa, celosa y optimista. Walter

Cradock (c. 1606–1659) dijo a su rebaño: “No somos enviados para llevar galeotes a los remos, o un oso a la estaca, sino que Él nos envía a cortejarlos como a esposas, para casarlos con Cristo”.⁴² Hoy es inusual encontrar un ministerio que alimente la mente con sustancia bíblica y sólida y que mueva el corazón con calidez afectuosa, pero esta combinación era típica en los puritanos. No solo razonaron con la mente y confrontaron la conciencia, también apelaron al corazón. Predicaron por amor a la Palabra de Dios, a la gloria de Dios y al alma de cada oyente. Predicaron con profunda gratitud por el Cristo que los había salvado y convirtieron sus vidas en un sacrificio de alabanza. Presentaron a Cristo en Su hermosura, esperando lograr que el no regenerado tuviese celos de lo que el creyente tiene en Cristo.

Los puritanos creían que llegar al corazón es la parte más importante de la predicación. Por lo que Jonathan Edwards escribió: “Nuestro pueblo no necesita tener sus cabezas llenas de información tanto como necesitan tener corazones tocados, y tienen una gran necesidad del tipo de predicación que tiende a lograrlo”.⁴³

Los puritanos usaban la predicación persuasiva, los ruegos personales, la oración sincera, el razonamiento bíblico, la advertencia solemne, la vida gozosa—y cualquier medio que

pudieran—para volver a los pecadores del camino de la destrucción a Dios mediante la mente, la conciencia y el corazón, en ese orden. Samuel Willard (1640–1707) lo expresó de esta manera:

Las verdades de la Palabra son aplicadas primero al entendimiento, por medio del cual podemos conocer el significado, y discernir sus razones; porque aquí comienzan todas las acciones humanas; y al ser aprobadas por el juicio, pasan por la voluntad para su elección [decisión]; por medio de la cual abraza la verdad encomendada, y se obtiene convicción de la misma; y luego, es impresa en los afectos.⁴⁴

Los puritanos creían que Dios usaría su poderosa predicación como un arma para conquistar y convertir a los pecadores. Creían que Dios exaltó a Cristo “con Su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados” (Hch. 5:31). Sabían por la Escritura y por la experiencia que solo un Cristo omnipotente puede cautivar a un pecador que está casado con los deseos pecaminosos, divorciarlo del amor primario de su corazón, hacerlo dispuesto a abandonar su pecado amado, y convertirlo a

Dios con plena determinación de obedecerlo y honrarlo. Predicaron que estar en Cristo era suficiente para estas cosas. Por esto William Ames escribió: “Por lo tanto, predicar no debería ser una actividad muerta, sino una viva y efectiva para que un incrédulo que entre a la congregación de los creyentes sea conmovido y, por así decirlo, paralizado por la escucha de la palabra a fin de que pueda dar gloria a Dios”.⁴⁵

Claridad en la predicación

En términos de estilo, los puritanos creían en un estilo simple de predicación. William Perkins, uno de los principales proponentes de esto, escribió que la predicación “debe ser simple, perspicua y evidente... Es común escuchar entre nosotros: *Fue un sermón muy claro*: Y lo reitero: *cuanto más claro, mejor*”.⁴⁶ Más tarde, Thomas Fuller escribió sobre la predicación de Perkins: “Sus sermones no eran tan simples que los ilustrados en la piedad no pudieran admirarlos, ni tan ilustres que los simples no pudieran entenderlos”.⁴⁷

Definición de simpleza

Con simpleza no querían significar antiintelectualismo. Henry Smith dijo: “Predicar con simpleza no es predicar sin educación y claridad, sino con simpleza y perspicuidad, de modo que hasta el más simple que escucha pueda entender lo que se enseña como si hubiese escuchado su propio nombre”.⁴⁸ Cotton Mather escribió en su panegírico sobre John Eliot (1604–1690), un gran misionero puritano en la India, que su “forma de predicación era muy simple, de tal modo que los mismos *corderos* pueden vadear en sus

discursos sobre esos textos y temas en los que los *elefantes* pueden nadar”.⁴⁹

Este estilo simple no era monótono y sin adornos sino una comunicación dignificada. Los puritanos usaron el estilo simple de predicación porque querían llegar a todos a fin de que todos pudieran conocer el camino de la salvación. En Nueva Inglaterra, Increase Mather (1639–1723) escribió sobre la predicación de su padre Richard: “Su forma de predicar era simple, con el objetivo de disparar sus flechas no en las cabezas de su pueblo, sino en sus corazones y conciencias”.⁵⁰

El objetivo era enseñar, no deslumbrar. La sabiduría humana debe estar oculta tanto en el contenido del sermón como en su entrega. Por lo que Perkins escribió: “La predicación de la palabra es el testimonio de Dios y la profesión del conocimiento de Cristo, y no de la habilidad humana. Además, los oyentes no deben atribuir su fe a los dones de los hombres, sino al poder de la palabra de Dios”.⁵¹

La predicación puritana estaba dirigida a personas con un vocabulario de secundaria, pero eso no significa que fallaron en cubrir los grandes términos teológicos de la Biblia, tales como la justificación y la santificación. La claridad no sacrifica el rico

contenido doctrinal,; más bien, dijeron los puritanos, esos términos deben ser definidos periódicamente por el predicador. Tanto la oscuridad como la elocuencia deben evitarse a fin de comunicar la Palabra de Dios de un modo que cualquiera pueda entenderla.

La simple exposición bíblica

Según Perkins, la predicación clara seguía generalmente tres pasos en la exposición:

- Daba el significado de un texto de la Escritura en su contexto;
- Enseñaba algunos puntos provechosos de doctrinas tomadas del sentido natural del texto;
- Aplicaba, en lenguaje llano, las doctrinas “relacionadas correctamente con la vida y costumbres de los hombres”.⁵²

La primera parte de un sermón puritano era exegética y expositiva; la segunda parte, doctrinal y didáctica; y la tercera parte, aplicativa.⁵³ La primera parte era generalmente concisa y mostraba que los puritanos se destacaban en la exégesis de las Escrituras. La

segunda parte del sermón podía ser algo larga porque los ministros puritanos eran buenos en respaldar las doctrinas que encontraban en sus textos con numerosos testimonios, pruebas y razones de las Escrituras. Veían la doctrina como una disciplina esencialmente escritural y práctica. No hallaban tensión entre los sermones doctrinales y prácticos; la doctrina era simplemente el despliegue del significado de la Escritura. Los puritanos creían que para vivir bien, las personas deben conocer doctrina.

La sobria simpleza de la predicación puritana centrada en la Palabra fue fortalecida por la hermenéutica puritana. J. I. Packer dice que la predicación simple ayudó a los puritanos a interpretar la Biblia literalmente y gramaticalmente; consistentemente y armoniosamente; doctrinalmente y teocéntricamente; cristológicamente y evangélicamente; experimentalmente y prácticamente; y con una aplicación fiel y realista.⁵⁴ Thomas Lea dice que los ministros puritanos usaron los siguientes principios en la preparación de un sermón, los cuales son profundamente reformados:

- Enfatizaron la importancia de las palabras en el texto de la Escritura.

- Reconocieron la importancia del contexto de un texto.
- Demostraron un pensamiento sensato al comprender y aplicar la Escritura.
- Usaron la Escritura para interpretar la Escritura, subrayando la analogía de la fe, lo que significa que cada parte de la Escritura debe ser interpretada en armonía con el todo.
- Se enfocaron en el significado literal del texto a menos que el contexto les señalara otra dirección.
- Manejaron juiciosamente las expresiones figurativas en la Escritura.
- Insistieron en la perspicuidad de la Escritura en todos los asuntos relacionados con la fe.
- Dependieron de la iluminación del Espíritu Santo para una interpretación correcta.⁵⁵

La simpleza de la doctrina

William Perkins llamó a la doctrina “la ciencia de vivir benditamente para siempre”;⁵⁶ y William Ames se refirió a la doctrina como “la enseñanza de vivir para Dios”.⁵⁷ Ferguson escribe sobre los puritanos: “Para ellos, la teología sistemática era para el pastor

lo que el conocimiento de anatomía es para el médico. Solo a la luz de toda la teología sistemática (como les gustaba llamarlo) podría un ministro proporcionar un diagnóstico, prescribir, y finalmente curar la enfermedad espiritual en aquellos que estaban plagados por el cuerpo del pecado y la muerte”.⁵⁸

Los puritanos intentaron predicar todo el consejo de Dios en todas sus numerosas doctrinas. Sintieron la increíble responsabilidad de manejar la verdad eterna y de dirigirse a almas inmortales de una manera doctrinalmente sana (Ez. 33:8). Packer describe sus convicciones: “A la pregunta: ‘¿Debería predicarse sobre doctrina?’, la respuesta puritana hubiera sido: ‘¿Qué más hay para predicar? La predicación doctrinal ciertamente aburre a los hipócritas; pero es solo la predicación doctrinal la que salvará las ovejas de Cristo. El trabajo del predicador es proclamar la fe, no proporcionar entretenimiento para los incrédulos’”.⁵⁹

Aquí hay tres ejemplos de cómo los puritanos predicaron doctrina.

1. Al tratar con la doctrina del pecado, llamaron pecado al *pecado* y lo declararon una rebelión moral contra Dios que cosecha la culpa eterna. Predicaron acerca de los pecados de comisión y omisión en pensamiento, palabra y obra. Obras como *The Evil of*

Evils: The Exceeding Sinfulness of Sin (El mal de todos los males: La pecaminosidad del pecado) por Jeremiah Burroughs (c.1600–1646) hicieron hincapié en la atrocidad del pecado. En sesenta y siete capítulos, Burroughs expuso el pecado y dijo que el menor pecado implica más maldad que la mayor aflicción; el pecado y Dios son contrarios entre sí; el pecado se opone a todo lo que es bueno; el pecado es el veneno de todos los males; el pecado tiene una dimensión y un carácter infinito; y el pecado nos hace sentir cómodos con el diablo.⁶⁰

2. Los puritanos predicaron la doctrina de Dios sin ambigüedad. Proclamaron el ser majestuoso de Dios, Su personalidad trinitaria, y Sus atributos gloriosos.⁶¹ Los puritanos dijeron que las doctrinas de la expiación, la justificación y la reconciliación carecen de sentido separadas de una verdadera comprensión de Dios, que condena el pecado y hace expiación por los pecadores, y que los justifica y los reconcilia con Él.

3. Los puritanos también hicieron hincapié en la santificación.⁶² Los creyentes deben caminar por el camino de santidad del Rey en gratitud, servicio, obediencia, amor y abnegación.⁶³ Deben ejercer experimentalmente las gracias gemelas de la fe y el arrepentimiento.⁶⁴ Deben aprender las artes de la meditación, temer

a Dios y orar como niños.⁶⁵ Y deben perseverar por la gracia de Dios, buscando hacer su llamado y elección seguros.⁶⁶

Al predicar doctrina, los puritanos promovieron lo siguiente.

1. La Escritura debe dictar el énfasis para cada sermón. Los puritanos no predicaron sermones que equilibraran una diversidad de doctrinas. Más bien, dejaban que el texto bíblico determinara el contenido y el énfasis de cada mensaje. Por ejemplo, cuando Jonathan Edwards predicó sobre el infierno, no hizo una sola referencia al cielo. Cuando más tarde predicó sobre el cielo, no mencionó una sola palabra sobre el infierno.⁶⁷

2. La predicación debe inculcar aprecio por cada doctrina bíblica. El miembro típico de una congregación puritana podía escuchar una semana un sermón sobre Génesis 19:17 (“Escape por su vida”), advirtiéndole a los oyentes que huyan de la iniquidad y sigan a Dios, y la semana siguiente un mensaje sobre cuán imposible es seguir a Dios a menos que Dios nos atraiga a Él (Jn. 6:44). Los pastores puritanos y el pueblo atesoraban el alcance amplio de la verdad de Dios en lugar de solo tener pasajes favoritos o doctrinas particulares por las cuales evaluaban un sermón.

3. La predicación debe abarcar una amplia variedad de tópicos. Un aprecio por todas las doctrinas bíblicas permitió a los puritanos

cubrir casi todos los tópicos imaginables. Por ejemplo, un solo volumen de los sermones puritanos incluye lo siguiente:

- ¿Cómo Podemos Experimentar en Nosotros Mismos, y Evidenciar a Otros, Que la Verdadera Piedad Es Más Que una Fantasía?
- ¿Cuáles Son los Mejores Conservantes contra la Melancolía y la Tristeza Excesiva?
- ¿Cómo podemos crecer en el conocimiento de Cristo?
- ¿Qué debemos hacer para prevenir y curar el orgullo espiritual?
- ¿Cómo podemos aprovechar misericordiosamente esas doctrinas y providencias que trascienden nuestro entendimiento?
- ¿Qué distancia debemos mantener al seguir las extrañas modas de la ropa que surgen en nuestros días?
- ¿Cómo podemos conocer mejor el valor del alma?⁶⁸

La aplicación clara

La tercera parte de un sermón, a menudo llamado el “uso” del texto, podía alargarse a medida que el ministro aplicaba la Escritura

a varios oyentes. Esas aplicaciones podían perforar en sus advertencias a “reformular la vida de la impiedad”, como lo expresó Perkins,⁶⁹ o penetrar en su nota de consuelo.⁷⁰ El objetivo siempre fue llevar la Palabra de Dios a casa o, como dijo Baxter, atornillarla en los hombres para que crezcan en santidad.

Estos usos, o aplicaciones, se resumen bellamente en un breve capítulo titulado “De la predicación de la Palabra” en el Directorio para la Adoración Pública de Dios, compuesto por los divinos puritanos de Westminster:

[El predicador] no debe descansar en la doctrina general, no importa cuán clara y confirmada, sino, mediante la aplicación a sus oyentes, llevarla a casa para un uso especial: aunque es un trabajo de gran dificultad, que requiere mucha prudencia, celo, y meditación, y que para el hombre natural y corrupto será muy desagradable; sin embargo, debe esforzarse por realizarla de tal manera que sus oyentes puedan sentir la palabra de Dios como rápida y poderosa, y como escudriñadora de los pensamientos e intenciones del corazón; y que, si alguna

persona incrédula o ignorante está presente, los secretos de su corazón sean manifestados, y dé gloria a Dios.⁷¹

Los divinos de Westminster identificaron seis tipos de aplicación:

1. *Instrucción*: aplicación doctrinal.
2. *Confutación*: refutar el error actual.
3. *Exhortación*: advertir y amonestar a las ovejas a obedecer los imperativos y deberes sugeridos en el texto predicado, así como también exponer “los medios que ayudan a su obediencia”.
4. *Disuasión*: reprender el pecado, despertando odio por él y una convicción de su atrocidad, así como también exponer sus terribles consecuencias y cómo evitarlo.
5. *Consuelo*: Animar a los creyentes a seguir adelante en la buena batalla de la fe, a pesar de los diversos problemas y aflicciones.
6. *Juicio*: estándares de predicación y marcas de la gracia con el propósito de examinación y corrección personal para animar a los creyentes a cumplir sus deberes, a ser humillados por su

pecado y a ser fortalecidos con consuelo, según su condición espiritual.⁷²

A esta lista podríamos agregar la *aplicación doxológica*, o la aplicación de esas verdades de la Escritura que ayudan a las personas a sentir la belleza y la gloria de Dios y Su verdad y que los mueve a alabarlo como Él se ha revelado a Sí mismo en las Escrituras. Este tipo de predicación mueve nuestros corazones y afectos a maravillarse de la belleza, la gloria y el amor del Dios trino en y por medio de nuestro Señor Jesucristo.⁷³

Estas aplicaciones deben dirigirse a las personas correctas, o podrían causar más daño espiritual que bien. William Perkins nos dijo cómo dirigir las aplicaciones de las Escrituras a siete categorías de oyentes.

1. *Incrédulos e ignorantes no enseñables*. Estos incrédulos necesitan escuchar la doctrina de la Palabra con claridad y racionalidad, pero también con reprensión y punzadas a sus conciencias.

2. *Ignorantes pero incrédulos enseñables*. A estos incrédulos se les deben enseñar las doctrinas fundamentales de la religión cristiana. Perkins recomendó que aprendieran de su libro

Foundations of the Christian Religion (Fundamentos de la religión cristiana), que cubre el arrepentimiento, la fe, los sacramentos, la aplicación de la Palabra, la resurrección y el último juicio.

3. *Aquellos que tienen algún conocimiento pero no son humildes.* A tales oyentes, el predicador debe proclamar la ley para producir dolor y arrepentimiento por el pecado; entonces debe predicar el evangelio.

4. *Los humildes.* El predicador no debe ofrecer consuelo a tales personas demasiado pronto, sino que primero debe determinar si su humildad es el resultado de la obra salvífica de Dios enraizada en la fe o si es de la mera convicción común. A los que son parcialmente humildes que aún no han sido despojados de la justicia propia, Perkins dice que la ley debe ser presentada aún más, aunque atemperada con el evangelio, de modo que “siendo aterrorizados por sus pecados, y por la meditación del juicio de Dios, puedan juntos y en el mismo instante recibir consuelo por el evangelio”. A los totalmente humillados, “la doctrina de la fe y el arrepentimiento, y los consuelos del evangelio deben ser proclamados y ofrecidos”.

5. *Los que creen.* A los creyentes se les debe enseñar las doctrinas claves de la justificación, la santificación y la

perseverancia, junto con la ley como una regla de conducta en lugar de un aguijón y maldición. Perkins escribió: “Antes de la fe, la ley con la maldición debe ser predicada; después de la conversión, la ley sin la maldición”.

6. *Los caídos, ya sea en fe o en práctica.* Estos son reincidentes en la fe, en el conocimiento, o en aprehender a Cristo. Si caen en conocimiento, deben ser instruidos en la doctrina particular de la que se han desviado. Si no logran aprehender a Cristo, deben examinarse a sí mismos por las marcas de la gracia, y entonces correr a Cristo como el remedio del evangelio. Aquellos que se ha involucrado en un comportamiento pecaminoso deben ser llevados al arrepentimiento por la predicación de la ley y el evangelio.

7. *Un grupo mixto.* Esto puede referirse tanto a creyentes como a incrédulos en una iglesia, o puede referirse a individuos que contienen dentro de sí una combinación de los primeros seis tipos de oyentes. Si esto último es lo que Perkins pretendía, se necesita mucha sabiduría para saber cuánta ley y cuánto evangelio ofrecerles.⁷⁴

Los predicadores puritanos se dirigieron a estos siete tipos de personas durante un período largo de tiempo, pero no en cada

sermón. El Directorio de Westminster para la Adoración Pública aconsejó a los ministros no perseguir “cada uso” contenido en el texto que se esté exponiendo. Sin embargo, cada sermón incluía instrucciones para tanto creyentes como incrédulos. El incrédulo generalmente era llamado a examinar cómo vivía y qué comportamiento necesitaba cambiar, y entonces era exhortado a correr a Cristo, el único que puede satisfacer sus necesidades.

Para el creyente, los “usos” generalmente contenían puntos de consuelo, dirección y examen personal.⁷⁵ James Durham (c. 1622–1658) escribió que la parte aplicativa es “la vida de la predicación”. “Por lo tanto, a la predicación se le llama persuadir, testificar, suplicar, rogar, pedir, o exhortar”.⁷⁶

La entrega simple

La mayoría de los ministros puritanos predicaban alrededor de una hora y llevaban consigo largas notas al púlpito. Algunos escribían los sermones en su totalidad—en especial las aplicaciones—pero solo usaban algunas partes. Otros no tomaban notas en lo absoluto, confiando totalmente en la memoria. Levy observa que en Nueva Inglaterra, los puritanos al principio pensaban que era mejor para un ministro predicar extemporáneamente. Pero cuando John

Warham, un predicador popular que sirvió en Windsor, Connecticut, desde 1636 hasta 1670, usó notas extensas durante el sermón, otros comenzaron a imitar su práctica.⁷⁷ Por lo general escribían sus sermones, particularmente sus aplicaciones, mucho más extensos de lo que terminaban siendo al predicarlos.

El estilo simple de la predicación puritana evitaba todo lo que no fuese claro o perspicuo para un oyente ordinario. Dado que el ministro era el intérprete de la Palabra designado por Dios, ningún interés por la oratoria debía oscurecer la verdad y claridad del evangelio. Por el bien de la sencillez, el predicador debería negarse a sí mismo en su estilo de predicación para que Cristo y el evangelio puedan ser exaltados. John Flavel escribió: “Un estilo crucificado encaja mejor con los predicadores de un Cristo crucificado”. “Las palabras no son más que sirvientes del tema. Una llave de hierro, que encaja en la cerradura, es más útil que una de oro que no abrirá la puerta del tesoro”.⁷⁸ Robert Bolton (1572–1631) dijo que el corazón del verdadero cristiano “se siente más profundamente consolado y verdaderamente cristianizado por un sermón tejido de un alma sensible por la fuerza de la meditación, respaldada por el sentido verdadero, natural y necesario de la Palabra de la vida, manejado con la poderosa e incomparable elocuencia de las

Escrituras... que con un mundo de discursos generales aunque sean adornados con la flor y la quintaesencia de las artes, las humanidades, y las filosofías”.⁷⁹

Tal predicación es más desafiante e implica un estudio intenso y prolongado. Thomas Shepard (1605–1649) dedicaba típicamente tres días completos cada semana para preparar los dos servicios del Sábado.⁸⁰ Cotton Mather dijo que todos los sermones de John Cotton “olían a lámpara”.⁸¹ Los puritanos despreciaban la pereza en un ministro; enseñaron que penetrar la mente de Dios en las Sagradas Escrituras implicaba oración ferviente, la ardua tarea de rastrear la etimología de las palabras, ubicar las complejidades de la gramática, y desarrollar puntos que expresen el texto en cuestión de la manera más completa y precisa posible. Después de orar, pensar y luchar con el texto, el ministro puritano debía buscar con todas sus fuerzas abrir la mente de Dios a su pueblo con tal simplicidad que incluso niños de primaria pudieran entender una buena parte del mensaje. Richard Baxter escribió: “No es tarea fácil hablar tan simplemente que los ignorantes puedan entendernos, tan seriamente que los corazones más muertos puedan sentirnos, y tan convincentemente que los que contradicen puedan ser silenciados”.⁸²

Como el predicador se dirigía a diferentes grupos en su iglesia, la forma de su predicación tenía que confirmar la seriedad de su mensaje. Los divinos de Westminster entendieron este vínculo fundamental entre el estilo y la sustancia. Concluyeron su discusión sobre la predicación en el Directorio para el Culto Público de Dios ordenando que tanto la predicación como la ministración deben realizarse de las siguientes maneras:

1. *esforzadamente*, es decir, exhaustivamente, no negligentemente;
2. *simplemente*, para que los más incultos puedan captar la enseñanza de las Escrituras;
3. *fielmente*, anhelando el honor de Cristo, la salvación de los perdidos y la edificación de los creyentes;
4. *sabiamente*, enseñando y amonestando de la manera más apropiada para persuadir a los feligreses;
5. *seriamente*, como conviene a la Palabra;
6. *amorosamente*, con celo divino y con amor por el bienestar de las almas;
7. *temerosamente*, siendo persuadido interiormente de la verdad de Cristo y caminando ante el rebaño de una manera piadosa,

tanto en privado como en público.⁸³

Si estas siete marcas de la verdadera predicación se ofrecieran más plenamente en la predicación y el ministerio de hoy, ¿no veríamos más del poder transformador de la Palabra de Dios en Sus iglesias?

Una dependencia simple

El estilo simple debe enfatizar la naturaleza espiritual de la predicación. El trabajo del Espíritu es evidente cuando el discurso del ministro es espiritual y lleno de gracia, en conformidad con su texto, y las evidencias de la gracia de Dios son recibidas en el corazón.⁸⁴

Los ministros deben mostrar una profunda dependencia del Espíritu Santo en todo lo que dicen y hacen. Deben sentir profundamente su incapacidad de traer alguien a Cristo, así como también la magnitud de la conversión. William Gurnall dijo a los ministros: “Dios nunca les pidió que convirtieran a quienes les envía. No; publicar el evangelio es su deber”.⁸⁵ Y Richard Baxter escribió: “La conversión es un tipo de obra diferente a la que la mayoría conoce. No es una cuestión pequeña llevar una mente terrenal al

cielo y mostrarle al hombre las magníficas excelencias de Dios, hasta que sea incendiado de tal amor por Él que nunca se pueda apagar; romper el corazón por el pecado y hacerlo correr a Cristo en busca de refugio, y abrazarlo agradecidamente como la vida de su alma; tener la misma tendencia e inclinación de su vida a ser cambiado; para que un hombre renuncie lo que tomó por su felicidad, y coloque su felicidad donde nunca la puso antes”.⁸⁶

Los puritanos estaban convencidos de que tanto el predicador como el oyente dependen totalmente de la obra del Espíritu para efectuar la regeneración y la conversión en quien Él quiera.⁸⁷ El Espíritu trae la presencia de Dios en los corazones humanos. Persuade a los pecadores a buscar la salvación, renueva las voluntades corruptas, y hace que las verdades escriturales echen raíces en corazones de piedra. Como Thomas Watson escribió: “Los ministros golpean a la puerta de los corazones de los hombres, el Espíritu viene con una llave y abre la puerta”.⁸⁸ Joseph Alleine dijo: “Nunca pienses que puedes convertirte a ti mismo. Si quieres ser convertido salvíficamente, debes desistir de hacerlo en tu propia fuerza. Es una resurrección de los muertos (Ef. 2: 1), una nueva creación (Gál. 6:15; Ef. 2:10), una obra de omnipotencia absoluta (Ef. 1:19)”.⁸⁹

Una santidad simple

Un discurso de gracia en la predicación solo era posible cuando estaba acompañado por la gracia de una vida santa en el Ministerio. Un ministro debe ser un hombre santo. Las citas puritanas abundan en este tema:

- “Si no es su tarea diaria estudiar sus propios corazones y someter la corrupción y caminar con Dios, si no hacen de esto un trabajo al que constantemente atiendan, todo irá mal y matarán de hambre a sus oyentes... Debemos estudiar cómo vivir bien tanto como estudiamos para predicar bien” (Richard Baxter).
- “Si un hombre enseña con rectitud y camina torcidamente, más se derrumbará en la noche de su vida que lo que construyó en el día de su doctrina” (John Owen).
- “Nuestro ministerio es como nuestro corazón. Ningún hombre se eleva más allá del nivel de su propia piedad habitual” (Thomas Wilson).⁹⁰

La predicación puritana estaba respaldada por una vida correcta. Los predicadores vivían lo que predicaban. Para ellos, la doctrina equilibrada era inseparable de una vida equilibrada. Los ministros puritanos eran profetas que enseñaban, sacerdotes que intercedían, y reyes que gobernaban en sus propios hogares, así como en sus congregaciones y en la sociedad. Eran hombres de oración privada, adoración familiar e intercesión pública.

Conclusión: la necesidad de la oración

Después de leer este capítulo, alguien podría exclamar: “¿Quién está adecuado para estas cosas?” Pero antes de bajar el estándar para la predicación, deberíamos rebajarnos a nosotros mismos de rodillas ante el Padre. Los puritanos saturaron toda su predicación en la oración. Fueron grandes predicadores solo porque también fueron grandes hombres de oración que lucharon con Dios para recibir la bendición divina en su predicación. Richard Baxter dijo: “La oración debe seguir a nuestro trabajo y a la predicación; no puede predicar de todo corazón a su pueblo, el que no ruega fervientemente por ellos. Si no persuadimos a Dios para que les dé fe y arrepentimiento, nunca los persuadiremos a ellos para que crean y se arrepientan”.⁹¹ Robert Traill escribió: “Algunos ministros con pocos dones tienen más éxito que algunos que están muy por encima en habilidades; no porque prediquen mejor, sino porque oran más. Muchos sermones buenos son desperdiciados por falta de oración en el estudio”.⁹² Y John Owen dijo: “Aquel que está más frecuentemente en el púlpito para su gente que lo que está para ellos en lo secreto, es un atalaya digno de lástima”.⁹³ Por lo tanto,

lleveamos la predicación junto con nosotros a la presencia de Dios, y encontremos gracia en el tiempo de nuestra necesidad (He. 4:16).

- ¹ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. y ed. John D. Eusden (Boston: Pilgrim Press, 1968), 194.
- ² Tae-Hyeun Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in a Pneumatological Perspective* (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2005), 4.
- ³ J. I. Packer, preámbulo de *Introduction to Puritan Theology: A Reader*, ed. Edward Hindson (Grand Rapids: Baker, 1976).
- ⁴ Alexander F. Mitchell, en la introducción de *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines*, ed. Alexander F. Mitchell y John Struthers (Edmonton: Still Waters Revival Books, 1991), xv.
- ⁵ Partes de este capítulo son adaptaciones de Joel R. Beeke, *Puritan Evangelism: A Biblical Approach* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007). Para libros y artículos adicionales sobre la predicación puritana, ver R. Bruce Bickel, *Light and Heat: The Puritan View of the Pulpit* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999); J. W. Blench, *Preaching in England in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Oxford: Basil Blackwell, 1964); John Brown, *Puritan Preaching in England* (London: Hodder and Stoughton, 1900); J. A. Caiger, "Preaching—Puritan and Reformed," en *Puritan Papers, Volume 2 (1960–1962)*, ed. J. I. Packer (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 161–185; Murray A. Capill, *Preaching with Spiritual Vigour* (Fearn, Scotland: Mentor, 2003); Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 182–203; Eric Josef Carlson, "The Boring of the Ear: Shaping the Pastoral Vision of Preaching in England, 1540–1640," en *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, ed. Larissa Taylor (Leiden: Brill, 2003), 249–296; Mariano Di Gangi, *Great Themes in Puritan Preaching* (Guelph, Ontario: Joshua Press, 2007); Alan F. Herr, *The Elizabethan Sermon: A Survey and a Bibliography* (New York: Octagon Books, 1969); Babette May Levy, *Preaching in the First Half Century of New England History* (New York: Russell & Russell, 1967); Peter Lewis, *The Genius of Puritanism* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008); D. M. Lloyd-

Jones, *The Puritans: Their Origins and Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 372–389; Irvonwy Morgan, *The Godly Preachers of the Elizabethan Church* (London: Epworth Press, 1965); Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church, Volume 4: The Age of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 251–79, y *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church, Volume 5: Moderatism, Pietism, and Awakening* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 170–217; J. I. Packer, *A Quest for Godliness* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 163–176, 277–308; Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit*; Joseph A. Pipa Jr., “Puritan Preaching,” en *The Practical Calvinist*, ed. Peter A. Lillback (Fearn, Scotland: Mentor, 2002), 163–82; John Piper, *The Supremacy of God in Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1990); Caroline F. Richardson, *English Preachers and Preaching 1640–1670* (New York: Macmillan, 1928); Michael F. Ross, *Preaching for Revitalization* (Fearn, U.K.: Mentor, 2006); Leland Ryken, *Worldly Saints* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 91–107; Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Entre las disertaciones que tratan sobre la predicación puritana se encuentran Ruth Beatrice Bozell, “English Preachers of the 17th Century on the Art of Preaching” (PhD diss., Cornwell University, 1939); Ian Breward, “The Life and Theology of William Perkins 1558–1602” (PhD diss., University of Manchester, 1963); Diane Marilyn Darrow, “Thomas Hooker and the Puritan Art of Preaching” (PhD diss., University of California, San Diego, 1968); Andrew Thomas Denholm, “Thomas Hooker: Puritan Preacher, 1568–1647” (PhD diss., Hartford Seminary, 1972); M. F. Evans, “Study in the Development of a Theory of Homiletics in England from 1537–1692” (PhD diss., University of Iowa, 1932); Frank E. Farrell, “Richard Sibbes: A Study in Early Seventeenth Century English Puritanism” (PhD diss., University of Edinburgh, 1955); Anders Robert Lunt, “The Reinvention of Preaching: A Study of Sixteenth and Seventeenth Century English Preaching Theories” (PhD diss., University of Maryland College Park, 1998); Kenneth Clifton Parks, “The Progress of Preaching in England during the Elizabethan Period” (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1954); Joseph Pipa Jr., “William Perkins and the Development of Puritan Preaching” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1985); Harold Patton Shelly, “Richard Sibbes: Early Stuart Preacher of Piety” (PhD diss., Temple University, 1972); David Mark Stevens, “John Cotton and Thomas Hooker: The

Rhetoric of the Holy Spirit" (PhD diss., University of California, Berkeley, 1972); Lynn Baird Tipson Jr., "The Development of Puritan Understanding of Conversion" (PhD diss., Yale University, 1972); Cary Nelson Weisiger III, "The Doctrine of the Holy Spirit in the Preaching of Richard Sibbes" (PhD diss., Fuller Theological Seminary, 1984).

- ⁶ Citado en Winthrop S. Hudson, "The Ministry in the Puritan Age," en *The Ministry in Historical Perspectives*, ed. H. Richard Niebuhr y Daniel D. Williams (New York: Harper and Brothers, 1956), 185.
- ⁷ Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), 119.
- ⁸ John F. H. New, *Anglican and Puritan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965), 71.
- ⁹ Citado en I. D. E. Thomas, *The Golden Treasury of Puritan Quotations* (Chicago: Moody Press, 1975), 221.
- ¹⁰ John Mayer, *Praxis Theologica: or The Epistle of the Apostle St. James...Expounded* (London: R. Bostocke, 1629), 127.
- ¹¹ Lewis, *Genius of Puritanism*, 35.
- ¹² Wells, *The Practical Sabbatarian: or Sabbath Holiness Crowned with Superlative Happiness* (London, 1668), 274.
- ¹³ Anthony Burgess, *The Scripture Directory, for Church Officers and People...* (London: Abraham Miller for T. U., 1659), 141.
- ¹⁴ Burgess, *The Scripture Directory*, 142–144.
- ¹⁵ John Calvin, *Tracts and Treatises*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 1:173.
- ¹⁶ Robert Traill, *Select Practical Writings of Robert Traill* (Edinburgh: Printed for the Assembly's Committee, 1845), 120; Arthur Hildersham, *CLII Lectures upon Psalm LI* (London: J. Raworth, for Edward Brewster, 1642), 732; Lewis, *Genius of Puritanism*, 37–43.
- ¹⁷ Ames, *The Marrow of Theology*, 194.
- ¹⁸ Thomas Hall, *A Practical and Polemical Commentary...upon the Third and Fourth Chapters of the Latter Epistle of St. Paul to Timothy* (London: E. Tyler for John Starkey, 1658), 329.
- ¹⁹ Traill, *Select Practical Writings*, 126.

- ²⁰ Citado en Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 186.
- ²¹ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, ed. William H. Goold (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 7:312–313.
- ²² Nehemiah Rogers, *The True Convert* (London: George Miller for Edward Brewster, 1632), 71.
- ²³ Richard Baxter, *Christian Economics*, en *The Practical Works of Richard Baxter* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990–1991), 4:383.
- ²⁴ Citado en Ryken, *Worldly Saints*, 94.
- ²⁵ Lloyd-Jones, *The Puritans*, 380.
- ²⁶ Para el punto de vista puritano sobre el llamado al ministerio, ver Owen C. Watkins, *The Puritan Experience* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), 61–63.
- ²⁷ Gardiner Spring, *The Power of the Pulpit* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 154.
- ²⁸ Citado en John Blanchard, *The Complete Gathered Gold* (Darlington: Evangelical Press, 2006), 487.
- ²⁹ Citado en Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (New York: Schocken Books, 1964), 46.
- ³⁰ Citado en Alden T. Vaughan y Francis J. Bremer, eds., *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture* (New York: St. Martin's, 1977), 70.
- ³¹ Baxter, *Christian Economics*, en *Works*, 4:412, 426.
- ³² John Flavel, “The Character of a Complete Evangelical Pastor, Drawn by Christ,” en *The Works of John Flavel* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 6:569.
- ³³ Davies, *The Worship of the English Puritans*, 16.
- ³⁴ Richard Baxter, *The Dying Thoughts of the Reverend Learned and Holy Mr. Richard Baxter*, compendiado por Benjamin Fawcett (Salop: J. Cotton and J. Eddowes, 1761), 167.
- ³⁵ *Plain Reasons for Dissenting from the Church of England*, 3rd ed. (London, 1736), 6.
- ³⁶ John Owen, *An Exposition of Hebrews* (Marshalltown, Del.: The National Foundation for Christian Education, 1960), 1:52.
- ³⁷ Ver Pipa, “William Perkins and the Development of Puritan Preaching,” 28–67, para un estudio de la predicación anglicana en la Inglaterra isabelina. Cf. Lloyd-Jones, *The*

Puritans, 375, 381–383.

³⁸ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 475, 484.

³⁹ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 480.

⁴⁰ cf. John Owen, *Pneumatologia or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1850–1855; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 3:595–604. Ver también Christopher Love, *A Treatise of Effectual Calling and Election* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1998).

⁴¹ Joseph Alleine, *A Sure Guide to Heaven* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995), 30.

⁴² Citado en Thomas, *Puritan Quotations*, 222.

⁴³ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 476.

⁴⁴ Citado en Perry Miller, *New England Mind: The Seventeenth Century* (Boston: Beacon Press, 1961), 295. Cf. Catecismo Mayor de Westminster, p. 68.

⁴⁵ Citado en Ryken, *Worldly Saints*, 107.

⁴⁶ William Perkins, *A Commentarie or Exposition upon the Five First Chapters of the Epistle to the Galatians*, en *The Works of William Perkins* (London: John Legatt, 1613), 2:222. Cf. William Perkins, *The Art of Prophesying*, rev. ed. (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996), 71–72; Charles H. George y Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570–1640* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961), 338–341.

⁴⁷ Citado en Ryken, *Worldly Saints*, 105.

⁴⁸ Henry Smith, “The Art of Hearing,” en *The Works of Henry Smith* (Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker Publications, 2002), 1:337.

⁴⁹ Cotton Mather, *The Great Works of Christ in America: Magnalia Christi Americana, Book 3* (London: Banner of Truth Trust, 1979), 1:547–48. Para una bibliografía de los sermones y escritos de Eliot, ver Frederick Harling, “A Biography of John Eliot” (PhD diss., Boston University, 1965), 259–261.

⁵⁰ Increase Mather, *The Life and Death of that Reverend Man of God, Mr. Richard Mather* (Cambridge, Mass.: S. G. and M. J., 1670), 31–32.

⁵¹ Perkins, *The Art of Prophesying*, 71.

- ⁵² William Perkins, *The Arte of Prophecyng, or, A Treatise Concerning the Sacred and Onely True Manner and Methode of Preaching*, en *The Works of William Perkins* (London: John Legatt, 1613), 2:662. Cf. *The Art of Prophesying*, 79; Packer, *Quest for Godliness*, 284.
- ⁵³ Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, 332–333.
- ⁵⁴ Packer, *Quest for Godliness*, cap. 6.
- ⁵⁵ Thomas Lea, “The Hermeneutics of the Puritans,” *Journal of Evangelical Theological Society* 39, no. 2 (June 1996): 276–282.
- ⁵⁶ William Perkins, *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation, according to Gods Word*, en *The Works of William Perkins* (London: John Legatt, 1613), 1:11.
- ⁵⁷ Ames, *The Marrow of Theology*, 77.
- ⁵⁸ Sinclair B. Ferguson, “Evangelical Ministry: The Puritan Contribution,” en *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong (Wheaton, Ill.: Crossway, 1998), 266.
- ⁵⁹ Packer, *Quest for Godliness*, 284–285.
- ⁶⁰ Jeremiah Burroughs, *The Evil of Evils* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995). Cf. Ralph Venning, *The Plague of Plagues* (London: Banner of Truth Trust, 1965); Thomas Watson, *The Mischief of Sin* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994); Samuel Bolton, *Sin: the Greatest Evil*, en *Puritans on Conversion* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1990), 1–69.
- ⁶¹ La obra clásica y masiva sobre los atributos de Dios de Stephen Charnock es *Discourses on the Existence and Attributes of God*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1996). Ver también William Bates, *The Harmony of the Divine Attributes in the Contrivance and Accomplishment of Man’s Redemption* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1985).
- ⁶² El clásico puritano sobre la santificación es Walter Marshall, *The Gospel Mystery of Sanctification* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999). Marshall fundamenta eficazmente la doctrina de la santificación en la union del creyente con Cristo y resalta la necesidad de la santidad práctica en el diario vivir. Ver también Lewis Bayly, *The Practice of Piety* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996); Henry

Scudder, *The Christian's Daily Walk, in Holy Security and Peace*, 6th ed. (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1984); Henry Scougal, *The Life of God in the Soul of Man* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1986).

⁶³ Ver Thomas Brooks, *The Crown and Glory of Christianity: or Holiness, the Only Way to Happiness*, en *The Works of Thomas Brooks* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), vol. 4; George Downname, *The Christian's Freedom: The Doctrine of Christian Liberty* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1994); Samuel Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom* (London: Banner of Truth Trust, 1964); Jonathan Edwards, *Charity and Its Fruits* (London: Banner of Truth Trust, 1969); Thomas Watson, *The Duty of Self-Denial* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 1–37.

⁶⁴ Ver Samuel Ward, *The Life of Faith*, 3rd ed. (London: Augustine Mathews, 1622); Thomas Watson, *The Doctrine of Repentance* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987).

⁶⁵ Ver Nathanael Ranew, *Solitude Improved by Divine Meditation* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995); Jeremiah Burroughs, *Gospel Fear* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1991); Thomas Cobbet, *Gospel Incense, or A Practical Treatise on Prayer* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1993); John Bunyan, *Prayer* (London: Banner of Truth Trust, 1965); John Preston, Nathaniel Vincent, Samuel Lee, *The Puritans on Prayer* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995).

⁶⁶ William Perkins, *A Christian and Plain Treatise on the Manner and Order of Predestination, and of the Largeness of God's Grace*, en *Works*, 2:687–730; Anthony Burgess, *Spiritual Refining* (Ames, Iowa: International Outreach, 1990), 643–674.

⁶⁷ Cf. *The Wrath of Almighty God: Jonathan Edwards on God's Judgment against Sinners*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996); Jonathan Edwards, "Heaven," en *The Works of Jonathan Edwards* (1834; Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 2:617–641; John H. Gerstner, *Jonathan Edwards on Heaven and Hell* (Grand Rapids: Baker, 1980).

⁶⁸ *Puritan Sermons 1659–1689: Being the Morning Exercises at Cripplegate*, ed. James Nichols (Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), vol. 3.

⁶⁹ Perkins, *The Art of Prophecy*, 64–68.

- ⁷⁰ Packer, *A Quest for Godliness*, 278.
- ⁷¹ *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1994), 380.
- ⁷² *Westminster Confession of Faith*, 380.
- ⁷³ Por esta sugerencia, estoy en deuda con el Dr. Joseph Pipa, presidente de Greenville Presbyterian Theological Seminary.
- ⁷⁴ Perkins, *The Art of Prophecy*, 56–63. Para una discusión sobre algunas doctrinas importantes predicadas por los puritanos de Nueva Inglaterra, ver Levy, *Preaching in the First Half Century of New England History*, 25–40.
- ⁷⁵ Murray A. Capill, *Preaching with Spiritual Vigour: Including Lessons from the Life and Practice of Richard Baxter* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2003), 153–156.
- ⁷⁶ James Durham, *A Commentary upon the Book of the Revelation* (Amsterdam: John Frederickszoon Stam, 1660), 260–266.
- ⁷⁷ Levy, *Preaching in the First Half Century of New England History*, 82–83.
- ⁷⁸ Flavel, “Evangelical Pastor,” en *Works*, 6:572.
- ⁷⁹ Robert Bolton, *The Works of the Reverend, Truly Pious, and Judiciously Learned Robert Bolton* (London: George Miller, 1641), 4:161.
- ⁸⁰ Thomas Shepard, *Four Necessary Cases of Conscience* (London, 1651), 5.
- ⁸¹ Citado en Miller, *Seventeenth Century*, 352.
- ⁸² Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 475.
- ⁸³ *Westminster Confession of Faith*, 381.
- ⁸⁴ Perkins, *The Art of Prophecy*, 72–73.
- ⁸⁵ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (London: Banner of Truth Trust, 1964), 2:574.
- ⁸⁶ Baxter, *Call to the Unconverted*, en *Works*, 2:513.
- ⁸⁷ Packer, *Quest for Godliness*, 296–299.
- ⁸⁸ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1692; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 221.
- ⁸⁹ Alleine, *A Sure Guide to Heaven*, 26–27.
- ⁹⁰ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 491, 493.

⁹¹ Richard Baxter, *The Reformed Pastor*, abridged by S. Palmer (1862; repr., London: Banner of Truth Trust, 1974), 123.

⁹² Robert Traill, "By What Means May Ministers Best Win Souls?", en *The Works of the Late Reverend Robert Traill* (1810; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975), 1:246.

⁹³ Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 495.

Capítulo 43

La predicación puritana (2)

La predicación es el carruaje que transporta a Cristo por todo el mundo.

— RICHARD SIBBES¹

En el último capítulo examinamos las características de la predicación puritana en su primacía, poder y claridad. En este capítulo veremos el programa y la pasión de los puritanos en la predicación.

El programa para la predicación

El amor de los puritanos por la predicación les permitió enfocarse en establecer un programa impresionante para la reforma integral de la iglesia. Básicamente, los puritanos utilizaron un enfoque de cinco partes para influenciar a las personas y promover una reforma pastoral a través de la predicación.

La predicación misma

Lo primero era reformar la *predicación* misma. Siendo grandes creyentes de la predicación, los puritanos predicaron con frecuencia. Obtuvieron acceso a los púlpitos de diversas maneras y utilizaron todas las oportunidades a su alcance para predicar, tanto en el Día del Señor como durante la semana. Tanto las nominaciones como acomodaciones en las iglesias parroquiales estaban a menudo en manos de los patrones, así que donde el obispo fuese tolerante y el patrón tuviese simpatías puritanas, lo más probable es que un ministro puritano fuese invitado a convertirse en el pastor oficial. Otros encontraron parroquias en las que no eran forzados a cumplir con todos los requisitos de la Iglesia de Inglaterra para que así sus conciencias les permitieran continuar

con la predicación y el ministerio. Aun así otros predicaron en pueblos lejos de casa o en casas privadas, graneros y lugares apartados. No era inusual que los ministros puritanos predicaran cinco veces a la semana.²

Además de ser doctrinal, la predicación puritana era conocida por ser *bíblica*. El predicador puritano encontraba su mensaje en la Palabra de Dios. El puritano Edward Dering (c. 1540–1576) dijo: “El Ministro fiel, al igual que Cristo, [es] el que solo predica la palabra de Dios”.³ John Owen (1616–1683) estuvo de acuerdo: “El deber primario y principal de un pastor es alimentar al rebaño predicando diligentemente la palabra”.⁴ Millar Maclure señaló que “para los puritanos, el sermón no está solo unido a la Escritura; sino que literalmente existe dentro de la Palabra de Dios; el texto no está en el sermón, pero el sermón está en el texto... En resumen, escuchar un sermón es estar en la Biblia”.⁵

El predicador puritano John Cotton (1585–1652) dijo a su congregación: “Aliméntese con la Palabra, y eso nos hará alegrarnos en la Palabra”.⁶ El prefacio de la Biblia de Ginebra contiene un consejo similar, al decir que la Biblia es “la luz de nuestros caminos, la llave del reino de los cielos, nuestro consuelo en la aflicción, nuestro escudo y espada contra Satanás, la escuela

de toda sabiduría, el espejo donde contemplamos el rostro de Dios, el testimonio de Su favor, y el único alimento de nuestras almas”.⁷

Entonces, no es de extrañar, que la típica página de un sermón puritano contenga de cinco a diez citas bíblicas y alrededor de una docena de referencias a otros textos. Los predicadores puritanos estaban familiarizados con sus Biblias; memorizaban cientos, si no miles, de textos. Sabían qué pasaje citar para cada asunto. Sinclair Ferguson escribe: “La familiaridad amplia y personal con la aplicación de la Escritura fue un elemento clave en la composición ministerial puritana”. “Consideraron las riquezas de las verdades reveladas como un gemólogo examina pacientemente las diversas partes de un diamante”.⁸ Los puritanos usaron sabiamente la Escritura, citando textos para referirse a la doctrina o al caso de conciencia en cuestión.⁹

En adición a esto, la predicación puritana fue casi siempre *experimental y práctica*. La predicación puritana explicaba cómo un cristiano experimenta la verdad bíblica en la vida diaria. El término “experimental” proviene de la palabra latina *experimentum*, un sustantivo que se deriva del verbo “intentar, demostrar, probar, o ponerlo a examen”. El mismo verbo también puede significar “encontrar o conocer por experiencia”, y así da lugar a la palabra

experientia, que significa “prueba, experimento” y “el conocimiento adquirido por experimento”.¹⁰ Juan Calvino utilizó experiencial (*experientia*) y experimental (*experimentum*) indistintamente, ya que ambas palabras, desde la perspectiva de la predicación bíblica, indican la necesidad de examinar o probar el conocimiento experimentado con la piedra de toque de la Escritura (Is. 8:20).¹¹

La predicación experiencial enfatiza la necesidad de conocer por experiencia las verdades de la Palabra de Dios. La predicación experiencial busca explicar en términos de la verdad bíblica cómo *deben* ser las cosas y cómo *van* en la vida cristiana. Tiene como objetivo aplicar la verdad divina a toda la experiencia del creyente en su caminar con Dios, así como su relación con la familia, la iglesia y el mundo a su alrededor. Podemos aprender mucho de los puritanos acerca de este tipo de predicación.

Los puritanos dijeron que cualquier predicación en la que Cristo no tenga la preeminencia no es una predicación experiencial válida. Según Thomas Adams (1583–1652): “Cristo es la suma de toda la Biblia; profetizado, tipificado, prefigurado, exhibido, demostrado; que se encuentra en cada hoja, casi en cada línea; las Escrituras son, por así decirlo, los pañales del niño Jesús”.¹² Isaac

Ambrose (1604–1664) dijo: “Piense de Cristo como de la mismísima sustancia, médula, alma y alcance de todas las Escrituras”.¹³

En el contexto de Cristo, la predicación puritana estuvo marcada por una aplicación discriminatoria de la verdad a experimentar. La predicación discriminatoria define la diferencia entre el no cristiano y el cristiano. La predicación discriminatoria pronuncia la ira de Dios y la condenación eterna sobre los incrédulos e impenitentes. Asimismo ofrece el perdón de los pecados y la vida eterna a todos los que abrazan a Jesucristo como Salvador y Señor por la fe verdadera (Mt. 7:22–27; 1 Co. 1:30; 2:2).

Los puritanos conocían el engaño del corazón humano. En consecuencia, los predicadores puritanos se esforzaron por identificar las marcas de la gracia que distinguen a la iglesia del mundo, a verdaderos creyentes de meros profesantes, y a la fe salvadora de la fe temporal.¹⁴ Thomas Shepard en *The Ten Virgins* (Las diez vírgenes), Matthew Mead en *The Almost Christian Discovered* (El casi cristiano expuesto), Jonathan Edwards en *Religious Affections* (Afectos religiosos) y otros puritanos escribieron docenas de obras para diferenciar a los impostores de los verdaderos creyentes.¹⁵

Ese tipo de predicación discriminatoria es escasa hoy en día. Incluso en iglesias evangélicas y conservadoras, el conocimiento intelectual de la verdad de las Escrituras a menudo es un sustituto de la experiencia del corazón o, al contrario, la experiencia del corazón sustituye el conocimiento intelectual. La predicación experiencial requiere tanto el conocimiento intelectual como la experiencia del corazón; su objetivo, según John Murray, es la “piedad inteligente”.

Los puritanos enseñaron que cuando la Palabra de Dios se predica experiencialmente, el Espíritu Santo lo usa para transformar a individuos y naciones. Tal predicación transforma porque se conecta con la experiencia vital de los hijos de Dios (Ro. 5: 1–11), explica claramente las marcas de la gracia salvífica en el creyente (Mt. 5: 3–12; Gá. 5: 22–23), proclama el gran llamado de los creyentes como los siervos de Dios en el mundo (Mt. 5: 13–16), y muestra el destino eterno de los creyentes e incrédulos (Ap. 21:1–9).¹⁶

Ejemplos del poder transformador de la predicación experiencial puritana abundan en los diarios y escritos autobiográficos de los puritanos. El capitán John Spilman nos proporciona un ejemplo típico:

Una vez, cuando estaba en una *condición carnal*, desprecié a los *ministros de Cristo*, en especial sus tediosos *predicadores*, y no podía soportar que alguien tuviese que *predicar durante tanto tiempo*; pero finalmente fui *atrapado* por uno que estaba [predicando] en *Hebreos 8: 8*, [sobre] el nuevo pacto hecho en Cristo, lo cual fue aplicado a *mi profundamente*, y me tocó el corazón.¹⁷

Conferencias

Otra forma que la predicación puritana tomó fue la de la *conferencia*, aunque ese término tenía un significado diferente al que tiene hoy. En los días de los puritanos, una típica iglesia parroquial tenía un vicario y uno o dos coadjutores (es decir, pastores y pastores asistentes). Los conferencistas puritanos no tenían deberes parroquiales; su vocación exclusiva era predicar y enseñar. Por lo general, eran contratados por donantes privados, por un ayuntamiento, o por los “Inns of Court” (las escuelas de derecho de Londres) para trabajar en una iglesia o grupo de iglesias puritanas (que tenían el apoyo del rector, vicario o coadjutor local) para satisfacer el apetito espiritual de las personas.¹⁸ Formalmente, las conferencias eran complementarias al ministerio, pero en la

realidad predicaban en momentos distintos a los establecidos para los servicios de oración de la Iglesia de Inglaterra. Así eludieron las reglas de la conformidad.

Los conferencistas a menudo estaban protegidos por nobles, como el conde de Leicester, debido a la autoridad e influencia que tenían.¹⁹ William Haller describe la posición:

Por lo general, el conferencista no era designado ni aprobado por el patrón de la parroquia, ni tampoco disfrutaba los ingresos de los diezmos conferidos a los que tienen el cargo. Era seleccionado para predicar por la congregación, o por algún miembro o grupo de miembros, o por algún adherente rico, cualquiera de los cuales pudiera cubrir sus gastos. Sus servicios eran buscados por personas de muchas parroquias vecinas. Su deber era dar una conferencia sobre la Biblia, es decir, predicar ocasionalmente los domingos fuera de los servicios habituales y en la mayoría de los casos en días de la semana. Debía tener un permiso del obispo o de otra autoridad correspondiente de la iglesia a quien rindiese cuentas bajo la pena de ser silenciado.²⁰

Paul Seaver, una autoridad en cuanto a las conferencias puritanas, escribe: “No todos los conferenciantes eran puritanos ni todos los puritanos conferenciantes, pero no hay duda de que la conferencia fue esencialmente una institución puritana, que el impulso detrás de ella era puritano en la motivación, y que estaba conformada predominantemente de predicadores puritanos”.²¹ Las conferencias se hicieron cada vez más populares a lo largo del primer siglo del puritanismo (1560–1662); surgieron en todas partes por Inglaterra; en ciudades y pueblos, así como en Cambridge y Oxford, y, por supuesto, en Londres, donde más de cien conferencias se llevaron a cabo durante las primeras tres décadas del siglo diecisiete.

Muchos de los más grandes puritanos sirvieron como conferenciantes: William Ames, Paul Baynes, Thomas Cartwright, Laurence Chaderton, John Dod, John Field, Richard Greenham, Arthur Hildersham, William Perkins, John Preston y Richard Sibbes.²² En la década de 1640, muchos conferenciantes se convirtieron en líderes del Parlamento Largo, que convocó la Asamblea de Westminster. Marshall M. Knappen dice que los capellanes privados de la nobleza a menudo también eran ocultamente conferenciantes, “dado que la capilla familiar se hacía

accesible al vecindario cuando se predicaba el sermón semanal. Con el tiempo muchas de estas conferencias fueron financiadas a la manera de los anteriores puestos de predicación pastorales”.²³

Estos “clérigos autónomos”, como Christopher Hill los llama,²⁴ ofrecieron conferencias que fueron, como Peter Lewis dice: “una especie de abuelo de nuestros estudios modernos de la Biblia: un servicio de predicación de considerable longitud y de gran profundidad, a los que generalmente asistían pastores y miembros de congregaciones puritanas vecinas”.²⁵ Las conferencias generalmente eran de naturaleza expositiva o doctrinal y a menudo luego se imprimían como comentarios o tratados.

La mayoría de los puritanos preferían los sermones del conferenciante a los sermones de su pastor conformista. Los conferenciantes puritanos robaron sus corazones y afectos. Típicamente, la gente iba fielmente a la iglesia para escuchar un sermón matutino bastante seco de un ministro de la Iglesia de Inglaterra, pero luego en la tarde iban a escuchar un conferenciante que desarrollaba poderosamente las Escrituras de manera doctrinal, experiencial, y práctica. Tan populares fueron los conferenciantes que Seaver concluye: “En las fortalezas de los puritanos, el control de las conferencias le dio al laicado un poder

eclesiástico que competía con el de la Corona y los obispos Anglicanos”.²⁶

Las profecías

Una tercera forma de predicación puritana fueron las *profecías*, también llamadas “ejercicios” o “ejercicios piadosos”. Las profecías eran una especie de conferencia bíblica o forma de educación continua para los ministros.²⁷ Aunque las formas variaron en diferentes localidades, las profecías se llevaban a cabo en iglesias centrales donde tres o seis ministros predicaban sobre el mismo texto, empezando desde el más joven hasta el más viejo. El último predicador resumía los descubrimientos y enfatizaba los “usos” prácticos de las doctrinas que eran expuestas. Entonces un moderador dirigía una sesión reseñando los sermones. En estas sesiones de “hierro afila hierro”, los ministros podían perfeccionar sus habilidades exegéticas y de predicación.

Desde principios de la década de 1570, el público era invitado a algunos de estos seminarios de predicación, dado a que ellos también tenían una pasión por la predicación sana. Sin embargo, no todos los ministros estaban a favor de esta práctica. Francis Bacon (1561-1626) escribió más tarde: “Sé que las profecías estaban

sujetas a grandes abusos, y serían más abusadas hoy; porque el calor de las contiendas ha aumentado. Pero pienso que la única razón del abuso era que estaban acompañadas de un auditorio popular, y no estaban encerradas dentro de una conferencia privada de ministros”.²⁸ El público —a veces tantos como unos cientos— se sentaba en la parte de atrás de la conferencia, generalmente con la Biblia de Ginebra abierta sobre sus regazos, buscando cada texto citado por los ministros. Después, a menudo podían hacer preguntas que los ministros responderían. Sin embargo, algunas veces fueron excluidos de las sesiones de crítica para que no intimidaran a los ministros cuyos sermones estaban siendo “censurados”.

El precedente escritural de las profecías era 1 Corintios 14:29, 31, que dice: “Asimismo los profetas, hablen dos o tres, y los demás juzguen (...) Porque podéis todos uno por uno, para que todos aprendan, y todos sean exhortados”. Estas profecías, que comenzaron en la década de 1520 en Zurich, fueron importadas por los primeros puritanos en la década de 1550, usadas ampliamente en Christ’s College por Laurence Chaderton (c. 1536–1640), y pronto proliferaron en varios condados de Inglaterra. Surgieron de la necesidad de que los ministros puritanos mejoraran su predicación,

aunque a veces fueron iniciadas por obispos que sentían la necesidad de remediar la “predicación ignorante”. Las profecías alcanzaron su punto máximo en la década de 1570. En 1577, contra el consejo del arzobispo Grindal, la reina Isabel —que consideraba las profecías como una amenaza para su control del estado y la iglesia— alentó a sus obispos a prohibirlas.²⁹ En esto, solo tuvo un éxito parcial; algunas profecías continuaron en el reinado del rey Jacobo I, particularmente donde los obispos las toleraban.³⁰

Los libros de sermones

En cuarto lugar, la predicación puritana incrementó enormemente por la impresión y publicación de sermones. Los puritanos imprimieron numerosos sermones en forma de libros, que se convirtieron en un importante medio de gracia y comunicación. En la década de 1560, se publicaron nueve volúmenes de sermones puritanos; en la década de 1570, sesenta y nueve volúmenes; en la década de 1580, 113 volúmenes; y en la década de 1590, 140 volúmenes.³¹ A.F. Herr escribe: “La impresión de sermones constituyó un negocio bastante grande en la Inglaterra isabelina. Se ha estimado que más del cuarenta por ciento de todas las publicaciones emitidas en ese momento eran de naturaleza

religiosa o filosófica y es evidente que los sermones representaban una gran parte de esas publicaciones religiosas”.³²

Como J. I. Packer ha dicho, los escritores puritanos eran populares porque eran educadores de la mente, expositores a la conciencia, médicos del alma, vigilantes de la verdad y hombres del Espíritu.³³ Varios libros de sermones puritanos tuvieron decenas de ediciones en inglés, y algunos libros fueron traducidos a varios idiomas europeos. En el siglo diecisiete más de setecientos volúmenes puritanos fueron traducidos e impresos solo en holandés.³⁴ Solo recientemente hemos comenzado a devolver el favor traduciendo algunos de los grandes clásicos desde el Dutch Further Reformation, un período en los Países Bajos paralelo al puritanismo inglés.³⁵

Los libros de sermones puritanos eran leídos frecuentemente y ampliamente, y Dios los usó para muchas conversiones y el crecimiento en la gracia de miles de creyentes. Hoy, como cualquier vendedor de libros antiguos sabe, los viejos tomos puritanos tienden a estar duramente golpeados por su uso extensivo, mientras que no es poco común encontrar volúmenes anglicanos en condiciones prístinas por su falta de uso.

Más del 90 por ciento de los libros puritanos se presentaron primero como sermones. Lo mismo es cierto de los setecientos volúmenes puritanos que se han reimpresso en los últimos cincuenta años, desde el resurgimiento de la literatura puritana que comenzó a finales de la década de 1950.³⁶

La capacitación ministerial

Finalmente, el programa puritano de predicación tomó la forma de *capacitación ministerial*, que promovía la buena predicación. Los puritanos exigían un clero capacitado en la universidad. Para lograr esto, los puritanos fueron educados en universidades como Cambridge. Joseph Pipa escribe:

En Cambridge, Christ's College abrió el camino con una larga lista de colegas y tutores puritanos, dirigidos por Laurence Chaderton. St. John's y Trinity también egresaron muchos con convicciones puritanas. En los primeros días de Isabel, estas universidades produjeron un verdadero "quién es quién" de divinos puritanos. Más tarde en el reinado de Elizabeth, los puritanos establecieron dos colegios propios en Cambridge. En

1584 Walter Mildmay fundó Emmanuel con Laurence Chaderton como su primer maestro, y en 1596 la condesa de Sussex estableció Sidney Sussex.³⁷

Debido a la influencia de Chaderton y Perkins, Emmanuel College eventualmente superó a Christ's College en los primeros años del siglo diecisiete como el semillero del puritanismo.³⁸

Oxford también entrenó a numerosos predicadores puritanos. Paul Seaver calcula que de los numerosos conferencistas puritanos en Londres, el 59 por ciento recibió capacitación en Cambridge y el 56 por ciento en Oxford, varios de ellos siendo entrenados en parte en ambas universidades.³⁹ Trinity College en Dublín también capacitó numerosos predicadores puritanos. Y la fundación de Harvard College en Nueva Inglaterra (1636), seis años después de la llegada de los puritanos, muestra su temor a dejar “un ministerio iletrado a las iglesias, cuando nuestros ministros actuales yazcan en el polvo”.⁴⁰

Todos estos colegios, junto con la influencia de colegas y tutores y colegas de estudios, fueron una poderosa fuerza en la formación de hombres jóvenes con firmes convicciones puritanas sobre la predicación.⁴¹ En armonía con las convicciones puritanas

de que la predicación ungida por el Espíritu es mejor captada que enseñada, las iglesias locales a menudo estaban llenas de buenos predicadores puritanos, como William Perkins, Richard Sibbes y Laurence Chaderton, quienes también tuvieron una profunda influencia en los estudiantes ministeriales. Cuando Chaderton renunció a su cátedra en St. Clement's, cuarenta ministros le pidieron que continuara, "alegando que le debían su conversión".⁴² A menudo hubo una reacción en cadena de influencia, más notablemente, el uso de la predicación de Richard Sibbes en la conversión de John Cotton, cuya predicación a su vez fue usada para la conversión de John Preston (1587–1628).⁴³

La pasión por la predicación

El extenso programa puritano para la predicación era impulsado por una pasión interior creada por el Espíritu de Dios. El amor de los puritanos por la predicación fue apasionado de varias maneras:

Los puritanos amaron el evangelio de Cristo

Amaban proclamar el evangelio completo, que incluía, como Packer señaló, diagnosticar la mala situación del hombre y la cuestión del pecado; enfatizando la meta de la gracia y la suficiencia de Cristo en Su humillación y exaltación; y ofreciendo gracia junto con la proclamación de las demandas de arrepentimiento y fe evangélica.⁴⁴

La predicación puritana, entonces, se refiere principalmente a cómo los ministros puritanos proclamaron la Palabra de Dios con respecto a la salvación de los pecadores en el Señor Jesucristo. Esa salvación es otorgada por gracia, recibida por fe y un reflejo de la gloria de Dios. Para los puritanos, la predicación presenta a Cristo de modo que, por el poder del Espíritu, las personas vengan a Dios por medio de Él. Después de todo, dijeron los puritanos, la

conversión inicial es solo el comienzo de la transformación personal y la conformación a Cristo.

Por lo tanto, su predicación presenta a Cristo de modo que el creyente pueda crecer en Él y servirle como Señor en la comunión de Su iglesia y en la extensión de Su reino en el mundo. La predicación puritana implica declarar la redención centrándose en la obra salvífica de las tres personas de la Trinidad, mientras simultáneamente llama a los pecadores a una vida de fe y compromiso advirtiéndoles que el evangelio condenará para siempre a los que persisten en incredulidad e impenitencia. Thomas Manton (1620–1677) lo expresó de esta manera:

La suma del evangelio es esta: que todos los que, por arrepentimiento y fe verdadera, abandonan la carne, el mundo y el diablo, y se entregan a Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo, como su creador, redentor y santificador, encontrarán a Dios como Padre, reconciliándolos como Sus hijos, y por Cristo perdonando su pecado, y por Su Espíritu dándoles Su gracia; y, si perseveran en este curso, finalmente los glorificará, y les concederá felicidad

eterna; pero condenará los incrédulos, impenitentes e impíos al castigo eterno.⁴⁵

Los puritanos amaron de forma especial predicar a Cristo bíblicamente, doctrinalmente y tipológicamente.⁴⁶ Richard Sibbes (1577–1635) escribió: “La predicación es el carruaje que transporta a Cristo por todo el mundo”.⁴⁷ John Flavel (1628–1691) dijo: “La excelencia de un sermón reside en los descubrimientos más simples y en las aplicaciones más vivas de Jesucristo”. Richard Baxter (1615–1691) agregó: “Si podemos enseñarles de *Cristo* a nuestra gente, les enseñamos a todos”. Y Thomas Brooks (1608–1680) concluyó: “Los dispensadores del evangelio son los amigos del Novio, y no deben hablar una palabra sobre el Novio y dos sobre ellos mismos”.⁴⁸

En obras como *Christ Revealed* de Thomas Taylor , *Christ Our Mediator* (Cristo nuestro mediador) de Thomas Goodwin, *Happiness of Enjoying and Making a Speedy Use of Christ* (La Felicidad de disfrutar y aferrarse prontamente a Cristo) de Alexander Grosse, *Looking unto Jesus* (Puestos los ojos en Jesús) de Isaac Ambrose, *Christ All in All* (Cristo el todo en todo) de Ralph Robinson o Philip Henry, *Christ: The Way, the Truth, and the Life* (Cristo: El Camino, la

Verdad y la Vida) de John Brown, *The Glorious Mystery of the Person of Christ* (El misterio glorioso de la Persona de Cristo) de John Owen y *Christ Crucified* (Cristo crucificado) de James Durham, los puritanos predicaron a Cristo para el hombre entero.⁴⁹ Lo ofrecieron como profeta, sacerdote y rey. No separaron Sus beneficios de Su persona ni lo ofrecieron como Salvador del pecado ignorando Sus demandas como Señor.

Predicar a Cristo con gracia era la tarea más esencial del predicador puritano. Perkins concluyó su tratado magistral sobre homilética, diciendo:

La suma de la suma:

Predica un solo Cristo

por Cristo

para la alabanza de Cristo.⁵⁰

Robert Traill (1642–1716) dijo: “Cristo crucificado” debe ser “el tema de la predicación del evangelio”. “Dos cosas que los ministros deben hacer: ... 1. Presentarlo a la gente; pintándolo en Su amor, excelencia y capacidad para salvar. 2. Ofrecerlo libremente y completamente, sin ninguna limitación para con ellos en cuanto

pecadores, o en cuanto a su estado pecaminoso”.⁵¹ Robert Bolton (1572–1631) estuvo de acuerdo: “Se ofrece a Jesucristo más libremente, y sin excepción de cualquier persona, cada Sábado, en cada sermón”.⁵² Los predicadores puritanos presentaban repetidamente a Cristo en Su capacidad y disposición para salvar y en Su belleza como el único redentor de los pecadores perdidos. Lo hicieron con articulación teológica, grandeza divina y pasión humana.

Los puritanos amaban el trabajo de la predicación

Philip Henry (1631–1696) escribió: “Dios sabe que preferiría predicar por nada que no del todo”.⁵³ Los ministros puritanos también amaban *prepararse para la predicación*. Pasaban largas horas estudiando el significado del texto bíblico dentro de su contexto. Eran predicadores expositivos y didácticos. Casi siempre predicaban directamente a través de pasajes. Entonces, también, amaban el *acto de la predicación*, pero no en sí mismo, porque creían que Dios usa la predicación para salvar aquellos que deben creer. En consecuencia, la mayoría de los predicadores puritanos también hablaban con gran pasión, en especial cuando predicaban acerca de Cristo. Samuel Rutherford (1600–1661) escribió:

“Después de Cristo, solo tengo una alegría: predicar a Cristo mi Señor”.⁵⁴

Dado que los ministros puritanos creían que la predicación es el principal medio de conversión y de edificación para los creyentes en su fe, o, como lo expresó Perkins: “para juntar la iglesia y completar el número de los elegidos”⁵⁵ — la pérdida de sus vidas o conferencias — que a menudo temían, y con buena razón — fue un desastre no solo para ellos personalmente, sino también para la congregación que servían. Cuando Richard Rogers (1551–1618) recibió la noticia de que estaba suspendido como conferencista, se sintió abrumado por “una profunda pesadez” y lamentó que “la anulación de un ministerio de predicación” llevaría a la dispersión de su pueblo, la pérdida de la comunión piadosa, y el endurecimiento de los inconversos en sus caminos de pecado.⁵⁶

No es de extrañar, entonces, que muchos puritanos, como John Bunyan (1628–1688), dijeran que preferían ir a la cárcel antes que renunciar a la predicación. Cuando se le dijo que podía ser liberado de la cárcel si dejaba de predicar, Bunyan respondió que si se le liberaba, estaría predicando al día siguiente.

Para los puritanos como Bunyan, la predicación era su vida; era algo primordial para su propia alma. Los predicadores puritanos

amaban *predicarse a sí mismos* primero; despreciaban el profesionalismo frío. Los mejores sermones, decían, son aquellos que el predicador primero predica a su propio corazón. John Owen dijo: “Ningún hombre predica un buen sermón a los demás si primero no lo predica a su propio corazón”.⁵⁷ Bunyan escribió: “Prediqué lo que sentí, lo que sentí dolorosamente”. “Ciertamente he sido como uno enviado a ellos de entre los muertos. Me encadené para predicar a los encadenados; y llevaba un fuego en mi propia conciencia del que los persuadí que se guardasen”.⁵⁸ Richard Baxter lo expresó de esta manera: “Predíquense a sí mismos primero, antes de predicar a la gente, y con mayor celo. Oh Señor, salva a tu iglesia de los pastores mundanos, que estudian y aprenden el arte del Cristianismo, y del ministerio; pero nunca tuvieron la naturaleza Cristiana y divina, ni el principio vital que debe diferenciarlos a ellos y sus servicios de los muertos”.⁵⁹ A veces, enseñó Baxter, esto significará predicar contra sí mismo, contra los pecados del propio corazón, como la hipocresía, el orgullo, la mundanalidad y la pereza. Será necesario agitar el alma a través de la preparación del sermón meditando y orando.⁶⁰

Jonathan Edwards (1703–1758) señaló: “Salgo a predicar con dos proposiciones en mente. La primera: cada persona debe dar su

vida a Cristo. La segunda: si alguien más le da o no su vida, yo le daré la mía”.⁶¹

Los puritanos amaban a la gente

Finalmente, los puritanos amaban a quienes predicaban y buscaban implacablemente su conversión y edificación. John Owen escribió: “Un sermón no se hace con la vista puesta en el sermón, sino con ambos ojos sobre las personas y todo el corazón sobre Dios... Los ministros rara vez son honrados con el éxito a menos que estén apuntando continuamente a la conversión de los pecadores”.⁶²

Los predicadores puritanos entendieron que el ministro con grandes dones de predicación que fallara en amar a su gente fallaría miserablemente en su llamado. Sabían que fracasar en el amor es fracasar en todo. Dijeron que un ministro debe esforzarse por predicar y pastorear a su pueblo con tanto amor que refleje el amor del Padre como se muestra en la recepción del padre del hijo pródigo y su respuesta al hermano mayor (Lc. 15: 11–32).

He aquí dos ejemplos: el primero es el amoroso consejo pastoral de Thomas Manton para aquellos que están atrapados en la esclavitud espiritual. Manton sugirió cuatro maneras de ayudar a

los débiles en la fe a invocar a Dios como su Padre y llegar a una mayor libertad en Cristo.

(1) Deben “clamar cuando no aplica a ellos”. Manton dijo que si no puedes decir “Padre”, debes abogar por tu condición de huérfano, usando textos como Oseas 14: 3: “En ti el huérfano alcanzará misericordia”.

(2) Deben “poseer a Dios de manera humilde”. Manton dijo que al igual que el hijo pródigo, pueden venir al Padre confesando su indignidad o, como Pablo, venir como el primero de los pecadores. Pueden venir a Dios como su Padre-Creador si no pueden venir a Él como su Padre-Salvador.

(3) Deberían “llamarlo Padre como un deseo”. Manton dijo que si no puedes llamarlo Padre con franqueza, hazlo con deseo. “Oremos por encontrarnos en esta relación, y clamemos por ella, para que podamos tener un sentido más claro de que Dios es nuestro Padre en Cristo”.

(4) Los débiles deberían hacer uso de Cristo. Manton dijo: “Si no puedes venir a Dios como tu Padre, ven a Él como el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” (de Ef. 3:14), que tiene tanto valor en el cielo. “Deja que Cristo te traiga a la presencia de Dios. Llévalo contigo en tus brazos. Ve a Dios en el nombre de

Cristo porque ‘todo lo que pidiereis al Padre en Mi nombre, lo haré’”.⁶³

Un segundo ejemplo es que el pastor puritano predicaba apasionadamente a los inconversos entre su gente. A menudo decía algo como esto: “Tengo buenas noticias para ti; tengo un Salvador para ti; tengo el perdón de los pecados para ofrecerte. Dios ama tanto a los pecadores que te está haciendo la tremenda oferta de la vida eterna, y Dios te suplica ahora que la recibas. No halla ningún placer en tu muerte. No quiere que perezcas, sino que vivas”. El predicador puritano se esforzó por ser como Su Remitente en amor, para ser completamente fiel a ese Dios que extiende Sus manos hacia gente rebelde y desobediente, y clama con un amor inconmensurable: “Volveos, volveos de vuestros malos caminos; ¿por qué moriréis?” (Ez. 33:11).

Thomas Brooks lo resumió de esta manera: “Los ministros deben hablar a la gente como si vivieran en los mismos corazones de la gente; como si les hubieran contado todas sus necesidades, y todos sus caminos, todos sus pecados y todas sus dudas”.⁶⁴ Cuando los ministros aman así a su pueblo y aman ver la gracia de Dios obrando en ellos, pueden estar de acuerdo con el dicho de

Thomas Manton: “La vida del oyente es la mejor recomendación del predicador”.⁶⁵

¡Cuánta falta de amor en muchos ministerios de hoy! Cuando falta, la gente lo siente incluso cuando no siempre pueden identificarlo. “Ama a tu gente”, aconsejaron los puritanos. “Arrepiéntete de tu falta de amor. Laméntate ante el Señor por ti mismo y pídele al Espíritu Santo que te llene de amor”. Baxter escribió: “Todo el curso de nuestro ministerio debe llevarse a cabo en un amor tierno por nuestra gente (...) Cuando la gente vea que los amas [sinceramente], oirán todo y soportarán cualquier cosa, y te seguirán con más facilidad”.⁶⁶

Conclusión: la necesidad de reavivar el amor puritano

La predicación puritana es transformadora. Brian Hedges dice que los predicadores puritanos “levantan nuestra mirada hacia la grandeza y alegría de Dios. Abren nuestros ojos a la belleza y hermosura de Cristo. Punzan nuestras conciencias con la sutileza y la pecaminosidad del pecado. Cautivan y deleitan el alma con el poder y la gloria de la gracia. Sondean las profundidades del alma con un profundo sentido bíblico, práctico y psicológico. Sostienen y fortalecen el alma a través del sufrimiento exponiendo la doctrina de la soberanía de Dios. Ponen nuestra vista y enfocan nuestros afectos en las realidades eternas”.⁶⁷

Los predicadores puritanos nos ayudan a darle forma a nuestras vidas con las Escrituras. Nos animan a orar sin cesar y nos enseñan a meditar. Reprimen nuestro orgullo y nos mueven a confiar en el Espíritu. Nos ayudan a vivir con un ojo puesto en la gloria y el otro en la tierra. Abren nuestros ojos a la belleza de estar en pacto con Dios y los hermanos. Nos muestran cómo practicar la piedad genuina, cómo predicar experimentalmente, cómo mantener

el equilibrio bíblico en nuestras vidas, y, sobre todo, cómo encontrar nuestro todo en Cristo para que como peregrinos podamos vivir en Él.⁶⁸

Necesitamos a los puritanos, como dice Packer, para enseñarnos cómo integrar nuestra fe en la cotidianidad, para mejorar la calidad de nuestra experiencia religiosa, para movernos a la acción efectiva, para promover un sentido más profundo del valor humano, para esforzarse más por el ideal de la renovación de la iglesia, y especialmente, para movernos a abrazar su deseo doble de glorificar a Dios y magnificar a Cristo.⁶⁹

Los puritanos también nos pueden hacer mejores predicadores. Al igual que John Piper, podemos aprender de Jonathan Edwards como también de casi todos los puritanos a saturar a los oyentes con las Escrituras, iluminar sus mentes, despertar sus santos afectos, emplear analogías e imágenes, utilizar amenazas y advertencias, rogar por una respuesta, sondear las operaciones del corazón, entregarse al Espíritu Santo en oración, tener un corazón quebrantado y tierno, y ser intenso.⁷⁰ Debemos prestar atención al llamado de Martyn Lloyd-Jones: “Asegurémonos de que esa ‘simple predicación práctica’ que fue iniciada por los puritanos no se pierda entre nosotros”.⁷¹

Los ministros puritanos y sus sermones no eran perfectos. A veces, algunos de ellos tomaban un tono legalista. Algunos de sus sermones están tan llenos de doctrina que se olvidan el texto expuesto. Algunas veces sus “usos” parecen interminables. A veces se enfocan tanto en el individuo que estos pierden de vista el cuerpo corporativo de Cristo. Pero preguntémonos seriamente: ¿Estamos nosotros, como los puritanos, sedientos de glorificar al Dios trino? ¿Estamos nosotros y nuestros sermones llenos de verdad bíblica y fuego bíblico?

Vamos a desafiarnos unos a otros. ¿Quién de nosotros vivirá piadosamente en Cristo Jesús como los puritanos? ¿Quién irá más allá del estudio de sus escritos, la discusión de sus ideas, el recuerdo de sus logros, y la reprensión de sus fallas? ¿Quién practicará el grado de obediencia a la Palabra de Dios por el que ellos se esforzaron? ¿Quién amará la predicación como ellos lo hicieron?

No es suficiente solo leer a los puritanos. Necesitamos la piedad auténtica, bíblica e inteligente de los puritanos en nuestros corazones, nuestras vidas, nuestros sermones y nuestras iglesias.

¹ Richard Sibbes, *The Fountain Opened; or, The Mystery of Godliness Revealed*, en *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (1862–1864; repr.,

Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), 5:508.

- ² Por ejemplo, Oliver Heywood predicaba en promedio cinco veces por semana en 1690, de acuerdo a Horsfall Turner, *The Reverend Oliver Heywood, B.A., 1630–1702: His Autobiography, Diaries, Anecdotes and Event Books* (London: Bingley, 1883), 3:238.
- ³ Edward Dering, *M. Derings Workes* (1597; repr., New York: Da Capo Press, 1972), 456.
- ⁴ John Owen, *The True Nature of a Gospel Church and Its Government*, in *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (London: Banner of Truth Trust, 1965), 16:74. f
- ⁵ Millar Maclure, *The Paul's Cross Sermons, 1534–1642* (Toronto: University of Toronto Press, 1958), 165.
- ⁶ John Cotton, *The Way of Life. Or, Gods Way and Course, in Bringing the Soule Into, Keeping It In, and Carrying It On, in the Wayes of Life and Peace* (London: M. F. for L. Fawne and S. Gellibrand, 1641), 432.
- ⁷ *Geneva Bible* (1599; reprint Ozark, Mo.: L. L. Brown, 1990), 3.
- ⁸ Sinclair B. Ferguson, “Evangelical Ministry: The Puritan Contribution,” en *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong (Wheaton, Ill.: Crossway, 1998), 267.
- ⁹ Por ejemplo, *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist. His Pioneer Works on Casuistry: “A Discourse of Conscience” and “The Whole Treatise of Cases of Conscience,”* ed. Thomas F. Merrill (Nieuwkoop: B. DeGraaf, 1966). Estas obras le hicieron ganar a Perkins el título de “el padre de la casuística puritana”.
- ¹⁰ *Cassell's Latin Dictionary*, rev. J. R. V. Marchant y J. F. Charles (New York: Funk & Wagnalls, n.d.), s.vv. “experimentum,” “experientia.”
- ¹¹ Willem Balke, “The Word of God and *Experientia* according to Calvin,” en *Calvinus Ecclesiae Doctor*, ed. W. H. Neuser (Kampen: J. H. Kok, 1978), 20–21; cf. El comentario de Calvino sobre Zacarías 2:9.
- ¹² Thomas Adams, *Meditations upon Some Part of the Creed*, en *The Works of Thomas Adams* (1862; repr., Eureka, Calif.: Tanski, 1998), 3:224.
- ¹³ Isaac Ambrose, *The Works of Isaac Ambrose* (London: for Thomas Tegg & Son, 1701), 201.
- ¹⁴ Thomas Watson, *The Godly Man's Picture* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 20–188, establece veinticuatro marcas de gracia para la examinación personal.

- ¹⁵ Thomas Shepard, *The Parable of the Ten Virgins* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990); Matthew Mead, *The Almost Christian Discovered; Or the False Professor Tried and Cast* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1988); Jonathan Edwards, *Religious Affections* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959).
- ¹⁶ Ver el Catecismo de Heidelberg para una declaración confesional reformada que facilita la predicación experiencial. Esto es demostrado por (1) la exposición del catecismo de un bosquejo (misericordia, liberación y gratitud) que es real para la experiencia del creyente, (2) su aplicación de la mayoría de las doctrinas directamente a la conciencia del creyente y la ganancia espiritual, y, (3) su carácter cálido y personal en el que el creyente es regularmente abordado en segunda persona. Cf. Tae-Hyeun Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in Pneumatological Perspective* (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2005), 373–374.
- ¹⁷ Citado en Owen C. Watkins, *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography* (New York: Schocken, 1972), 58.
- ¹⁸ Los orígenes y variedades de las conferencias están documentadas por Paul S. Seaver, *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560–1662* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), 72–87. Cf. Irvonwy Morgan, *The Godly Preachers of the Elizabethan Church* (London: Epworth Press, 1965), 33–60; William Haller, *The Rise of Puritanism* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1972), 330.
- ¹⁹ D. M. Lloyd-Jones, *The Puritans: Their Origins and Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 378.
- ²⁰ Haller, *The Rise of Puritanism*, 53.
- ²¹ Seaver, *The Puritan Lectureships*, 22.
- ²² Seaver, *The Puritan Lectureships*, 30–31.
- ²³ Marshall M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 221–222.
- ²⁴ Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (New York: Schocken, 1964), 80.
- ²⁵ Peter Lewis, *Genius of Puritanism* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 61–62.
- ²⁶ Seaver, *The Puritan Lectureships*, dust jacket.

- ²⁷ Ver especialmente Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (London: Jonathan Cape, 1967), 168–176, y Morgan, *The Godly Preachers of the Elizabethan Church*, 61–101. Para tratamientos cortos, ver Knappen, *Tudor Puritanism*, 253–54; Joseph A. Pipa Jr., “William Perkins and the Development of Puritan Preaching” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1985), 25–26; Daniel Neal, *The History of the Puritans* (Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker, 2006), 1:181–182; Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria), 188–189.
- ²⁸ Francis Bacon, *The Letters and Life of Francis Bacon*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, y Douglas Denon Heath (London: Longman, 1857), 8:88.
- ²⁹ S. E. Lehmberg, “Archbishop Grindal and the Prophesyings,” *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 24 (1965): 87–145.
- ³⁰ Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, 168.
- ³¹ A. F. Herr, *The Elizabethan Sermon: A Survey and a Bibliography* (New York: Octagon, 1969), 27.
- ³² Herr, *The Elizabethan Sermon*, 67.
- ³³ J. I. Packer, *Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 11–34.
- ³⁴ Fred A. van Lieburg, “From Pure Church to Pious Culture: The Further Reformation in the Seventeenth-Century Dutch Republic,” en *Later Calvinism: International Perspectives*, ed. W. Fred Graham (Kirkville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1994), 423–425. Cf. C. W. Schoneveld, *Intertraffic of the Mind* (Leiden: Brill, 1983); Willem Jan op ’t Hof, *Engelse pietistische geschriften in het Nederlands, 1598–1622* (Rotterdam: Lindenberg, 1987).
- ³⁵ Para una reseña de estos títulos holandeses traducidos, ver Joel R. Beeke y Randall Pederson, *Meet the Puritans: A Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 739–823.
- ³⁶ Ver Beeke y Pederson, *Meet the Puritans*, para una reseña de los setecientos títulos. Para el impacto de estos libros en las vidas personales, ver Watkins, *The Puritan Experience*, 59–61.

- ³⁷ Pipa, "William Perkins and the Development of Puritan Preaching," 24. Cf. Knappen, *Tudor Puritanism*, 195, 218–219; Haller, *The Rise of Puritanism*, 20.
- ³⁸ Seaver, *The Puritan Lectureships*, 183.
- ³⁹ Seaver, *The Puritan Lectureships*, 183.
- ⁴⁰ From *New England's First Fruits*, citado en Perry Miller y Thomas H. Johnson, eds., *The Puritans*, rev. ed. (New York: Harper, 1963), 2:701.
- ⁴¹ Para un curriculum puritano, ver Knappen, *Tudor Puritanism*, 466–480; H. C. Porter, *Puritanism in Tudor England* (New York: MacMillan, 1970), 180–203, 223–227.
- ⁴² Haller, *The Rise of Puritanism*, 54.
- ⁴³ John Norton, *Abel Being Dead Yet Speaketh* (Delmar, N. Y.: Scholars Facsimiles & Reprints, 1978), 14; Pipa, "William Perkins and the Development of Puritan Preaching," 25.
- ⁴⁴ Packer, *Quest for Godliness*, 170–175.
- ⁴⁵ Thomas Manton, "Wisdom Is Justified of Her Children," en *The Complete Works of Thomas Manton*, ed. T. Smith (Worthington, Pa.: Maranatha, 1980), 2:102ff.
- ⁴⁶ Ver Chad Van Dixhoorn, "Preaching Christ in Post-Reformation Britain," en *The Hope Fulfilled: Essays in Honor of O. Palmer Robertson*, ed. Robert L. Penny (Philipsburg, N.J.: P&R, 2008), 361–389.
- ⁴⁷ Sibbes, *Fountain Opened*, en *Works*, 5:508; cf. Lewis, *Genius of Puritanism*, 50–52.
- ⁴⁸ John Blanchard, comp., *Complete Gathered Gold* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 476, 477, 490.
- ⁴⁹ Thomas Taylor, *Christ Revealed: or The Old Testament Explained; A Treatise of the Types and Shadowes of Our Saviour* (London: M. F. for R. Dawlman and L. Fawne, 1635) es la mejor obra puritana sobre Cristo en el Antiguo Testamento. Thomas Goodwin, *Christ Our Mediator*, vol. 5 de *The Works of Thomas Goodwin* (Eureka, Calif.: Tanski, 1996) habilidosamente expone textos primarios del Nuevo Testamento sobre la mediación de Cristo. Alexander Grosse, *The Happiness of Enjoying and Making a True and Speedy Use of Christ* (London: Tho: Brudenell, for John Bartlet, 1647) y Isaac Ambrose, *Looking unto Jesus* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1986) son lo mejor de cristología experiencial. Ralph Robinson, *Christ All and In All: or Several*

Significant Similitudes by Which the Lord Jesus Christ Is Described in the Holy Scriptures (1660; repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), Philip Henry, *Christ All in All, or, What Christ is Made to Believers* (1676; repr., Swengel, Pa.: Reiner, 1976), y John Brown, *Christ: The Way, the Truth, and the Life* (1677; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995) contiene sermones preciosos exaltando a Cristo en Su relación con los creyentes. John Owen, *A Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ* (reimpreso en vol. 1 de *The Works of John Owen*, edición de Banner of Truth Trust) es magnífico en la relación de las naturalezas de Cristo con Su persona. James Durham, *Christ Crucified, or The Marrow of the Gospel, Evidently Set Forth in 72 Sermons on the Whole Fifty-Third Chapter of Isaiah*, 2 vols. (Glasgow: Alex Adam, 1792) permanece inigualable como una exposición escritural de la pasión de Cristo.

⁵⁰ William Perkins, *The Arte of Prophecyng, or, A Treatise Concerning the Sacred and Onely True Manner and Methode of Preaching*, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1613), 2:673.

⁵¹ Robert Traill, “By What Means May Ministers Best Win Souls?”, en *The Works of the Late Reverend Robert Traill* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975), 1:246.

⁵² Robert Bolton, *A Treatise on Comforting Afflicted Consciences* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1991), 185.

⁵³ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 489.

⁵⁴ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 478.

⁵⁵ Lloyd-Jones, *The Puritans*, 381.

⁵⁶ Marshall M. Knappen, ed., *Two Elizabethan Puritan Diaries* (Chicago: American Society of Church History, 1933), 100.

⁵⁷ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 481.

⁵⁸ Citado en John Brown, *Puritan Preaching in England* (New York: Scribner, 1900), 146.

⁵⁹ Richard Baxter, “A Sermon Preached at the Funeral of Mr. Henry Stubbs” (1678), en *The Practical Works of Richard Baxter* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000), 4:974.

⁶⁰ Cf. Murray A. Capill, *Preaching with Spiritual Vigour: Including Lessons from the Life and Practice of Richard Baxter* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2003), 39–50.

- ⁶¹ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 486.
- ⁶² Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 487, 498.
- ⁶³ Thomas Manton, *A Practical Exposition of the Lord's Prayer*, en *The Complete Works of Thomas Manton*, ed. T. Smith. (Worthington, Pa.: Maranatha, 1980), 1:36, 50–51; cf. Simon Ford, *The Spirit of Bondage and Adoption* (London: T. Maxey, for Sa. Gellibrand, 1655), 200; y Samuel Petto, *The Voice of the Spirit: or, An Essay towards a Discovery of the Witnessings of the Spirit* (London: Livewell Chapman, 1654), 56–62.
- ⁶⁴ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 494.
- ⁶⁵ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 498.
- ⁶⁶ Baxter, “Funeral of Stubbs,” en *Works*, 4:394.
- ⁶⁷ Brian G. Hedges, “Puritan Writers Enrich the Modern Church,” *Banner of Truth* (U.K.) no. 529 (October 2007): 5–10.
- ⁶⁸ Cf. Joel R. Beeke, “Learn from the Puritans,” en *Dear Timothy: Letters on Pastoral Ministry*, ed. Thomas K. Ascol (Cape Coral, Fla.: Founders Press, 2004), 219–270; para lecciones adicionales para aprender de los puritanos ver Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit*, 378–386; y Packer, *Quest for Godliness*, 11–34.
- ⁶⁹ Packer, *Quest for Godliness*, 23–27; 175–176.
- ⁷⁰ John Piper, *The Supremacy of God in Preaching* (Grand Rapids: Baker, 1990), 81–105.
- ⁷¹ Lloyd-Jones, *The Puritans*, 388.

Capítulo 44

La predicación al corazón de John Bunyan

Ver a un príncipe rogar una limosna a un mendigo es algo extrañamente visto; ver a un rey rogar a un traidor que acepte misericordia sería algo aún más extraño de ver; pero ver a Dios rogar a un pecador, escuchar a Cristo decir ‘Yo estoy a la puerta y llamo’, con un corazón pleno y un cielo lleno de gracia listo para ser derramado sobre aquel que abre, es algo tan sorprendente de ver que deslumbra los ojos de los ángeles.

— JOHN BUNYAN¹

Hoy somos testigos de la erosión de la predicación bíblica a una escala sin precedentes.² En su biografía definitiva sobre el gran evangelista, George Whitefield (1714–1770), Arnold Dallimore llamó a predicadores bíblicos que fueran:

Hombres poderosos en las Escrituras, que sus vidas están dominadas por un sentido de la grandeza, la majestad y la santidad de Dios y que sus mentes y corazones brillaran con las grandes verdades de las doctrinas de la gracia (...) hombres que estén dispuestos a ser locos por amor a Cristo, que soporten reproche y falsedad, que obren y sufran y cuyo deseo supremo sea, no obtener recompensas terrenales, sino la aprobación del Maestro cuando aparezcan ante Su majestuoso trono del juicio. Serán hombres que predicán con corazones rotos y ojos llenos de lágrimas.³

¿Dónde están los ministros que han descendido del monte de Sion, conquistados por la gracia soberana? Cuando miramos el paisaje a nuestro alrededor, pareciera que la iglesia se tambalea a medida que los púlpitos se enfrían.

Sin embargo, incluso en tiempos como estos hay esperanza. Mientras que las Escrituras presentan los requisitos para el ministerio del Evangelio, un estudio de la historia de la predicación nos muestra que el Señor nunca ha abandonado Su rebaño. En cada generación ha levantado hombres y mujeres que sacudieron las puertas del hades con la simplicidad de la sabiduría celestial. Para nosotros, el pasado se convierte en un estandarte de esperanza en el que encontramos ánimo para nuestros tiempos. En medio de predicadores puritanos sanos, Juan Bunyan (1628–1688) se destaca entre los más grandes, pues tenía la habilidad celestial de involucrar no solo la mente, sino también el corazón a través de su predicación. Enfoquémonos en Bunyan como predicador—especialmente como predicador al corazón—.⁴

Bunyan el predicador

Una vez Carlos II preguntó a John Owen (1616–1683), “el príncipe de los puritanos”, por qué iba a escuchar la predicación del hojalatero innato de Bedford, Juan Bunyan. Owen respondió: “Su majestad, si pudiera poseer todas las habilidades del hojalatero para la predicación, renunciaría voluntariamente a todo mi conocimiento”.⁵

En 1655, a petición de varios hermanos en su iglesia local, Bunyan de 27 años comenzó a predicar en varias congregaciones de Bedford mientras estaba aún afligido con dudas sobre su propio estado eterno. Escribió sobre esos primeros sermones: “Los terrores de la ley y la culpa por mis transgresiones pesan mucho sobre mi conciencia. Prediqué lo que sentí, lo que sentí afligidamente, incluso bajo aquello por lo cual mi pobre alma tembló y gimió hasta la perplejidad (...) Fui en cadenas a predicar a aquellos en cadenas; y llevé ese fuego en mi propia conciencia de tal manera que los persuadí de que se cuidaran del mismo”.⁶

Cientos venían a escuchar a Juan Bunyan, lo cual lo asombraba genuinamente. Ola Winslow escribe: “Al principio sin creer que Dios hablaría a través de él ‘al corazón de alguien’, el

concluyó inmediatamente que sí podía ocurrir y su éxito se convirtió en una confirmación reiterada”.⁷ Anne Arnott dice que Bunyan “era un pecador salvo por gracia, que predicó a los pecadores de su propia experiencia oscura. ‘Soy como alguien enviado a ellos de los muertos’, dijo. ‘No había predicado por mucho antes de que algunos comenzaran a ser tocados por la Palabra y a afligirse grandemente en sus mentes al comprender la grandeza de su pecado y de su necesidad de Jesucristo’”.⁸

Dentro de dos años, Bunyan comenzó a predicar menos acerca del pecado y mucho más acerca de Cristo. Exaltó a Cristo, como lo puso Gordon Wakefield:

En Sus ‘oficios’, en el rango entero de lo que pudo hacer por el alma humana y por el mundo; Cristo como la alternativa salvadora a las falsas seguridades de obtener y gastar o de las filosofías de los intereses personales ateos. En consecuencia: ‘Dios me llevó a algo del misterio de la unión con Cristo’ [dijo Bunyan] y también comenzó a predicar esto, la unión, lo cual estaba al corazón de la espiritualidad calvinista.⁹

La predicación de Bunyan ya no traía solo “una palabra de amonestación”, sino también edificación y consuelo a los creyentes. Esto fortaleció grandemente su sentido interno del llamado, que ayudó poderosamente a persuadirlo de que estaba predicando la verdad.

Mientras predicaba en una granja en 1660, cinco años después de que comenzó a proclamar la Palabra de Dios, Bunyan fue arrestado acusado de predicar sin derechos oficiales del rey. Aunque Bunyan sin duda no era un rebelde o un político, la aristocracia de Bedfordshire parece haber considerado su predicación como una “demagogia peligrosa” que “ventiló el descontento que muchos sintieron con el régimen y la iglesia restaurados”.¹⁰ Sir Henry Chester, un juez local, puso su acusación contra Bunyan aún más fuertemente: “Es un tipo pestilente, no hay otro como ese en el país”.¹¹ Así que Bunyan fue puesto en prisión, donde escribió prolíficamente e hizo agujetas por doce años y medio (1660-1672).

Antes de su arresto, Bunyan se casó con una joven piadosa llamada Elizabeth. Ella rogó que lo soltaran repetidamente, con base en el mantenimiento de sus cuatros hijos pequeños (incluyendo uno que era ciego) y un aborto natural reciente. El juez que presidía le

dijo que lo convenciera a que dejara de predicar. Ella respondió: “Su señoría, él no se atreve a dejar de predicar mientras pueda hablar”.¹² Bunyan ofreció dar las notas de todos sus sermones a las autoridades judiciales para asegurarles que no estaba predicando sediciosamente de ninguna manera. Pero eso tampoco fue útil. Así que Bunyan permaneció en prisión por violar el estatuto que requería la participación de adultos en los servicios de adoración de la Iglesia de Inglaterra al menos una vez al mes y que prohibía reuniones religiosas (conventículos) no autorizadas por esa iglesia.¹³

A través de su encarcelamiento, Bunyan mantuvo un amor celoso por la predicación. Escribió: “Cuando, por la buena mano de mi Dios, por cinco o seis años seguidos, sin interrupción alguno, prediqué el bendito Evangelio de nuestro Señor Jesucristo libremente (...) el diablo, ese viejo enemigo de la salvación de las almas, aprovechó su oportunidad para inflamar los corazones de sus vasallos (...) para que al fin yo fuera expulsado por una orden judicial y fuera capturado y puesto en prisión”.¹⁴ Cuando le preguntaron que haría si fuera liberado de la cárcel respondió: “Si saliera de la cárcel hoy, por la ayuda de Dios predicaría el Evangelio otra vez mañana”.¹⁵ En otra ocasión dijo: “Ni la culpa, ni el infierno podrían sacarme de mi trabajo”; ¹⁶incluso se atrevió a decir que “no

estaría contento, hasta que se lo encontrara en el ejercicio de su don”.¹⁷

En toda su adversidad, la Palabra era como un fuego ardiente en el corazón de Bunyan. En efecto, anticipó su muerte por la Palabra. Luego escribió: “Fue por la Palabra y la manera de Dios que estuve en esta condición y comprometido a no retroceder ni un cabello de ellas (...) Fue mi deber permanecer por Su Palabra, fuera que me viera o no o me salvara al final; por lo que aunque dé un salto ciego al precipicio a la eternidad, me hunda o nade, venga el cielo o el infierno, Señor Jesús, si me atajares, hazlo; si no, me arriesgo por Tu nombre”.¹⁸

En 1661 y desde 1668 hasta 1672, algunos carceleros a veces permitieron que Bunyan saliera de la cárcel para que predicara. George Offer señaló: “Se dice que muchas de las congregaciones bautistas en Bedfordshire deben sus orígenes a sus prédicas de medianoche”.¹⁹ Sin embargo, los años de prisión fueron a menudo pruebas difíciles. Bunyan experimentó lo que sus personajes del *Pilgrim's Progress* (El progreso del peregrino) Cristiano y Fiel sufrirían en las manos del Gigante Desesperación, que echó a los peregrinos “en un calabozo muy oscuro, repugnante y maloliente”. Bunyan sintió especialmente el dolor de la separación de su esposa

e hijos, particularmente Mary, “mi pobre hija ciega”, describiéndolo como “arrancando la carne de mis huesos”.²⁰

La popularidad de Bunyan como predicador no declinó en sus últimos años. A menudo visitó Londres “donde —dice Robert Southey— su reputación era tan grande que si se daba aviso un día antes, ‘en la casa de reunión en Southwark donde predicaba generalmente no cabía la mitad de las personas que asistían. 3000 personas se reunían allí; y no menos de mil doscientos en los días de semana y las mañanas oscuras de invierno a las siete en punto”.²¹

Bunyan predicó a los corazones de los hombres al igual que a sus mentes. Sin duda esto era posible porque él estaba personalmente familiarizado con las tentaciones, los pecados y los miedos de la gracia de Dios en Jesucristo de una manera sorprendente. En su introducción a *Some Gospel Truths Opened* (Algunas verdades evangélicas expuestas) de Bunyan, John Burton escribió de su autor: “A través de la gracia, tomó estos tres cursos celestiales, es decir, la unión con Cristo, la unción del Espíritu y la experiencia de las tentaciones de Satanás, los cuales adecuan más a un hombre para la obra poderosa de la predicación, que todo el aprendizaje universitario y títulos que se puedan obtener”.²²

Bunyan tuvo en alta estima el oficio de predicador. Cuando cristiano en el *Pilgrim's Progress* [*El progreso del peregrino*] se aventura a la casa de Intérprete, se le muestra una pintura de un predicador: “una persona venerable”, cuyos ojos están “levantados al cielo, el mejor de los libros en sus manos”. Bunyan continúa: “la ley de verdad estaba escrita en sus labios, el mundo estaba a sus espaldas. Allí estaba, razonando con los hombres y había una corona de oro en su cabeza.” Intérprete dijo a Cristiano lo que representaba esta pintura: “es para enseñarte que su misión es saber y explicar las cosas profundas a los pecadores (...) para hacerte entender que con despreciar y hacer poco caso de las cosas presentes, por amor al servicio de su Señor tendrá la corona como premio en el mundo venidero”.²³ Para Bunyan, esto era el ideal de lo que debería ser un predicador. Para Bunyan, el predicador es la guía espiritual autorizada por Dios. Gordon Wakefield escribe:

Intérprete explica, con metáforas del Nuevo Testamento, que este hombre engendra hijos (espirituales), obra trayéndolos al nacimiento y luego los cría. Su postura y recurso bíblico y la verdad escrita en sus labios dejan

claro que “su misión es saber y explicar las cosas profundas a los pecadores”. Él abre los secretos divinos de misericordia y juicio. Debe hacer a partir de una renuncia a este mundo y de creer que su recompensa está en el mundo venidero, pues aquí puede recibir vituperio, burla y persecución, como Bunyan y muchos otros lo hicieron bajo los Stuarts.²⁴

El amor de Bunyan por la predicación no estaba confinado a las palabras; también tenía un celo apasionado por su congregación. Amó la predicación y amó las almas de las personas. Una vez dijo: “En mi predicación he estado en dolor y por así decirlo, he sufrido dolores de parto para traer hijos a Dios; no podría estar satisfecho a menos que mis obras lleven fruto”.²⁵ En otra parte escribió, “Si alguno de los que fueron despertados por mi ministerio recaen después, como yo también lo hice a veces, puedo decir verdaderamente que para mi su pérdida ha sido peor que si uno de mis propios hijos, engendrados por mi cuerpo, se hubieran ido al cementerio”.²⁶ Bunyan también estaba abrumado con la grandeza del alma: “El alma y su salvación, son muy grandes, cosas muy maravillosas; nada es ni será de más importancia que el alma de

cada uno de ustedes. La casa y la tierra, los negocios y los honores, los puestos y las promociones, ¿qué son comparados a la salvación?”²⁷

Si alguna vez un hombre fue llamado al ministerio del Evangelio, fue Bunyan. El Espíritu Santo lo bendijo divinamente y no podía dejar a un lado esos dones, sin violar gravemente su conciencia. Incluso cuando estaba en prisión, pasó la mayor parte del tiempo poniendo sus sermones predicados en libros. Christopher Hill concluye: “Pareciera que todos sus escritos fueron publicados antes de que *Grace Abounding* (Gracia abundante) surgiera de los sermones y probablemente la mayoría de lo que publicó después”. Hill especula que los sermones hablados de Bunyan eran probablemente mucho más personales y demostrativos que sus obras publicadas. Añade: “También podríamos suponer que los coloquialismos, los toques de sencillez que sobreviven en la belleza de la impresión, pudieron haber jugado un gran papel en sus palabras habladas”.²⁸

Entendiendo el corazón

Las habilidades oratorias o las pasiones no hicieron de Bunyan un predicador muy poderoso. Tampoco lo hacían los títulos de Cambridge o cualquier otra universidad. Bunyan tenía una fe viva, experimental, que lo familiarizaba con el rango completo de los problemas y afectos religiosos. Experimentó cosas que no se pueden aprender en ningún libro de texto, sino solo como estudiante de la fe viva. Esto es lo que hizo a Bunyan un arma tan poderosa en las manos de Dios para derribar fortalezas; según su propia admisión predicó lo que sintió.²⁹ Si bien podría decirse mucho más sobre la historia espiritual de Bunyan, nos limitaremos a algunas áreas y a sugerencias de lectura sobre Bunyan en su autobiografía, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (Gracia abundante para el primero de los pecadores), donde abre su mente y corazón.

Terror

Evaluando su propia condición espiritual, Bunyan dijo que incluso desde su niñez su impiedad tenía “pocos iguales”.³⁰ A los nueve años de edad, Bunyan recuerda haber sido “afligido grandemente, mientras dormía, con el temor a demonios y espíritus

inmundos”.³¹ Pero, a pesar de estas sacudidas exteriores, continuó deleitándose en el pecado y en las amistades impías. Como hombre casado, Bunyan llegó a la convicción de pecado, particularmente sobre con cuánta indiferencia trataba el Domingo. Sin embargo, esta convicción no resultó en una verdadera reforma; mas bien, endureció su corazón contra la gracia. Dijo: “Fui persuadido de que nunca podría obtener otro consuelo que el que conseguiría en el pecado”.³²

La reprimenda de una mujer impía y un encuentro con alguien que confesaba religión trajeron a Bunyan a un cambio externo. Según algunos hombres, había sido renovado al haber puesto a un lado algunos de los pecados que lo asediaban. Sin embargo, incluso en esto dijo que “no conocía a Cristo, ni la gracia, ni la fe, ni la esperanza”.³³ A pesar de las alabanzas externas, Bunyan conocía su hipocresía y estaba abrumado por el temor, particularmente a la muerte. En su autobiografía, habla de un tiempo en el que quería ver sonar la campana de una iglesia. Sin embargo, mientras estaba de pie bajo la torre comenzó a temer que la campana podría caer sobre él y lo aplastaría, así que se ubicó bajo la viga principal. Entonces comenzó a preocuparse de que la viga principal podría caer, así que se movió debajo del campanario principal. Entonces se

persuadió de que el campanario entero podría caer sobre él, así que huyó por completo de aquel edificio.

Bunyan cuenta la historia de un día antes de su conversión cuando escuchó a cuatro mujeres en Bedford hablar sobre las tentaciones de Satanás y de la esperanza de un nuevo nacimiento. Escuchando su conversación a escondidas, Bunyan experimentó una gran aflicción en su alma: “Vi que en todos mis pensamientos sobre religión y salvación, el nuevo nacimiento nunca entró en mi mente, ni tampoco conocía el consuelo de la Palabra y la promesa, ni del engaño y la traición de mi propio corazón impío”.³⁴ Bunyan con frecuencia visitó Bedford para escuchar a personas tener comunión los unos con los otros espiritualmente, resultado en “una suavidad y sensibilidad de corazón que me hizo entrar en convicción de lo que aseveraban por las Escrituras”.³⁵ Sin embargo, aún los terrores de la ley y la culpa de sus transgresiones cargaban la conciencia de Bunyan.³⁶

Duda

En medio de muchas tentaciones, Bunyan experimentó la mano protectora del Señor. La Biblia obtuvo más valor para él gradualmente, pero mientras más leía, más se daba cuenta de su

ignorancia. En este estado de incredulidad, Bunyan se dio cuenta de que estaba temeroso de ver su falta de fe. Sin embargo, no podía estar satisfecho hasta que llegara a cierto conocimiento de la fe. “Esto siempre estaba fluyendo en mi mente”, dijo.³⁷ Mientras Bunyan luchaba, era vencido por preocupaciones sobre su estado eterno: “Comencé a encontrar que mi alma era asaltada con nuevas dudas sobre mi felicidad futura, especialmente con preocupaciones sobre si había sido elegido o no. Pero ¿cómo podría serlo, si el día de la gracia ya había pasado y se había ido?”³⁸

Aunque la gracia se movía en su alma, la duda atacaba a Bunyan. “Lloraba con dolor punzante a Dios que tuviera misericordia de mi; pero luego sería nuevamente atemorizado con ideas como estas; pensaba que Dios se burlaba de mis oraciones, diciendo (...) Este pobre y simple miserable me anhela como si no tuviera más nada que hacer con Mi misericordia que derramarla sobre alguien como él”, escribió: “¡Ay, pobre tonto! ¡Cuán engañado estás!”³⁹

Gracia

A pesar de los tiempos de terror y duda, Bunyan experimentó gradualmente la gracia de Dios. Escribió: “El Señor se reveló a mi más plena y misericordiosamente y en efecto, no solo me libertó de

la culpa que cargaba mi conciencia por causa de estas cosas, sino también de su inmundicia; pues la tentación fue removida y fui puesto en mis cabales otra vez”.⁴⁰ Desde este momento en adelante, la impiedad y la blasfemia de su corazón hacían que Bunyan huyera a la sangre de Cristo que lo hacía amigo de Dios.

En 1651, un grupo de mujeres temerosas le presentaron a John Gifford, su pastor en Bedford. Bunyan encontró ayuda en un sermón en particular que Gifford predicó sobre Cantares 4:1: “He aquí que tú eres hermosa, amiga mía; he aquí que tú eres hermosa”. También encontró bendición al leer los comentarios de Lutero en Gálatas, en el cual encontró su propia experiencia “profunda y mayormente inmediatos, como si el libro [de Lutero] hubiera sido escrito por mi corazón”.⁴¹ Un día mientras caminaba en un campo, la justicia de Cristo fue revelada al alma de Bunyan y obtuvo la victoria. Bunyan escribió de aquella experiencia inolvidable:

Un día, mientras paseaba por el campo y además con algunas rayas en mi conciencia, temiendo que nada estuviera bien con Dios, esta frase cayó en mi alma súbitamente: “Tu justicia está en los cielos”. La frase fue

como si viera con los ojos de mi alma a Jesucristo sentado a la diestra de Dios; allí mismo, como mi justicia; así que cualquier cosa que fui o que estuviera haciendo, Dios no podía decir de mi, que le faltaba mi justicia, pues estaba delante de Él. Además también vi que no era por el buen estado de mi corazón que mi justicia mejoraba, ni por mi mal estado que mi justicia empeoraba; pues mi justicia era Jesucristo mismo, el mismo ayer, hoy y para siempre.

Mis cadenas cayeron, fui liberado de todas mis aflicciones y grilletes, mis tentaciones también huyeron; tanto así que por un tiempo aquellos pasajes atemorizantes acerca de Dios dejaron de molestarme; me fui a casa gozoso, por la gracia y el amor de Dios (...)

Viví por un tiempo dulcemente en paz con Dios a través de Jesucristo; Oh, me parecía, ¡Cristo! ¡Cristo! No había nada delante de mis ojos, sino Cristo. Ahora buscaba no solo este y los demás beneficios de Cristo

separadamente, como Su sangre, sepultura, resurrección, sino que lo consideraba como Cristo entero! (...)

Fue glorioso para mi ver Su exaltación y el valor y la prevalencia de todos Sus beneficios y que por esta causa: ahora podía dejar de verme a mí mismo para verlo a Él y reconocer que todas esas gracias de Dios que ahora reverdecían en mí ¡eran como granos de avena y medios peniques que los ricos llevan en sus carteras, mientras que su oro está en sus cofres en casa! ¡Oh, vi que mi oro aún estaba en mi cofre en casa! ¡En Cristo mi Señor y Salvador! Ahora Cristo lo era todo.⁴²

Bunyan conocía el pecado, la convicción, la tentación, la duda, el temor, a Satanás, el perdón y la gracia. Escribió: “Cuando Dios muestra a un hombre el pecado que ha cometido, el infierno que merece, el cielo que ha perdido; y que a pesar de eso Cristo, la gracia y el perdón puede obtenerse; esto lo hará enseriarse, esto hará que se derrita, esto romperá su corazón (...) y este es el hombre, cuyo corazón, cuya vida, cuyo caminar y todo, estará involucrado en los asuntos de la salvación eterna de su alma

preciosa e inmortal”.⁴³ La experiencia de Bunyan era la vida de su predicación. Sus palabras no solo eran un ejercicio retórico, sino las palabras de uno que ha visto la extrema pecaminosidad del pecado y la verdad gloriosa de la gracia del Evangelio. Bunyan predicó como un hombre tocado por Dios.

Predicando al corazón

El conocimiento experimental llevó a Bunyan a apuntar la flecha de su predicación al corazón de las personas. Porque es por el corazón que una persona “entiende, las voluntades, los afectos, las razones y los juicios”,⁴⁴ Bunyan procuró intencionalmente en su predicación enviar un mensaje una “palabra que despertara” el entendimiento, la voluntad, los afectos, la razón y los juicios.⁴⁵ Ola Winslow escribe: “Bunyan tuvo el don de poder poner compulsión emocional a sus palabras y de esa forma supo cómo dejar claro el aquí y el ahora de la urgencia a sus oyentes”.⁴⁶

Preparándose preliminarmente con una Biblia y una concordancia, arraigando sus sermones en las Escrituras, Bunyan predicó lo que sintió que anhelaba ver en sus oyentes. Escribió: “Oh que los que me hayan escuchado hablar este día hayan visto como yo lo que es el pecado, la muerte, el infierno y la maldición de Dios; y también lo que es la gracia, el amor, la misericordia de Dios a través de Jesucristo”.⁴⁷ Para entender mejor cómo predicó al corazón, examinemos tres particularidades de la predicación de Bunyan: era *participativa*, *suplicante* y *exaltadora de Cristo*.

Predicación participativa

Bunyan creía que los que escuchan la predicación no solo debían ser espectadores, sino también participantes. Para ese fin, usualmente se dirigía a sus oyentes muy personalmente, comúnmente usando la segunda persona. Era directo, a menudo nombraba varios casos de conciencia por sus nombres. También era simple e ilustrativo, de tal manera que incluso personas comunes lo oían gustosamente.⁴⁸ Wakefield dice: “Era simple y coloquial a medida que confrontaba a sus oyentes con los asuntos de la vida y la muerte, el cielo y el infierno”, a menudo usando largas explicaciones imaginativas y santificadas de las Escrituras. Por ejemplo, cuando predicó sobre Juan 6:37 que los que el Padre ha dado a Cristo “vendrán a Él”, Bunyan vuelve las palabras “vendrá” en un personaje con ese nombre. Responde a las objeciones de los que dudan con temblor asegurándolos de que no deben preocuparse, pues ‘*Vendrá* respondió todo esto (...) *Vendrá puede levantarlos de entre los muertos*’.⁴⁹ De todas estas maneras y muchas más, Bunyan acercó a sus oyentes a los sermones para que se convirtieran en participantes.

Abundan los ejemplos de Bunyan siendo directo al predicar. En su *The Jerusalem Sinner Saved* (El pecador de Jerusalén salvado),

Bunyan describe a Pedro predicando:

Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de los pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo.

Objetor. 'Pero yo fui uno de los que conspiró para tomar Su vida. ¿Seré salvo por Él?

Pedro. Cada uno de vosotros.

Objetor. 'Pero yo fui uno de los que testificó falsamente contra Él. ¿Hay gracia para mí?

Pedro. Para cada uno de vosotros.

Objetor. 'Pero yo fui uno de los que gritó, Crucifícalo, crucifícalo; y deseaba que Barrabás, el asesino, viviera en lugar de Él. ¿Qué crees que será de mí?

Pedro. Yo predico arrepentimiento y perdón de pecados a cada uno de ustedes, dice Pedro.

Objetor. ‘Pero yo fui uno de los que lo escupió cuando estuvo delante de Sus acusadores. Yo también fui el que se burló de Él, cuando sangraba colgando del madero en angustia. ¿Hay lugar para mí?’.

Pedro. Para cada uno de vosotros.

Objetor. ‘Pero yo fui uno de los que en Su agonía dijo *dale hiel y vinagre de beber*. ¿Por qué no he de esperar lo mismo cuando la angustia y la culpa esté sobre mí?’

Pedro. Arrepentíos de estas iniquidades y habrá remisión de pecados para cada uno de vosotros.

Objetor. ‘Pero yo despotriqué contra Él, yo lo injurié, yo lo odié, yo me gocé en ver cómo otros se burlaban de Él. ¿Puede haber esperanza para mí?’

Pedro. La hay, para cada uno de vosotros. “Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de los pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo”.⁵⁰

Los escritos de Bunyan sugieren que él predicó poniendo una evidencia poderosa delante de sus oyentes tanto del pecado como de la gracia, luego los llamaba a dar un veredicto. No es que Bunyan veía la predicación de la Palabra como algo subordinando a nuestro juicio; más bien, procuraba desarmar a sus oyentes, mostrarles con simpleza su propio pecado y miseria, luego revelar las glorias de la gracia. En esto, Bunyan forjó una conexión íntima con sus creyentes. Escribió: “Doy gracias a Dios que me dio en alguna medida un corazón de compasión por sus almas, que también me impulsó a obrar con gran diligencia y seriedad, para encontrar una palabra que, si Dios la bendice, se aferre a la conciencia y la despierte”.⁵¹

Bunyan razonó apasionadamente con sus oyentes para que respondieran a la verdad del pecado y al juicio así como al perdón y la gracia. Dijo: “Pobre pecador, despierta; la eternidad viene. Dios y Su Hijo, vienen a juzgar al mundo; despierta; ¿sigues dormido? ¡Déjame tocar la *trompeta* una vez más! Los cielos pronto estarán ardiendo; la tierra y sus obras, serán quemadas y entonces los impíos irán a la perdición; ¿Estás oyendo esto, pecador?”⁵² Bunyan no estaba satisfecho simplemente con aseverar la verdad; “ponía la *trompeta*” al oído de sus oyentes, obligándolos a responder. Predicó:

“Pecador, sé sabio; pregunta a tu corazón otra vez, diciendo, ‘¿He venido a Jesucristo?’ Pues de esta pregunta, ‘¿he venido o no?’ Dependen el cielo y el infierno con relación a ti. Si puedes decir: ‘He venido’ y Dios aprueba esa declaración diciendo ¡bienaventurado, bienaventurado, bienaventurado eres! Pero si no has venido, ¿qué puede hacerte feliz? Si, ¿cómo un hombre puede estar feliz de que ha de ser condenado al infierno, por no venir a Jesucristo para vida?”⁵³

Bunyan animó el examen del corazón. No dejaría un solo oyente quedarse satisfecho con solo palabras, sino que lo presionaría para que comprobaran si era verdad en sus corazones. Así que los advirtió, “Ah, amigos, consideren que ahora hay esperanza de misericordia, pero luego no la habrá; ahora Cristo les presenta la misericordia, pero luego no lo hará. Ahora están Sus siervos que te ruegan que aceptes Su gracia, pero si pierdes la oportunidad que se ha puesto en tu mano, luego tú mismo rogarás y no se te mostrará misericordia”.⁵⁴

En toda su predicación, Bunyan instó a su congregación a responder a la palabra predicada. La predicación no era un salón de clases. Más bien, llevó al pecador a involucrarse en las facultades del corazón y a forzar una respuesta. Había una urgencia en su

predicación. Para Bunyan no era suficiente declarar la verdad y esperar que traería una respuesta en el futuro. Como el herrero sabe que debe martillar el hierro mientras está caliente, así mismo Bunyan exigió una respuesta inmediata. No podía dormir tranquilo hasta que cada persona a la que había predicado hubiera respondido a ese mensaje; no podía permitir ver que sus congregantes iban a casa resoplando acerca de lo que debía hacerse. Su mandato era, “Si oyereis *hoy* Su voz, no endurezcáis vuestros corazones” (Heb 4:7).

Predicación suplicante

Consciente del poder de la tentación de Satanás, Bunyan escribió: “¡Oh! ¡La ira y el rugido de este león y el odio que manifiesta contra el Señor Jesús y contra los que son comprados con Su sangre!”⁵⁵ En un sentido, los pastores tienen algo que aprender de los engaños de Satanás. El diablo vive para atormentar el alma, para inducir los corazones de los hombres a olvidar a Cristo y para persuadir a los hombres de que abracen el pecado y la tentación. La mejor manera de responder a los ruegos de Satanás, según Bunyan, para los pecadores es “dispara más flechas que el diablo con su propio arco”.⁵⁶ No solo ponía la vida y la muerte

delante de los ojos de su pueblo, sino que les imploraba a través de todos los medios posibles a olvidar el pecado y abrazar a Cristo.

En su súplica, Bunyan hacía terribles representaciones de la condenación eterna. Dijo: “En mi predicación de la Palabra señalo especialmente una cosa, es decir, que el Señor me guio a comenzar donde la Palabra comienza con los pecadores; es decir, condenar a toda carne y exponer y alegar que la maldición de Dios, por la Ley, pertenece y se aferra a todo hombre cuando vienen al mundo, por causa del pecado”.⁵⁷ Nuevamente: “El alma que se pierde no será encontrada otra vez, nunca se recuperará, nunca será redimida. Su desvanecimiento de Dios es eterno; el fuego en el cual arde y por el cual debe ser atormentada, es un fuego que es eterno, arder eternamente. Eso es terrible”. Bunyan siguió diciendo: “Ahora cuenta las estrellas, ahora cuenta las gotas de agua, ahora cuenta la grama que se esparce en toda la tierra, si puedes; antes podrás lograr esto que contar los miles de millones de miles de años que un alma condenada estará en el infierno”.⁵⁸

Bunyan a menudo hablaba en primera persona como Dios o Cristo, y el pecador atado al infierno mientras negociaba con el pecador para que se volviera a Cristo y viviera. Esto es particularmente cierto sobre su sermón que compara a una persona

que dice ser cristiana, pero no lleva fruto como una higuera seca.

Nota como Bunyan suplica:

Muerte, ven y atácame a esta higuera. Aunque el Señor sacude a este pecador y lo revuelca en una camilla enfermo; tómalo, muerte, él ha abusado de mi longanimidad y paciencia, olvidando que debía llevarlo al arrepentimiento y a llevar sus frutos. Muerte, desarraiga esta higuera, ¡desarraiga y hecha en el infierno a este que profesa, pero es infructífero! A esto la muerte viene con miradas nefastas a la habitación; y el infierno la sigue hasta la camilla y ambos miran a este que profesa en la cara, comienzan a poner sus manos sobre él; uno lo hiere con dolor en el cuerpo, con un dolor de cabeza, dolor de pecho, dolor de espalda, falta de aliento, desmayos, náuseas, temblores de tendones, taquicardias y casi todos los síntomas de un hombre que ya no se recuperará. Ahora, mientras la muerte atormenta al cuerpo de esta manera, el infierno lo hace con la mente y la conciencia, golpeándolos con sus dolores, lanzando chispas de fuego allí, hiriéndolo con penas y miedos

sobre la condenación eterna, el espíritu de esta pobre criatura. Ahora comienza a recordar y a clamar a Dios por misericordia; ¡Señor, perdóname! ¡Señor, perdóname! No, dice Dios, me has provocado por tres años. ¿Cuántas veces me decepcionaste? ¿Cuántas desazones has pasado en vano? ¿Cuántos sermones y otras misericordias, de Mi paciencia, te permití? Pero sin resultado alguno. ¡Llévatelo, muerte!⁵⁹

Bunyan describe la muerte del que profesa sin frutos tan poderosamente que sientes que estás de pie junto a su lecho. Como lo dice Erroll Hulse: “Bunyan lleva la ilustración del árbol siendo talado tan bien, que al final te quedas tanto con el eco del talador como de la terrible agitación y ahogo de muerte del no arrepentido”.⁶⁰

Mientras que Bunyan suplicaba al pueblo que viera la severidad del pecado y el infierno, también abogaba por las misericordias de Dios. Instaba: “Pon tus ojos un poco más alto y contempla, allí está el propiciatorio y el trono de la gracia al cual debes venir y por el cual debes ser salvo”.⁶¹ Añadió: “Pecador, que vienes, que promesa encuentras en la palabra de Cristo, aférrate de

ella mientras puedas, para que no la corrompas y Su sangre y Sus méritos traerán la respuesta a todo; lo que la Palabra dice o cualquier resultado verdadero que se obtiene de ella, que nos arriesguemos confiadamente (...) que las demos por sentado, que tú, quienquiera que seas, si vienes, puedas venir”.⁶²

Si Satanás no descansa por un momento de rogar a las almas de los hombres, así los predicadores no deben descansar de su gran deber de rogar a las almas de los pecadores. En toda nuestra súplica, debemos esforzarnos por revelar el pecado tan detestable y feo como es y por hacer a Cristo “todo Él, codiciable” (Cnt. 5:16), pues nuestros enemigos obran para lo contrario. La habilidad de Bunyan de suplicar al corazón se debía en su mayoría a su propia travesía espiritual. Por causa de su experiencia con el peso del pecado y la culpa, Bunyan podía suplicar a aquellos bajo convicción; por causa de que había gustado la gracia divina, podía abogar igualmente por las misericordias de Dios. En resumen, Bunyan escribió:

Por dos años, clamé contra el pecado de los hombres y su terrible estado por causa de él. Después de lo cual el Señor vino a mi propia alma con una medida de paz seria

y consuelo a través de Jesucristo; pues Él me permitió dulces descubrimientos de Su bendita gracia a través de Él (...) Aún predicaba lo que sentía; por lo tanto, ahora me esfuerzo mucho por presentar a Jesucristo en todos Sus oficios, relaciones y beneficios para el mundo.⁶³

Escuche este ejemplo. Bunyan suplanta con un personaje a un gran pecador, diciendo: “Di cuando estés de rodillas, ¡Señor, aquí está una Jerusalén pecadora! ¡Un pecador de un tamaño más grande! ¡Uno cuya carga es de las más grandes y pesadas! ¡Uno que no podrá permanecer por mucho tiempo sin hundirse en el infierno, sin Tu mano de apoyo (...) digo, pon en tu nombre con el de Magdalena y el de Manasés, para que te vaya como les va a pecadores como Magdalena y como Manasés!”⁶⁴

Predicación exaltadora de Cristo

El objetivo singular de un corazón amaestrado por la gracia es exaltar y magnificar a Jesucristo, tanto como el Cristo de la Palabra revelada como el Cristo de la experiencia personal basado en esa Palabra. Bunyan sobresalía en ambas.⁶⁵ Se enfocaba particularmente en Cristo y las riquezas de Su gracia, moviendo a

sus oyentes a exaltar a su salvador. Predicó: “¡Oh! ¡Hijo de Dios! La gracia estaba en cada lagrima, la gracia burbujeó de Tu costado con Tu sangre, la gracia vino con cada palabra de Tu dulce boca. La gracia vino donde te cayó el látigo, donde se te clavarón los espinos, donde los clavos y la lanza te atravesaron. ¡Oh bendito Hijo de Dios! ¡En efecto, aquí hay gracia! ¡Riquezas insondables de la gracia! La gracia es suficiente para maravillar a los ángeles, gracia para hacer felices a los pecadores, gracia para asombrar a los demonios”.⁶⁶ Para Bunyan, esto es gracia perseverante, pues nunca perecerá.⁶⁷

El primer amor de Bunyan fue exaltar a Cristo predicándolo doctrinalmente con pasión y grandeza teológica:

Pues conozco mi predicación, especialmente cuando me he involucrado en la doctrina de la vida por Cristo, sin las obras, como si un ángel de Dios se hubiera puesto detrás de mí para animarme. ¡Oh! Tal poder y evidencia celestial cayó en mi alma, mientras me esforzaba por revelarla, demostrarla y llamar su atención en las conciencias de otros, que no pude estar satisfecho con decir: “Creo y estoy seguro”; me parecía que estaba más que seguro (si

se me permite expresarme así) que las cosas que afirmé en ese momento eran verdad.⁶⁸

La predicación de Bunyan no solo era doctrinal al tratar con los importantes asuntos de la fe, sino que también era *doxológica*, invocando la alabanza de corazones despiertos. Dijo: “¡Oh gracia! ¡Oh maravillosa gracia! Ver a un príncipe rogar una limosna a un mendigo es algo extrañamente visto; ver a un rey rogar a un traidor que acepte misericordia sería algo aún más extraño de ver; pero ver a Dios rogar a un pecador, escuchar a Cristo decir ‘Yo estoy a la puerta y llamo’, con un corazón pleno y un cielo lleno de gracia listo para ser derramado sobre aquel que abre, es algo tan sorprendente de ver que deslumbra los ojos de los ángeles”.⁶⁹

Para Bunyan, exaltar a Cristo significaba mucho más que solo adorarlo porque nos convierte. En última instancia, Bunyan tiene en mente que los salvos exaltarán a Jesucristo en gloria para siempre:

Allí tendremos visiones perfectas y eternas de Dios y de Aquel bendito Su Hijo, Jesucristo (...) Allí nuestra voluntad y afectos siempre arderán en una llama de amor a Dios y a Su Hijo Jesucristo (...) Allí nuestra conciencia

tendrá esa paz y gozo que ninguna lengua o pluma de hombres o ángeles podrá expresar (...) Allí nuestra memoria será aumentada de tal manera que retendremos todas las cosas que nos sucedieron en este mundo (...) y cómo Dios lo hizo obrar todo para Su gloria y nuestro bien, para el deleite eterno de nuestros corazones.⁷⁰

Bunyan enseñó que tal exaltación solo es posible por medio del ministerio misericordioso del Espíritu en las almas de los creyentes:

Por este Espíritu vemos la belleza de Cristo, vistazo sin el cual nunca lo desearíamos y pereceríamos. Por este Espíritu somos ayudados a adorar a Dios de manera aceptable, pero sin Él, es imposible ser escuchado para salvación. Por medio de este Espíritu bendito el amor de Dios es derramado abundantemente en nuestros corazones y nuestros corazones son dirigidos al amor de Dios.⁷¹

Por último, Bunyan enfatiza repetidamente que esta salvación gloriosa y exaltadora de Cristo nos debe conmover con anhelo y emoción hacia Dios. Esto debe ser real especialmente a medida que obtenemos un vistazo de la sinceridad y la afabilidad de Su invitación de venir a Él y participar de un Salvador tan glorioso. Bunyan escribe:

¡Oh pecador! ¿Qué dices? ¿Cuánto quieres ser salvo?
¿No se te hace agua la boca? ¿No trina tu corazón al ser salvo? Entonces, *ven*: 'El Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente' (Ap. 22:17).⁷²

Conclusión

John Bunyan experimentó los fracasos y las victorias de la vida cristiana. Su alma había sido cargada por el pecado, pero también aprendió a beber profundamente de las riquezas de la gracia de Jesucristo. Su travesía espiritual lo capacitó para encontrarse con pecadores y santos donde estuvieran. Podemos aprender mucho de este famoso predicador puritano. Aunque la iglesia en América se debilita a medida que los púlpitos se convierten en una exhibición para humoristas, narradores de historias y psicólogos populares, el hojalatero de Bedford sigue siendo una conmemoración asombrosa del gran poder del Espíritu en días de descuido e inercia espiritual. Es impresionante ver cómo Dios usa lo débil y lo menospreciado de este mundo para avergonzar a los sabios: La universidad de Bunyan fue un calabozo; su biblioteca, la Biblia; vestido de la armadura de Efesios 6, vino con poder para luchar contra el príncipe de las tinieblas.

Dios bendijo a Bunyan con habilidades extraordinarias, incluso en niveles meramente humanos y naturales . Hubo muchos otros hojalateros en aquellos días, sin duda hubo cristianos muy devotos entre ellos, pero solo un Bunyan. Sus dones verbales, poder de

imaginación y logros sorprendentes como autodidacta señalan la mano providencial de Dios que lo enriqueció muy por encima del predicador común para alcanzar las mentes y los corazones de pecadores y santos. Esto no explica por completo su éxito y utilidad como predicador, pero tampoco es que no cuenta.

La predicación incisiva de Bunyan tenía un estilo simple, que la hacía atractiva a personas comunes, aunque era poderosamente elocuente, avergonzando al orador más excelente. Era un pescador de hombres evangelístico y un predicador experimental por excelencia, invitando calurosamente a los pecadores a venir a Cristo, proclamando enfáticamente tanto lo que los cristianos deberían experimentar como lo que experimentan en la realidad en su peregrinaje espiritual. Los tres elementos que hemos estudiado—*participativa, suplicante y exaltadora*—fueron solo unas pocas de las poderosas armas que Bunyan usó para alcanzar los corazones de los hombres. En parte, eran lo que daba a la predicación de Bunyan esa fuerza celestial y bajo la bendición del Espíritu, traía mucho fruto.

Abundan las historias sobre la productividad de la predicación de Bunyan. Conversiones impresionantes tomaron lugar bajo su ministerio. Anne Arnott da un ejemplo: “Bunyan iba a predicar en la

iglesia de cierta aldea. Estando un poco borracho, un erudito de Cambridge dijo que estaba resuelto a ‘ir a escuchar al hojalatero parlotear’. Así que llegó a la iglesia a reírse, pero se quedó a escuchar y como resultado se convirtió y él mismo llegó a ser predicador”.⁷³

Aunque Bunyan era un predicador inusualmente talentoso, el mismo Espíritu de quien él dependía aún está obrando en la iglesia de Jesucristo hoy. La vida y el ministerio de Bunyan nos recuerdan que en las manos de Dios, la predicación de la Palabra es un arma poderosa. Para Bunyan, “la batalla era por las almas de los hombres —sus mentes están en tinieblas porque sus corazones están en cautiverio—. Para Bunyan la realidad de esa terrible condición lo llevó a usar cada arma en su armería para asaltar las fortalezas y para penetrar en el ser interior” como predicador del corazón. Como dice Spurgeon, si queremos “causar un fuego que hará arder las fortalezas del error y calentar el alma de esta fría tierra”,⁷⁴ debemos predicar con el fuego del infierno detrás de nosotros y la gloria del cielo delante de nosotros. Debemos luchar por invitar a los oyentes por todos los medios a *participar* en el drama divino de amar sus almas y *suplicarles* que se acerquen a Cristo para *exaltar* al Rey Jesús para siempre. Que el Espíritu se complazca en darnos

hombres como John Bunyan que, habiendo sido amaestrado por la gracia soberana y libre, brillan con la verdad divina y fueron hechos voluntarios a ser contados como locos e incluso a ser encarcelados por amor a Cristo.

¹ John Bunyan, *Saved by Grace*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:350. Este capítulo es una versión expandida de unas palabras de presentación dadas el 22 de Octubre del 2010, para la New England Reformed Fellowship en su conferencia en Bolton, en Whitinsville, Massachusetts. Estoy en deuda con “Moving the Heart: The Preaching of John Bunyan,” en *Not by Might nor by Power*, Westminster Conference Paper, 1988 (London: Westminster Conference, 1989), 32–51, de John Harris, por el uso de citas e ideas útiles. También quiero agradecer a Kyle Borg por su ayuda en la investigación.

² T. David Gordon dijo recientemente que, en su opinión, menos del 30 por ciento de los que son ordenados al ministerio en iglesias reformadas pueden predicar un sermón mediocre. *Why Johnny Can't Preach* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 11.

³ Arnold Dallimore, *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the 18th Century Revival* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2009), 1:16.

⁴ Para un breve resumen de la vida de Bunyan, ver Joel R. Beeke and Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 101–108.

⁵ Andrew Thomson, “Life of Dr. Owen,” en *The Works of John Owen* (1850–1853; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965–1968), 1:xcii.

⁶ Citado en Christopher Hill, *A Tinker and a Poor Man: John Bunyan and His Church, 1628–1688* (New York: Alfred A. Knopf, 1989), 103–104.

⁷ Ola Winslow, *John Bunyan* (New York: MacMillan, 1961), 75.

⁸ Anne Arnott, *He Shall with Giants Fight* (Eastbourne, U.K.: Kingsway, 1985), 67.

⁹ Gordon Wakefield, *Bunyan the Christian* (London: Harper Collins, 1992), 32.

¹⁰ Hill, *A Tinker and a Poor Man*, 106–107.

¹¹ Hill, *A Tinker and a Poor Man*, 108.

- ¹² John Bunyan, *A Relation of the Imprisonment of Mr. John Bunyan*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:61.
- ¹³ Bunyan, *Relation of Bunyan's Imprisonment*, en *Works*, 1:57, 59.
- ¹⁴ Bunyan, *Relation of Bunyan's Imprisonment*, en *Works*, 1:50.
- ¹⁵ Bunyan, *Relation of Bunyan's Imprisonment*, en *Works*, 1:57.
- ¹⁶ John Bunyan, *Grace Abounding*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:42.
- ¹⁷ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:41.
- ¹⁸ Cited by Hill, *A Tinker and a Poor Man*, 109.
- ¹⁹ George Offor, "Memoir of John Bunyan," en *The Works of John Bunyan, by John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:lix.
- ²⁰ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:48.
- ²¹ Robert Southey, "A Life of John Bunyan," en John Bunyan, *Pilgrim's Progress* (London: John Murray and John Major, 1830), lxxiii.
- ²² John Bunyan, *Some Gospel Truths Opened*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 2:141.
- ²³ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 3:98.
- ²⁴ Wakefield, *Bunyan the Christian*, 34. "Vituperio" quiere decir hablar de manera despectiva y recriminadora.
- ²⁵ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:43.
- ²⁶ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:43.
- ²⁷ John Bunyan, *The Greatness of the Soul and Unspeakable of the Loss Thereof*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:105.
- ²⁸ Hill, *A Tinker and a Poor Man*, 104–105.
- ²⁹ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:42.
- ³⁰ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:6.
- ³¹ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:6.
- ³² Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:8-9.

- ³³ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:9.
- ³⁴ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:10.
- ³⁵ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:11.
- ³⁶ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:42.
- ³⁷ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:12.
- ³⁸ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:13.
- ³⁹ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:19.
- ⁴⁰ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:19.
- ⁴¹ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:22.
- ⁴² Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:36.
- ⁴³ John Bunyan, *The Acceptable Sacrifice*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:719.
- ⁴⁴ John Bunyan, *The Greatness of the Soul*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:108.
- ⁴⁵ Si bien solo un tratado en la obra de Bunyan está clasificada como un sermón, la mayoría de sus escritos en otros lugares fueron sermones re elaborados o al menos reflejaban la manera en la que predicaba. Consecuentemente, me he tomado la libertad de tomar de muchos de sus escritos y aplicarlos a la manera en la que él predicaría.
- ⁴⁶ Winslow, *John Bunyan*, 75.
- ⁴⁷ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:42.
- ⁴⁸ John Brown, *Puritan Preaching in England* (London: Hodder and Stoughton, 1900), 149.
- ⁴⁹ Wakefield, *Bunyan the Christian*, 38–39.
- ⁵⁰ John Bunyan, *The Jerusalem Sinner Saved*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:71–72.
- ⁵¹ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:41.
- ⁵² John Bunyan, *The Strait Gate*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:386.
- ⁵³ John Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:296.
- ⁵⁴ John Bunyan, *A Few Sighs from Hell*, en *Works*, 3:702.

- ⁵⁵ Bunyan, *The Jerusalem Sinner Saved*, en *Works*, 1:96.
- ⁵⁶ John Bunyan, *The Law and Grace Unfolded*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:572.
- ⁵⁷ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:42.
- ⁵⁸ Bunyan, *The Greatness of the Soul*, en *Works*, 1:124.
- ⁵⁹ John Bunyan, *The Barren Fig Tree*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 3:579–180.
- ⁶⁰ Erroll Hulse, *The Believer's Experience* (Haywards Heath, Sussex: Carey, 1977), 64.
- ⁶¹ Bunyan, *The Saint's Privilege and Profit*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:647.
- ⁶² Bunyan, *Come and Welcome*, en *Works*, 1:263.
- ⁶³ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:42, énfasis añadido.
- ⁶⁴ Bunyan, *Jerusalem Sinner Saved*, en *Works*, 1:89.
- ⁶⁵ Austin Kennedy DeBlois, "England's Greatest Protestant Preacher," en *John Bunyan, the Man* (Philadelphia: Judson Press, 1928), 156–157.
- ⁶⁶ John Bunyan, *Saved by Grace*, en *The Works of John Bunyan*, ed. George Offor (1854; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:346.
- ⁶⁷ Ver Robert Alan Richey, "The Puritan Doctrine of Sanctification: Constructions of the Saints' Final and Complete Perseverance as Mirrored in Bunyan's *The Pilgrim's Progress*" (ThD diss., Mid-America Baptist Theological Seminary, 1990).
- ⁶⁸ Bunyan, *Grace Abounding*, en *Works*, 1:42.
- ⁶⁹ Bunyan, *Saved by Grace*, en *Works*, 1:350.
- ⁷⁰ Bunyan, *Saved by Grace*, en *Works*, 1:341–342.
- ⁷¹ Bunyan, *Saved by Grace*, en *Works*, 1:346.
- ⁷² Bunyan, *Saved by Grace*, en *Works*, 1:342.
- ⁷³ Arnott, *He Shall with Giants Fight*, 69.
- ⁷⁴ C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students* (Pasadena, Tex.: Pilgrim Publications, 1990), 1:83.

Capítulo 45

Los puritanos y el paidobautismo



Observa, las personas con quienes se hizo el pacto del Evangelio, eran la simiente de Abraham y su hijo y todas las naciones, incluso nosotros los Ingleses y la simiente de nuestros hijos, como aparece [en] Génesis 17:4, 12.

— WILLIAM LYFORD¹

Las polémicas en cuanto a la práctica del bautismo de infantes (paidobautismo) persistían en la Inglaterra del siglo diecisiete.² Una cantidad masiva de literatura vino de las plumas tanto de los paidobautistas como de los anti-paidobautistas. En efecto, en su

estudio sobre Richard Baxter (1615-1691), Paul Lim demuestra que la “retórica del ‘anabaptismo’ galvanizó de tal manera la comunidad de los piadosos para que se pusieran en acción que el librero de Londres George Thomason coleccionó más de 125 folletos escritos entre 1642-1660 sobre este asunto”.³ Lim señala que, además de los muchos folletos, hubo “al menos setenta y nueve disputas públicas”.⁴ Estos debates a menudo se centraban en la interpretación de textos bíblicos clave y ocasionalmente un solo texto proporcionaba el asunto de una disputa exegética prolongada.

Desde tiempos primitivos los teólogos reformados sostuvieron la validez y necesidad del bautismo de infantes en el contexto del pacto de gracia.⁵ La pregunta 75 del Catecismo de Heidelberg es típica de la perspectiva reformada: “¿Se ha de bautizar también a los niños? Naturalmente, porque están comprendidos, como los adultos, en el pacto, y pertenecen a la iglesia de Dios... y como señal de este pacto, deben ser incorporados a la iglesia de Dios y diferenciados de los hijos de los infieles, así como se hacía en el pacto del Antiguo Testamento por la circuncisión, cuyo sustituto es el bautismo en el nuevo pacto”. Esta unión entre el bautismo de infantes y el pacto de gracia también era una fuerte convicción entre los puritanos británicos que creían en el bautismo de infantes. Lo

que hace este debate particularmente interesante en la Inglaterra del siglo diecisiete era que un buen número de anti-paidobautistas abrazaron la posición de John Owen (1616-1683) sobre el nuevo pacto en Hebreos 8:6-13. Uno de esos anti-paidobautistas fue el pastor bautista del siglo diecisiete Nehemiah Coxe (m. 1688). El erudito bautista reformado actual James Renihan, en su introducción a una reimpresión de los escritos sobre el pacto de Nehemiah Coxe y John Owen, señala:

En lo que respecta al bautista Nehemiah Coxe, la obra de John Owen en esta parte de Hebreos articulaba claramente las cosas que el mismo Coxe hubiera dicho (y también reconoció que Owen las dijo mejor). Esto no implica que Coxe endosaba cada jota y tilde de la obra de Owen, sino que simplemente el gran acuerdo entre los dos. Owen, por su parte, demuestra exegéticamente que el Nuevo Pacto es profundamente distinto del Antiguo—es característicamente *nuevo*. Para Coxe...y los bautistas reformados confesionales que estaban de acuerdo con su teología, el énfasis de Owen en la novedad del Nuevo Pacto es un paso adelante útil en la discusión.⁶

Incidentalmente, en el sitio web del Institute for Reformed Baptist Studies, Renihan incluye esta cita en una publicación titulada “Por qué nos gusta tanto John Owen”.⁷ Renihan claramente no quiere sugerir que Owen era un bautista, sino solo que la distinción aguda de Owen encaja bien, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, dentro de un marco antipaidobautista. Este capítulo explorará quizá la contención más importante entre los dos lados, es decir, si la teología del pacto proporciona una justificación para la inclusión de los infantes en el nuevo pacto.

Para hacer esto, primero consideraremos el argumento del pacto de John Owen a favor del paidobautismo, para demostrar que sus perspectivas en el nuevo pacto en relación al antiguo de ninguna manera favorecen a sus oponentes anti-paidobautistas. Una cantidad de contemporáneos de Owen también serán citados para demostrar que su argumento a favor del paidobautismo no era único, sino que era compartido por hombres como Thomas Goodwin (1600–1680), Stephen Marshall (1594–1655) y Samuel Petto (1624–1711), para nombrar algunos pocos. Luego, veremos el debate que tomó lugar entre el paidobautista John Flavel (1628–1691) y el anti-paidobautista Philip Cary (m. 1710). Un resumen detallado de su

debate aclarará que la teología del pacto estaba en el centro del debate.

Abraham, no Moisés

Entre los puritanos que eran conscientemente teólogos reformados, muy pocos plantearon una distinción absoluta u oposición entre el antiguo y el nuevo pacto. La mayoría de los teólogos reformados veían el antiguo y el nuevo pacto como uno en substancia y tipo; diferían solo en grados y en formas de administración. Esta era claramente la perspectiva de Juan Calvino en el siglo dieciséis y de John Ball (1585–1640) en el siglo diecisiete. La idea de que el antiguo pacto era diferente en forma del nuevo era una perspectiva que abrazaban los teólogos tanto los de la tradición luterana como los de la salmuriana, aunque con variaciones.⁸ La posición de Owen sobre el antiguo y el nuevo pacto ha sido explorada con más detalle en el capítulo 18 de este libro. En resumen, Owen afirma que el antiguo y el nuevo pacto son diferentes en tipo, no en grados, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos ortodoxos reformados. Ambas posiciones se encuentran dentro de los contornos más amplios de la teología reformada del pacto, pero la posición de Owen es sin duda no la perspectiva de la mayoría. De manera importante, a la luz de los argumentos de este capítulo, la distinción de Owen no está entre el Antiguo y el Nuevo Testamento,

incluso aunque él ve el antiguo y el nuevo pacto como testamentos, sino más bien entre dos pactos históricos que son realmente nombrados en las Escrituras, a diferencia del pacto de obras y de gracia, cuyos términos no se encuentran explícitamente en la Biblia. Renihan está en lo correcto al señalar el énfasis de Owen en la novedad del nuevo pacto, pero realmente este énfasis tiene un pequeño impacto en las razones de Owen para incluir a los infantes en la iglesia del Nuevo Testamento.

Los teólogos paidobautistas sostuvieron la inclusión de los niños en el nuevo pacto con base en la perpetuidad de las promesas que se le hicieron a Abraham. La idea de que la iglesia existió en el Antiguo Testamento desde que se dio la primera promesa (Gn. 3:15) e, igualmente, que los privilegios del pacto de la iglesia en el Antiguo Testamento eran comunicados a los infantes de los creyentes en el nuevo pacto por causa de Abraham (Gn. 17:7) es axiomática en el pensamiento de Owen.⁹ De manera similar, el amigo de Owen, Thomas Goodwin, que sostuvo perspectivas similares en el antiguo y el nuevo pacto, encuentra una justificación para el paidobautismo en las promesas hechas a Abraham.¹⁰ Goodwin argumenta que el pacto hecho con Abraham es “hecho por nuestros divinos el fundamento primario y principal de este gran privilegio”.¹¹ Stephen

Marshall, quien escribió lo que se convirtió en quizá el sermón más famoso sobre la legalidad del bautismo de infantes en el siglo diecisiete, hizo al pacto abrahámico un punto de partida importante para fomentar su argumento.¹² La obra de Samuel Petto defendiendo el bautismo de infantes ocupa su mayor parte con el asunto de demostrar que el pacto abrahámico justifica el bautismo de infantes.¹³ Todos estos hombres hacen esencialmente los mismos argumentos, algunos de los cuales vale la pena considerar en mayor detalle.¹⁴

Goodwin reconoce que un punto principal de disputa se centra en si los creyentes gentiles derivan privilegios del pacto abrahámico; de otro modo el fundamento principal para la práctica del bautismo de infantes sería totalmente derrocada. Goodwin comienza haciendo una conexión entre Eva como la madre de los vivientes y Abraham como el padre de los fieles de las muchas naciones del mundo. Como resultado, los gentiles son injertados en el mismo “árbol” (pacto) al que pertenecían los judíos (Ro. 11).¹⁵ Los gentiles creyentes tienen los mismos privilegios espirituales que los judíos creyentes tienen en el antiguo y el nuevo pacto.¹⁶ De esta manera, “tener el pacto extendido a los hijos es un privilegio espiritual muy grande, puesto que daría un consuelo infinito a los padres piadosos

ahora, como lo dio a los de ellos, tener nuestra simiente dentro del pacto, como ellos lo tuvieron”.¹⁷ Con este mismo punto en mente, Marshall hace el argumento de que los privilegios de los creyentes en el nuevo pacto son “aumentados, hechos más honorables y consoladores, de lo que alguna vez lo fueron en la administración de los judíos”.¹⁸ Añade que no hay lugar en las Escrituras donde los infantes de los creyentes sean “suprimidos del pacto de gracia; sin duda cualquiera que los prive de él, quitando un consuelo tan grande de los padres creyentes, debe dar un testimonio claro, antes de que pueda persuadir a los creyentes de seguirlos”.¹⁹ Nuevamente, con base en su argumento sobre Génesis 17, Owen de la misma forma añade que “un privilegio espiritual una vez dado por Dios a cualquiera no puede ser cambiado, anulado o abrogado, sin una revocación especial divina o la sustitución por una misericordia y privilegio mayores en su lugar”.²⁰ Petto también dice lo mismo: la simiente infante de los gentiles creyentes, incluso en el Antiguo Testamento, fueron participantes de las promesas a Abraham y así mismo lo fueron en el pacto con Dios; “por lo tanto aún están en él, a menos que Dios lo haya revocado”.²¹ Owen argumenta que en efecto, omitir a los infantes del nuevo pacto es “contrario a la bondad, amor y pacto de Dios, [y] especialmente

peyorativo del honor de Jesucristo en el Evangelio”.²² Como Marshall también lo diría, la perspectiva anti-paidobautista “pone a todos los infantes de los creyentes en la misma condición de los infantes de los Turcos y los Indios, a quienes reconocen inmediatamente”.²³ Claramente para Owen y Marshall mucho estaba en juego en este debate.

Estos puntos sirven para clarificar el asunto hermenéutico principal en este debate. Los teólogos reformados siempre han dejado claro que la justificación para el paidobautismo no proviene de Moisés. En ningún lugar leemos de alguien haciendo un contraste entre el nuevo pacto con las promesas hechas a Abraham.²⁴ En efecto, había un desacuerdo en cuanto a lo que significa “antiguo pacto” y cómo se relaciona con el nuevo pacto, pero todos los teólogos reformados han afirmado que el nuevo pacto fue el cumplimiento de las promesas de Abraham. En efecto, no hay nada substancialmente diferente entre el pacto abrahámico y el nuevo pacto, excepto que lo segundo fue el cumplimiento de lo que fue solo una promesa en lo primero, que es la razón por la cual los teólogos reformados no tuvieron dificultad al afirmar un “pacto de gracia” que incluía el trato misericordioso de Dios con la iglesia desde los tiempos de Adán hasta el tiempo de Cristo. Uno puede

argumentar que el nuevo pacto es diferente en tipo que el sinaítico o el antiguo pacto, como lo hicieron Owen y Goodwin, entre otros; pero Owen y Goodwin podían unirse con aquellos que veían el antiguo y el nuevo pacto como uno en substancia para sostener el paidobautismo porque todos estuvieron de acuerdo en que el mandamiento de bautizar a los infantes estaba basado en las promesas perpetuas hechas a Abraham, el padre de muchas naciones, y no se derivó de la Ley y las ordenanzas de Moisés.

Desde luego, el argumento de que Abraham, no Moisés, proporciona la base lógica para el paidobautismo ha sido reconocida por los anti-paidobautistas más eruditos.²⁵ Lo que sigue es un resumen de un debate entre dos hombres de posiciones opuestas, John Flavel y Philip Cary. Este debate demostrará entre otras cosas, que la teología del pacto estaba en el centro de la contienda entre los bautistas y los paidobautistas. También demostrará cómo relacionar los diferentes pactos en las Escrituras entre ellos.

Un precursor al debate: Philip Cary en 1684

Philip Cary era un apotecario de Dartmouth, separatista y bautista. El 19 de Enero de 1682, algunos años antes de su debate con Flavel, puso su nombre en su carta final al presbiteriano y médico de Dartmouth Richard Burthogge, en un debate privado sobre los sujetos apropiados para el bautismo.²⁶ Cary escribe que su debate comenzó cuando ambos fueron enviados a cuidar de un hombre enfermo en el área de Dartmouth y el doctor comenzó a provocar a Cary para disputar con él sobre el bautismo de infantes, ¡en presencia de las damas!²⁷ Cary admite que Burthogge le había ganado en público, así que después de un tiempo, Cary cambió su debate a uno escrito.²⁸ A Cary probablemente le iba mejor en este medio, pero los que debatían aún, por mucho, no tenían comparación.²⁹

La mayoría de su debate se centró en la interpretación correcta de Génesis 17. El Dr. Burthogge apeló al texto para sostener que había descubierto lo que denominó un nuevo fundamento para el bautismo de infantes, uno que excedía a argumentos anteriores. Su apelación a Génesis 17—nada nuevo en sí mismo—encontró en este capítulo el “primer pacto solemne y formal de la gracia”, que

constituía la primera “Iglesia separada e instituida” con su “rito de iniciación”. La lógica de esta apelación era que no existía iglesia alguna separada del pacto de Génesis 17 y por lo tanto, el sacramento que se encuentra en ese capítulo aplicado a los infantes era intrínseco a la constitución de la iglesia desde el principio, incluso si su forma fuera cambiada más adelante. El versículo 9 presentó en términos generales los requisitos de Dios para guardar el pacto y el versículo especificaba un requisito en particular que aplicaba a Abraham y a todos los suyos—la circuncisión.³⁰ En este pacto, Abraham tenía que “re-estipular” (reafirmar su pacto con Dios) dedicándose a sí mismo y a todo lo que era suyo a Dios, como una señal de esta dedicación, Abraham tenía que administrar la señal de la circuncisión a todos los de su casa que podían recibirla. Según Burthogge la supresión posterior de la circuncisión por el bautismo partió del texto porque debía hacerse una división entre lo que era eterno y lo que estaba restringido a Israel. El “ustedes” (guardaréis) y “descendencia” en el versículo 10 tiene referentes distintos (“que guardaréis entre Mí y vosotros y tu descendencia después de ti”), el “ustedes” (guardaréis) refiriéndose a los judíos y la “semilla” refiriéndose a los gentiles creyentes.³¹ La exégesis de Burthogge no era necesariamente representativa de la perspectiva

reformada principal, especialmente en su perspectiva del principio de la iglesia, pero claramente se apoyó en Génesis 17 como el fundamento principal para bautizar a los infantes de los creyentes.³²

Cary, cuya posición es de más interés porque pronto pasaría a estar a la par con John Flavel, usó argumentos del pacto para remover Génesis 17 como base para el bautismo de infantes. Sostuvo que el pacto con Abraham no podía ser el “evangélico” o el pacto del “Evangelio” pues contenía una mezcla de elementos tanto temporales como eternos (cf. Gn. 17:7-8).³³ Añadió que el versículo 10, donde se ordenó la circuncisión como tal por primera vez, explicaba el versículo 9, donde se ordenaba el pacto—ambos versículos describieron solo el pacto de la circuncisión. De esta manera, cuando la circuncisión fue abrogada por Cristo, el mandamiento de guardar este pacto terminó con él. Nada de su “substancia” continuó desde Génesis 17. Cary sostuvo que los creyentes gentiles eran la simiente de Abraham según Romanos 4, pero que no se hacía referencia alguna a ellos en el pacto abrahámico de la circuncisión.

Aunque ambos hombres tenían mucho en común en su perspectiva de las Escrituras, su teología y sus fuentes y métodos exegéticos, su diferencia en la pregunta práctica del bautismo de

infantes estaba unida a una diferencia en su comprensión de la naturaleza del pacto abrahámico y de los participantes de este pacto. Burthogge escribió: “Es cierto, el Pacto funciona en términos *Absolutos* y *Promisorios* y por lo tanto, es llamado el *Pacto de la Promesa*; sin embargo, *para que sea* un Pacto, puesto que debe haber *Partes*, también debe haber una estipulación *Mutua* entre ellas”.³⁴ Consiguientemente, la perspectiva del pacto de Burthogge tiene aspectos tanto absolutos como condicionales. Por otro lado, Cary—a pesar del hecho de que él era el bautista en este debate que enfatizaba que el arrepentimiento era un prerrequisito para el bautismo—sostuvo la perspectiva poco convencional del pacto de gracia . Asevera que: “Había un pacto entre Dios el Padre y Cristo; y después de eso un pacto que incluía toda Su simiente”.³⁵ Su posición del pacto absoluto también explica por qué cuestionaba si los hombres circuncidados podían estar “en el pacto de gracia o no”. En otras palabras, la circuncisión como señal no implica estar “en” el pacto de gracia.³⁶ Por esta razón, Cary de la misma forma no pudo tolerar la apelación de Burthogge a una “santidad federal” en la explicación de la última parte de 1 Corintios 7:14.³⁷ Para Cary, el pacto fue hecho con los elegidos; solo ellos podían ser santos en el

sentido propio. Además, la “raíz” del olivo en Romanos 11—para Burthogge era el pacto de gracia—es el Cristo para Cary.³⁸

Este debate—uno entre muchos—ayuda a contextualizar la disputa entre Cary y Flavel que seguiría seis años después. El resumen demuestra que el debate se enfocaba en exégesis (especialmente de Génesis 17), moldeada por compromisos teológicos reformados, conducida de forma aproximadamente escolástica y llevada por la pregunta práctica en cuanto a los sujetos apropiados del bautismo.

Primera ronda: *A Solemn Call* (Un llamado solemne) de Cary y *Vindiciae Legis & Foederis* de Flavel

En 1690, Cary publicó una nueva obra en apoyo a la posición bautista titulada:

Un llamado solemne a todos los que son llamados testigos fieles de Cristo a que se ocupen pronta y seriamente de la pureza primitiva de la doctrina y la adoración evangélica: o, un discurso en cuanto al bautismo: Donde el de infantes es refutado...En el cual el pacto hecho con Israel en el monte Sinaí, Ex. 20. En la tierra de Moab Dt. 29. Al igual que el pacto de la circuncisión hecho con Abraham Gn. 17:7,8,9. En los cuales se hace mucho énfasis para el apoyo del bautismo de infantes, se demuestra claramente que son tres ediciones distintas del pacto de obras y consecuentemente, que ningún argumento justo puede deducirse de ellos para justificar esa práctica. Junto con

una descripción del pacto verdaderamente evangélico que Dios se complació en hacer con el creyente Abraham. ³⁹

Este título indica la continuidad del argumento de Cary en 1648 pero también un avance, especialmente en cuanto al argumento central, pues ahora ha reunido pactos más específicos y los ha puesto todos bajo el pacto de obras. En el prefacio dice que ningún otro escritor ha publicado material sobre “la verdadera naturaleza y diferencia entre los dos pactos, el de Obras y el de Gracia”.⁴⁰ Al tratar a Génesis 17, Éxodo 20, Deuteronomio 29 juntos bajo el pacto de obras, Cary pudo tratarlos como discontinuos en naturaleza, propósito y alcance con el pacto de gracia donde Dios ordenó el bautismo. Ningún mandamiento del anterior podría afectar al posterior; los dos pactos son “contra distintos, o esencialmente diferentes”.⁴¹ Esto no quería decir que Abraham no estaba en el pacto de gracia. Más bien, que estaba en dos pactos al mismo tiempo, como lo estaban todos los santos en el Antiguo Testamento.

El tratado de Cary continua por 244 páginas. Punto tras punto, aborda los argumentos de William Allen, Richard Baxter, Cuthbert Sydenham y Richard Burthogge.⁴² Sin nombrar a Flavel, también aborda sus asuntos, pues Cary compartía porciones del manuscrito

con Flavel antes de la publicación y recibió sus respuestas.⁴³ Flavel y Cary eran vecinos en Dartmouth, como era de costumbre para Flavel repetirlo en su prefacio. Las respuestas publicadas de Cary trajeron a Flavel al debate.

Cuando Flavel respondió de forma completa, resumió la disputa de una manera instructiva de la teología del pacto de finales del siglo diecisiete. Comienza con la posición de Cary de que la Ley en el Sinaí fue solo un pacto de obras:

La diferencia entre nosotros aquí no es (1.) ¿Son estos dos llamados Pactos en las Escrituras? Ni (2.) si había gracia alguna en ambos o en uno de ellos; pues estamos de acuerdo, entrar en pacto con el hombre es de la gracia de Dios, cualquiera que sea ese pacto; ni (3.) Si la Ley del *Sinaí* es o no un Pacto de Obras para algunos hombres, por su propia culpa y motivó; ni (4.) Si las Escrituras hablan o no, en diferentes ocasiones en ese sentido donde *jueces carnales* se aferran a ella y la toman; ni (5.) Si el asunto de la *Ley de la Naturaleza* es revivido o no en la *Ley del Sinaí*. Estos no son puntos en los que contendemos: Sino que la pregunta es, ¿Revive la *Ley del*

Sinaí en su propia naturaleza y según el propósito y diseño de Dios en su promulgación, la Ley de la Naturaleza, para el mismo fin y usos para los que funcionó en el pacto de Adán; siendo así propia y verdaderamente un Pacto de Obras? O, si Dios tuvo o no fines y propósitos evangélicos y misericordiosos, es decir, por medio de una representación tan espantosa...para convencerlos de la imposibilidad de la justicia legal, humillando a la naturaleza orgullosa y mostrándoles la necesidad que tienen de aferrarse a Cristo...Lo segundo lo definiendo según las Escrituras, el Sr. Cary parece aseverar y argumentar vehementemente lo primero.⁴⁴

Al reducir la pregunta a la función precisa de la Ley en el Sinaí, Flavel ilustra una inclinación escolástica a la precisión, así como más adelante recuerda a Cary a que se limite a “distinguir, limitar o negar como los disertantes deben hacerlo”.⁴⁵ Dentro de los dos tratados que escribe para este debate, Flavel construye repetidamente su argumento con silogismos abiertos. Sin embargo, sus distinciones cuidadosas también señalan una naturaleza

conciliadora, pues quiere afirmar el fundamento común entre Cary y él y construir un argumento claro y sucinto.⁴⁶

La caracterización de Cary de Éxodo 20 como una reimpresión del pacto de obras, no solo materialmente, sino formalmente en términos de su estructura e intención, pudiera ser aceptado por otros, pero sin duda no era la perspectiva de Flavel, Ball, Burgess o Roberts, para nombrar solo unos pocos. La ecuación de Génesis 17 con Éxodo 20 era una ruptura aguda con la exégesis reformada y la teología del pacto. De modo interesante, Flavel se dedica primordialmente a la interrogante acerca del Sinaí puesto que al derribar su posición allí también derribaría la posición de Cary sobre Génesis 17.

En la perspectiva de Flavel, el segundo argumento principal de Cary era por qué el pacto particular con Abraham en Génesis 17 incluyó una obligación, es decir, la circuncisión, obligaba a guardar toda la Ley y por lo tanto era un pacto de obras. Flavel detalla esta diferencia de la siguiente manera:

La controversia entre nosotros en este punto, no es si la circuncisión era una ordenanza de Dios, anexado por Él a Su pacto con Abraham; (2.) ni si la Simiente ordinaria o

extraordinaria de *Abraham* debían estar y estaban realmente marcadas por ella o no. Ni (3.) si era o no un sello de justicia por la fe a cualquier persona individualmente, pues Él lo permite así a Abraham; ni (4.) si concernía o no a la Ley Ceremonial y por lo tanto debía cesar con la muerte de Cristo. Sino que la diferencia entre nosotros es si (1.) es o no un sello del pacto solo de Abraham y (2.) si en la naturaleza misma del pacto, o solo de la intención del agente, este obliga a los hombres a guardar toda la Ley, como *Adán* estaba obligado a guardarla en inocencia o no; (3.) si fue totalmente abolida en la muerte de Cristo o no, como una condición del Pacto de las Obras; o siendo una señal del mismo Pacto de Gracia bajo el cual estamos ahora, es o no sucedido por la nueva señal del Evangelio, la cual es el bautismo. El Sr. Cary afirma que era en sí misma una condición del Pacto de Obras y al ser anexado al Pacto de Dios con *Abraham*, Gn. 17, lo hace un verdadero Pacto de Obras de *Adán* también. Esto niego completamente.⁴⁷

Aquí, la pregunta incluye el lugar de la circuncisión dentro de la estructura del pacto. Cary, al situarlo dentro del pacto de obras, podía sostener que no tenía conexión con el bautismo, lo cual estaba dentro del pacto de gracia.⁴⁸ De esta manera, Cary hace que funcione como los árboles en el Paraíso. Flavel mantiene tanto a la circuncisión como el bautismo dentro de un pacto de gracia , puesto que “el pacto de Dios con Abraham, Gn. 17, es el mismo Pacto por substancia, bajo el cual estamos nosotros los gentiles”, como lo han demostrado los padres de la Reforma a partir de Lc. 1:54–74; Mt. 21:41, 43; Ro. 11; Gal. 3:8, 14, 16; y Ef. 2:13.⁴⁹

Flavel discernió otra diferencia clave que reposa en la naturaleza del pacto de gracia como “totalmente libre y absoluta” (la perspectiva de Cary) o incluyendo ciertas contradicciones (la perspectiva de Flavel). Flavel extiende estas diferencias de la siguiente manera:

La controversia entre nosotros no es (1.) si el Pacto del Evangelio requiere o no deberes de aquellos sujetos al mismo; ni (2.) si requiere alguna condición como en el pacto de *Adán*, es decir, obediencia perfecta, personal y perpetua, bajo la severa Penalidad de una Maldición y sin

lugar para el arrepentimiento; ni (3.) si cualquier condición requerida por ella de nuestra parte tiene en su propia naturaleza algo meritorio de los beneficios prometidos; ni (4.) si podemos en nuestras propias fuerzas y por el poder de nuestro libre albedrío, con la *prevención* y la *asistencia* de la Gracia de Dios, realizar obra o deber alguno que llamemos condición. En estas cosas no tenemos controversia, pero la única pregunta entre nosotros es, si en el Nuevo Pacto algunos de nuestros actos, (aunque no tiene mérito, ni puede realizarse en nuestras propias fuerzas) no son requeridos de nosotros, antes de una bendición o privilegio consecuente por virtud de una promesa y si tal acto o deber, al ser dependiente de la bendición prometida, no tiene la naturaleza verdadera y apropiada de una condición del Evangelio. Esto afirmo y él lo niega positivamente.⁵⁰

Flavel había resumido hábilmente los asuntos principales y por lo tanto demostró para nosotros la naturaleza compleja de los argumentos. Claramente ambas posiciones tenían mucho en común la una con la otra y con la tradición reformada. En el caso de Cary, a

pesar de que su construcción del pacto doctrinal era excesivamente defectuosa, su lenguaje incluía una abundante variedad de expresiones del pacto. Como era común en el periodo, el pacto de obras puede ser fácilmente llamado el “pacto legal” y a veces el “pacto de vida”, mientras que el pacto de gracia es más comúnmente el “pacto del evangelio” y a veces el “pacto de fe” o “el pacto de gracia del Evangelio”. Cary también habla del “pacto ceremonial”, el “Libro del Pacto” (Ex. 24:7) y el “pacto de la circuncisión”.⁵¹ Cary presta atención especial de los pactos con Aarón y Fines.⁵² No dice nada de la diferencia entre pacto y testamento, aunque una de sus citas de Sedgwick pudiera hacer algo de la distinción.⁵³

Sin embargo, Cary restringe todos los asuntos de la Ley a un pacto, es decir, el pacto de obras. Esta restricción lo obliga a interpretar todo de una manera mecánica, si no arbitraria. Las promesas que no contienen demandas abiertas con ellas son incondicionales necesariamente, mientras que cada demanda o ley pertenece necesariamente al pacto de obras, incluso si se ubica precisamente junto a una promesa de gracia. Cary aplica consistentemente esta distinción hasta que la construcción de su pacto se vuelve una plantilla Ley contra Evangelio impuesta sobre

cada texto. Por ejemplo, Génesis 17:1-9 apoya un pacto de gracia absoluto, pero el versículo 10 debe implicar un desvío a un pacto condicional de obras puesto que introduce la circuncisión—en efecto, para él su hermenéutica es una norma más importante que la unidad de los testamentos, la norma de la fe o la interpretación de un texto según su contexto (*usus loquendi*). Por ejemplo, el prólogo a los Diez Mandamientos revela un pacto de gracia, pero los mandamientos que le siguen forman un pacto de obras.⁵⁴ Imponer una marco como este en los textos fuerza a Cary a plantear que Moisés y los elegidos en Israel estaban bajo dos pactos contrarios al mismo tiempo; pues el pacto de obras fue hecho con Moisés y en él con todo Israel, mientras que el pacto de gracia, hecho con Cristo, se extiende a los elegidos en Israel, de los cuales obviamente Moisés era uno. De manera similar, Abraham y su posteridad física son partes en un pacto de obras, sin embargo los elegidos entre ellos también son incluidos en el pacto de gracia.⁵⁵ Flavel piensa que es imposible; Cary evade la objeción de Flavel apelando a Romanos 11:33. “¡Oh profundidad!” Escribe.⁵⁶

Cuando Flavel presenta su posición, dice inequívocamente que el pacto del Evangelio es condicional; por lo tanto no ve conflicto en adjuntar la condición de la circuncisión o el bautismo al pacto de

gracia. La exigencia de realizar algo en un pacto no lo constituye un pacto de obras por defecto. Más bien, la gracia divina y la responsabilidad humana están juntas en el pacto de gracia.

Flavel comienza con una definición importante: “Una condición es la suspensión de un don, hasta que algo más se haga”.⁵⁷ En el pacto de gracia esto quiere decir, “El don de la salvación por Dios en el pacto del Evangelio está suspendido a todos los hombres y ha de entregarse por promesa, (no por mérito) a ellos tan pronto como crean verdaderamente”.⁵⁸ Podemos observar: algo “ha de ser entregado” por Dios, pero esto no está unido al mérito humano. Ha de ser entregado solo porque Dios se ha comprometido por medio de una promesa. Entonces, nos encontramos con una demarcación muy clara de la diferencia entre una promesa y un pacto, una que aborda la distinción entre condicional e incondicional:

Un pacto es un acuerdo entre unas partes, en el cual se comprometen mutuamente la una con la otra a la realización de lo que prometen respectivamente: De tal manera que no puede haber otro pacto apropiado donde no hay una re-estipulación o re-obligación de una de las partes, al igual que una promesa de la otra parte. Sino

que una promesa absoluta obliga solo a una parte y deja a la otra completamente libre y sin obligación de cosa alguna para el disfrute del bien prometido. Así que si todas las promesas del *Nuevo Testamento* son incondicionales y absolutas, no son partes de un Pacto... Son promesas absolutas, que no obligan al hombre al cual se le hacen a deber alguno, para el disfrute de las misericordias prometidas.⁵⁹

Al analizar el lenguaje de promesa y pacto, Flavel reduce la perspectiva de Cary de “pacto incondicional” a tan solo una “promesa” y como tal, no un “pacto” verdaderamente. Añade que la perspectiva de Cary lleva a libertinaje antinominiano, pues las personas a quienes se hacen estas promesas absolutas serán salvas, ya sea que se arrepientan o no. Por lo tanto, espiritualmente, las promesas de Dios deben ser condicionales. Desde luego, Cary objeta y llama a la imposición de nuevas condiciones, “un nuevo *pacto de obras* con algo de misericordia, pero no propiamente llamado un *pacto de gracia*”.⁶⁰ Flavel responde que si la verdadera fe que Dios exige es Su don, el pacto no es de obras. Cary reporta que si la fe es tanto una condición como un don, entonces el pacto

es absoluto. Esto lleva a Flavel a promover la distinción entre el poder y el acto de la siguiente manera:

Esto es un error y el error en esto te lleva al resto; aunque la fe (la cual llamamos la condición de nuestra parte) es un don de Dios y el poder para creer se deriva de Dios; el acto de creer es propiamente un acto nuestro... de otro modo se entendería que cuando realizamos alguna gracia como la fe, el arrepentimiento o la obediencia, Dios cree, se arrepiente y obedece por nosotros, mas no somos nosotros, sino Dios, el que hace todas estas cosas.⁶¹

Flavel está diciendo que la condicionalidad del pacto se deriva teológicamente de una relación entre la causalidad divina soberana y “la libertad o contingencia de causas secundarias” (Confesión de Fe de Westminster, 3:1). En efecto, está arraigado a la distinción entre Creador y criatura. Puesto que Dios hizo a los humanos diferentes a Él mismo, con una mente y una voluntad, el acto de creer debe ser de ellos. Por lo tanto, las obligaciones del pacto de Su parte son condiciones con las que deben cumplir, aunque Dios misericordiosamente les da poder para hacerlo. De esta manera,

Flavel sostiene en conjunto los actos de la voluntad humana y de la divina, no como si estuvieran en tensión, tampoco siendo calvinista en su doctrina de la elección y arminiano en su doctrina del pacto, sino por el método escolástico de distinciones cuidadosas en lo que respecta a condiciones. Todo esto está claramente dentro de la tradición reformada.⁶² En contra de la tesis de Perry Miller, Flavel no solo afirma la gracia divina clara e inequívocamente—dice que no conoce a un divino ortodoxo que adhiera las obras humanas en el pacto en el sentido arminiano, realizado por el poder del libre albedrío, ni de cualquiera que cuente tales obras como meritorias, ya sea por mérito o congruencia—sino que, en nuevas discusiones también sostiene inequívocamente la elección divina y la perseverancia de los santos.⁶³

En cuanto al argumento de Cary de que la circuncisión de Abraham era un sello únicamente para él y no para su descendencia, Flavel rastrea la perspectiva hasta el bautista Tombes, que según él, la obtuvo de Belarmino.⁶⁴ Consiguientemente, Flavel acusa a los bautistas de apoyarse en un constructo Contrarreforma. En efecto, los puritanos señalaron esto más a menudo y a menudo hicieron memoria de que Ames había refutado hábilmente a Belarmino en este punto; Belarmino quería

restringir el referente de la circuncisión a beneficios terrenales del territorio y la posteridad física de Abraham. En 1663 Thomas Shepard (1605-1649) rastreó el origen de la mayoría de lo que llamaba perspectivas anabaptistas del pacto y el bautismo hasta varios errores papistas, los cuales cita.⁶⁵

Para poder establecer su perspectiva dentro de un marco histórico de la redención apropiado, Flavel resume la relación entre el pacto de obras y el de gracia en siete puntos. En primer lugar, en el Paraíso el pacto de Adán contenía la ley natural perfecta, la cual era capaz de guardar (Ecl. 7:29). En segundo lugar, una vez que este pacto de obras fue roto, no podía ser nunca más un medio de salvación; solo quedaban malecones para el pecador (Gn. 3:24). En tercer lugar, Dios publicó inmediatamente Su pacto de gracia (Gn. 3:15), el cual se desarrollaría progresivamente a través de la historia de la redención. El primer pacto por siempre estuvo incluido, puesto que es contrario a la voluntad de Dios el tener dos modos de salvación abiertos al mismo tiempo—solo Cristo es el camino, la verdad y la vida. En cuarto lugar, Dios revive la substancia de la Ley natural en el Sinaí para examinar el orgullo humano y proporciona la Ley en subordinación a la promesa. Aunque la Ley sola contiene la Ley de la naturaleza como substancia, los *fin*es de la Ley eran los

usos típicos el primero y el tercero.⁶⁶ Al incluirse la Ley ceremonial para su consideración, la Ley también exhibió y enseñó mucho de Cristo. En quinto lugar, esto significó que el pacto del Sinaí fue añadido a la promesa de Dios “en lo que respecta a sus propósitos y diseños *evangélicos*”. En sexto lugar, muchos de los judíos se equivocaban en cuanto al propósito de la Ley, descansaban en ella y estaban casados a ella como un esposo (Rm. 10:3; 2:17; 7:2–3). Por último, este error fatal proporciona las bases para explicar las aparentes contradicciones en las cartas de Pablo, pues “sabemos que la Ley es buena; *si* la usamos legítimamente” (1 Tm. 1:8, énfasis añadido).⁶⁷ Claramente, la perspectiva de Flavel tiene más matices que una simple lectura de la Ley como un pacto de obras y todas las promesas como un pacto de gracia.⁶⁸

Flavel sostuvo claramente tres pactos: el de redención, el de obras y el de gracia. El pacto de obras fue abrogado después de la caída en lo que respecta a su objetivo; solo sus maldiciones y amenazas continúan para los incrédulos. El pacto de gracia comenzó como una promesa, sin condiciones en el sujeto que recibiría tal promesa. Sin embargo, una vez dada, obliga a los sujetos a vivir responsablemente dentro del vínculo establecido; en pocas palabras, se convirtió en un pacto administrado

bilateralmente. Como tal, requería una respuesta del pueblo de Dios y esta respuesta no disminuía de manera alguna la gracia de la promesa. A los receptores humanos de la promesa les daba poder para creer, aún así el acto de creer era de ellos. Por lo tanto, la continuidad del pacto de gracia, desde el tiempo de Abraham cuando la circuncisión se requería, hasta la era de los apóstoles cuando el bautismo se requería en su lugar, permaneció firme. Como resultado, es legítimo mirar el antiguo sacramento del pacto de la circuncisión para determinar quiénes son los receptores apropiados del sacramento del bautismo en el Nuevo Testamento. Además se desarrolló una clarificación más profunda a principios del próximo año, en la segunda etapa de la disputa.

Segunda ronda: *A Just Reply* (Una respuesta justa) de Cary y *Vindiciarum Vindex* de Flavel

Incluso antes de que *Vindiciae Legis* de Flavel se publicara, Cary estaba respondiendo a él, para que Flavel incluyera algunas páginas de refutación al final de *Vindiciae Legis*. De las 184 páginas de *A Just Reply*, Cary dedica 128 páginas para refutar a Flavel. Cary alega repetidamente que Flavel lo ha malinterpretado, pero también parece que Flavel había efectuado algunas modificaciones en las perspectivas de Cary.⁶⁹

Una de las modificaciones más inusuales incluye una nueva manera de relacionar los dos pactos a las vidas de los elegidos del Antiguo Testamento. Flavel sostuvo que es contrario al propósito de Dios poner a los creyentes en dos pactos contrarios al mismo tiempo. Cary ahora sostiene que:

[Aquí] había un pacto doble entre Dios e *Israel*, uno llamado suyo y el otro de Dios, aún así ambos eran pactos de Dios; el primero era llamado suyo, porque se requería de ellos que realizaran sus condiciones: el uno

era un pacto de obras, del cual *Moisés* era el mediador, en el cual se preocupaban por procurar su salvación por medio de sus deberes de obediencia, lo cual era imposible, que era la naturaleza del pacto del Sinaí; *Ro.* 10.5. *Gl.* 3.10, 12. El otro, un pacto de gracia del evangelio, que es completamente libre y absoluto; donde Cristo es el único mediador y fiador, *Ro.* 10.6, 7, 8, &c. *Heb.* 8.6, 7, &c. Este es propiamente el pacto de Dios; y este es el pacto, dice Dios, que estableceré.⁷⁰

Este pacto doble habría engendrado una situación existencial esquizofrénica para el creyente del Antiguo Testamento, que obraría para cumplir con las condiciones ignorando el hecho de que dichos esfuerzos eran inútiles e innecesarios. En efecto, ¿no sería ese esfuerzo nocivo para la fe requerida en el pacto de gracia? Pareciera que Cary tomó la posición que Flavel lo retó a afirmar — que aquellos judíos que procuraban usar la Ley para justificación (“se preocupaban por procurar su salvación por medio de sus deberes de obediencia”) entendieron correctamente su uso apropiado.

Por otro lado, Cary ahora parece moverse hacia Flavel al menos hablando de las condiciones. Introduce una distinción entre *procurar* el perdón y *recibirlo*. La fe es requerida como una condición para lo segundo pero no para lo primero. Si perteneciera a lo primero, la condición sería meritoria, pero bajo el segundo término, la fe es solo un medio o instrumento.⁷¹ Cary cita la aprobación de las condiciones de Ames en el “Reino de la Gracia” y “Concurrentes o Efectos”.⁷² De manera similar, ahora oímos que el primer llamado de Dios es “absolutamente misericordioso”, pero luego hay un “Orden verdadero...es decir, la fe y la obediencia deben preceder a su incremento y aumento”.⁷³

En respuesta a la distinción de Flavel entre una promesa absoluta no vinculante y un pacto que necesariamente incluye compromisos por más de un lado, Cary desempolva un buen pasaje del comentario de John Owen en Hebreos. Owen discute *berith* y su traducción como *ditatheke*, caracterizando el pacto de Dios con el día y la noche (Jer. 33:20, 25) y con Noé (Gn. 9:10) como ejemplos de *berith* como una “promesa gratuita libre” incondicional. Cary alega que por lo tanto Owen lo exonera de la acusación de Flavel de sostener solo una promesa en lugar de un pacto en sí mismo. Desafortunadamente, Cary no reconoce que Owen está discutiendo

el significado preciso de una palabra en hebreo y no el significado teológico de “pacto”.⁷⁴ Sin embargo, Cary se aferra a su posición del pacto sinaítico y Génesis 17.

Flavel indaga en el material con más profundidad. Esta vez hace marchar a un ejército de autoridades verdaderas que aportan citas generosas sobre las relaciones entre los dos pactos y las condiciones en el pacto de gracia (las cuales Turretin, Owen, Pool, Roberts, Burgess, Mather, Bolton, Strong, Reynolds, Greenhill, Charnock, Burroughs, Pemble, Perkins, Ball, Davenant, Downham, e incluso Crisp, el cual Cary podría aprobar).⁷⁵ Las declaraciones de Flavel en cuanto a las condiciones sientan en primer lugar la diferencia entre las consecuencias antecedentes y las consecuentes, encontrando que la controversia estaba en las primeras (pues hay un acuerdo en las últimas). Dentro de la categoría, descarta las condiciones antecedentes con respecto a “la primera sanción del pacto en Cristo”, moviendo así esas condiciones antecedentes a “la aplicación de los beneficios del pacto a los hombres”. En otras palabras, Flavel está distinguiendo el establecimiento incondicional del pacto de su administración condicional. Luego distingue una vez más, negando cualquier condición antecedente en esta categoría que hubiera “tenido la

fuerza de una causa meritoria e impulsiva”. Esto lo dice con la siguiente categoría (que subsecuentemente recibe todavía una distinción más):

Una condición antecedente que se refiere a un Acto nuestro, el cual aunque no es perfecto en cada grado, ni en lo más mínimo meritorio del beneficio conferido; ni realizado en nuestras propias fuerzas naturales; aún así según la constitución del pacto, es requerido de nosotros para que obtengamos las bendiciones contenidas por virtud de la promesa: y consecuentemente los beneficios y misericordias concedidos en la promesa en este orden son y deben ser suspendidas por el que dona o dispone de ellos, hasta que se realice. Afirmamos que tal condición es la fe.⁷⁶ Pero aquí nuevamente, la fe (en este sentido de la condición del nuevo pacto), es considerado:

1. Esencialmente; o
2. Orgánica e instrumentalmente.

En la primera consideración, de la fe, según su esencia, se mantiene bajo obediencia y en ese respecto no consideramos que nos justifique...Pero la contamos como

orgánica, relativa y (como dice la mayoría) instrumentalmente, mientras recibe a Cristo.⁷⁷

Con su distinción final, Flavel nos ha llevado a considerar la naturaleza instrumental de la fe, el *fides qua* (la fe por la cual [se es justificado]), como una condición necesaria de la salvación, recordando, desde luego, que es un don con respecto a su poder.⁷⁸ Consiguientemente, tenemos una correlación entre causalidad y condicionalidad. Lo instrumentalmente causal es, *ipso facto*, instrumentalmente condicional, y cualquier cosa que sea causal debe anteceder a su efecto.

Como podemos ver, las conclusiones de Flavel se derivan de varios pilares inamovibles que ha levantado a partir de las Escrituras: en primer lugar, la salvación y la fe son todas por gracia; en segundo lugar, la fe es, no obstante, un acto humano y en tercer lugar, separado de la fe ningún ser humano puede ser salvo. Por medio de su método escolástico, encontró una forma de reunir todas estas verdades en un sistema.⁷⁹ Al hacerlo, se posiciona bien dentro de la amplia tradición reformada, como puede evidenciarse por la variedad de autores que cita más adelante.

Un pasaje más reitera la naturaleza de una condición, diciendo que es la voluntad del “*testador, legislador o donante*, que su ley o testamento, actúe o se efectúe, cuando la condición se realice y no antes”. Tal condición no puede ser de congruencia o meritoria, puesto que no es esencial que una condición sea meritoria y de esta manera la fe es verdaderamente la condición del nuevo pacto sin mérito alguno.⁸⁰

Para el resto, Flavel sostiene la estructura de pacto explicada en su primera respuesta a Cary. Concluye reuniendo los argumentos claves para el bautismo de los hijos infantes de los creyentes en siete tesis como cortesía para aquellos que no tienen el tiempo para leer las obras más exhaustivas de sus colegas.⁸¹

Un golpe más: *The Ax Laid to the Root* (El hacha puesta a la raíz) de Keach

La muerte de Flavel en 1691 pudo haber terminado el debate, pero evidentemente Benjamín Keach (1640–1704), el escritor bautista prolífico, pensó que las respuestas de Flavel no podían quedar sin respuesta. Su apoyo al argumento de Cary es importante, pues Keach estaba entre los que firmaron el prefacio de *Solemn Call* (1690) de Cary. Sin embargo, nos enfrentamos con el interesante problema de que a pesar de haber titulado dos veces un libro diciendo que contenía respuestas a Flavel y luego haber dicho en cada libro que “la segunda parte” que contenía su respuesta a Flavel estaba en la imprenta, Keach en realidad nunca publicó su respuesta. Lo mejor que podemos hacer es juzgar sus contenidos por el título que bosquejó y señalar algunos comentarios en uno de sus sermones. Desde su título, Keach argumenta en contra de sacar el bautismo de infantes desde Génesis 17 basándose en lo mismo que Cary—que Dios hizo dos pactos distintos con Abraham y que la circuncisión pertenece al pacto de obras no de gracia. Leemos, “En el cual se muestra que Dios hizo un pacto doble con Abraham y que

la circuncisión no tienen relación con el pacto de gracia: junto con una respuesta a los últimos argumentos del señor John Flavel en su *Vindiciarum Vindex*.⁸² En el sermón previamente mencionado, Keach expresa apreciación y acuerdo con Cary, mientras que castiga verbalmente a Flavel.⁸³ Keach refina la posición apoyando “varias ministraciones” del pacto de obras (aunque asevera, incorrectamente, que esta era la posición de Cary).⁸⁴ Keach también sostiene la perspectiva de que la función selladora de la circuncisión de Abraham solo era para él.⁸⁵

Así como muchos tratados paidobautistas de aquellos días afirmaban la posición de Flavel, así *As Laid to the Root* (El hacha puesta a la raíz) de Keach y otras obras confirman que Cary no estaba solo en tener la posición bautista de una perspectiva de dos pactos y sosteniendo un pacto incondicional de gracia.⁸⁶ Su posición está un paso más cerca a lo que después sería afirmado en círculos dispensacionistas—que los santos del Antiguo Testamento eran salvados de una manera diferente a los santos del Nuevo Testamento.⁸⁷

Conclusión

La teología del pacto no es algo exclusivamente limitado a la tradición teológica reformada, sino simplemente es, para usar las palabras de Richard Muller: “principalmente un fenómeno reformado”.⁸⁸ En la Inglaterra del siglo diecisiete, “los bautistas calvinistas” desarrollaron su propia teología del pacto, la cual, a diferencia de sus hermanos reformados, justificaría la exclusión de los infantes de la iglesia del nuevo pacto, de ahí el término “anti-paidobautista”. Para lograr esto, teólogos bautistas como Cary y Keach desarrollaron una teología del pacto que en muchos aspectos era muy diferente a la teología del pacto de los teólogos reformados ortodoxos tales como Owen y Flavel. Como hemos señalado, el debate no es sobre las diferencias, cualquiera que sean, entre el antiguo y el nuevo pacto. Incluso Owen, que sostuvo una posición de la minoría sobre la relación entre el antiguo y el nuevo pacto, no vio ningún problema para que se levantaran sus convicciones paidobautistas de la novedad del nuevo pacto en relación al antiguo pacto. Más bien, el debate se enfocó en cómo el pacto abrahámico se relaciona al nuevo pacto. La pregunta, como ha demostrado este capítulo, es si podemos hablar del pacto abrahámico (singular, como

sostienen los reformados) o pactos abrahámicos (plural, como lo sostienen los bautistas). Los anti-paidobautistas tenían que hablar de los dos pactos hechos con Abraham: el de obras y el de gracia. Al hacerlo, podían sostener que la circuncisión pertenecía al pacto abrahámico de obras y no del pacto abrahámico de gracia. Los paidobautistas reformados verían esto como una exégesis forzada que es muy poco convincente—particularmente teniendo en cuenta Romanos 4:11—y una separación importante de la teología reformada del pacto clásica. Todo esto sugiere que el antipaidobautismo en el siglo diecisiete en efecto usó el concepto del pacto para justificar sus convicciones, pero lo hicieron de una manera que difería substancialmente de la manera en la que los teólogos reformados habían formulado su doctrina de la gracia, pues a pesar de todo su acuerdo en otros puntos de la doctrina, esta presentación antipaidobautista representó una división importante entre las dos tradiciones.

¹ William Lyford, *An Apologie for Our Publick Ministerie, and Infant-Baptism* (London, 1653), 32.

² Por ejemplo, ver el estudio de Hans Boersma, *Richard Baxter's Understanding of Infant Baptism* (Princeton, N.J.: Princeton Theological Seminary, 2002); Jonathan D. Moore, "The Westminster Confession of Faith and the Sin of Neglecting Baptism," *Westminster Theological Journal* 69, no. 1 (Spring 2007): 63–86.

- ³ Paul Chang-Ha Lim, *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context* (Leiden: Brill, 2004), 55.
- ⁴ Lim, *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty*, 55.
- ⁵ Ulrich Zwingli, *Refutation of the Tricks of the Katabaptists, 1527*, en *Selected Works of Huldreich Zwingli*, ed. Samuel M. Jackson (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1901), 219–237, 248–251.
- ⁶ Nehemiah Coxe and John Owen, *Covenant Theology from Adam to Christ*, ed. Ronald D. Miller, James M. Renihan, y Francisco Orozco (Palmdale, Calif.: Reformed Baptist Academic Press, 2005), 2–3. Para una biografía corta y muy buena de Coxe, ver el ensayo de James Renihan en este libro, “An Excellent and Judicious Divine” (pp. 7–24).
- ⁷ James Renihan, “Why We Like John Owen So Much,” The Institute of Reformed Baptist Studies, May 12, 2008, <http://www.reformedbaptistinstitute.org/?p=93>, accessed December 13, 2010.
- ⁸ Ver Anthony Burgess, *Vindiciae Legis* (London: James Young for Thomas Underhill, 1647), 251; Richard Muller, “Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology,” *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006): 11–56; Sebastian Rehnman, “Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology,” *Nederlands archief voor kergeschiedenis* 80 (2000): 296–308; J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 264–265, 301–316.
- ⁹ John Owen, *Theologoumena*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 17:266 (4:i.13). “*Et quintò, communicatio privilegiorum foederis et ecclesiae, cum semine infantili (quod postquam modo peculiari Deo curae esse coeperat, ecclesia nunquam absolute defecit) conceditur, Gen. xvii. 7*”.
- ¹⁰ Thomas Goodwin, *A Discourse of Election*, en *The Works of Thomas Goodwin, D.D.*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 9:428.
- ¹¹ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:428.
- ¹² Stephen Marshall, *A Sermon of the Baptizing of Infants* (London: Richard Cotes for Stephen Botwell, 1645).

- ¹³ Samuel Petto, *Infant Baptism of Christ's Appointment or A Discovery of Infants Interest in the Covenant with Abraham, Shewing Who Are the Spiritual Seed and Who the Fleshly Seed* (London: for Edward Giles, 1687).
- ¹⁴ Michael Hall demuestra que los puritanos de Nueva Inglaterra de la misma manera defendieron el bautismo de infantes por la promesa a Abraham en Génesis 17:7. *The Last Puritan: The Life of Increase Mather, 1639–1723* (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1988), 55. Y las notas de J. David Hoeveler de que: “El antipaidobautismo sugería, para los puritanos de Nueva Inglaterra, un protestantismo extremo y peligroso”. *Creating the American Mind: Intellect and Politics in the Colonial Colleges* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002), 39.
- ¹⁵ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:429. Ver también Marshall, *A Sermon of the Baptizing of Infants*, 17–18.
- ¹⁶ Petto argumenta de manera similar: “Y esta promesa que se extiende a los judíos y a su simiente, también debe alcanzar la simiente de los gentiles creyentes, si no los judíos habrían tenido más privilegios que ellos”. *Infant Baptism*, 13.
- ¹⁷ Goodwin, *A Discourse of Election*, en *Works*, 9:430.
- ¹⁸ Marshall, *A Sermon of the Baptizing of Infants*, 30. Ver también Petto, *Infant Baptism*, 16–17.
- ¹⁹ Marshall, *A Sermon of the Baptizing of Infants*, 30–31.
- ²⁰ John Owen, *Of Infant Baptism and Dipping*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-1855), 26:258–259.
- ²¹ Petto, *Infant Baptism*, 17.
- ²² Owen, *Of Infant Baptism*, en *Works*, 26:259.
- ²³ Marshall, *A Sermon of the Baptizing of Infants*, 7.
- ²⁴ Cómo señala Marshall: “La substancia de la parte de Dios en el pacto era, ser el Dios de Abraham y el Dios de su descendencia, ser su porción suficiente y su recompensa suficiente, darle a Jesucristo y la justicia con Él, tanto la justificación como la santificación, y la vida eterna. La substancia de parte de Abraham en el pacto era, creer en el Mesías prometido, caminar delante de Dios con un corazón perfecto, servir a Dios según lo que fue revelado en Su voluntad, instruir a su familia, etc.,” *A Sermon of the Baptizing of Infants*, 10.

- ²⁵ Por ejemplo, ver, Mike Renihan, *Antipaedobaptism in the Thought of John Tombes: An Untold Story from Puritan England* (Auburn, Mass.: B&R, 2001).
- ²⁶ Richard Burthogge, *An Argument for Infants Baptisme...* (London: Jonathan Greenwood, 1684). En la página 78 Burthogge se identifica como presbiteriano.
- ²⁷ Philip Cary, *A Disputation between a Doctor and Apothecary: or A Reply to the New Argument of Dr. R. Burthogge, M.D. for Infants Baptism* (London: B. W., 1684), 16–17. Cary later (p. 130) no acepta el reto de Burthogge de un debate público en base al peligro de persecución: “Además, la ley no permite tales reuniones; y yo y mis amigos estamos aislados e incapaces de asistir a tal actividad”.
- ²⁸ Burthogge publico su lado primero; luego Cary publicó el suyo. Cary, *Disputation*, 17–19; comparar con A4r–v. Burthogge, *Infants Baptisme*, A7v–A8v; A15v–A16v. Puesto que ambas obras contienen posiciones de las cartas del otro, las referencias en este ensayo para un autor puede que se refiera a la publicación del otro.
- ²⁹ Burthogge no solo cita el latín, sino también su Nuevo Testamento en griego, hace alusión a tener conocimiento del hebreo y una que otra vez discute variaciones del manuscrito griego. Cary solo sabía inglés y latín. Burthogge, *Infants Baptisme*, A15v–A16v; cf. 37, 39, 47, 51. Reconocido por Cary, *Disputation*, 2; cf. A2r–A3r, 129. Precisamente porque sus perspectivas dependían de uno o más autores eruditos como Nehemiah Coxe, Richard Allen (sus primeros escritos), John Tombes, y Benjamin Keach, Cary forma una figura excelente para el estudio. Sus perspectivas se alinean con la de ellos, como lo demostrarán varias notas en este capítulo.
- ³⁰ Cary, *Disputation*, 57.
- ³¹ Cary, *Disputation*, 53–54. Burthogge unió “simiente” con “Isaac en la letra y el espíritu” pero “tu” con “tu Abraham e Ismael tu hijo según la carne”.
- ³² El próximo año, Burthogge sostuvo que Génesis 3:15 no podía suministrar lo mismo porque no era una promesa, sino una maldición sobre el diablo. Allí se predice a Cristo y se lo prefigura en los sacrificios (antes de Gn. 17), “aún así, nada *allí* tiene que ver con el pacto, ni lo dicho desde *allí* tiene que ver con la promesa hecha a *Adán*; sino que todo tiene que ver con la denuncia de la *serpiente*”. Burthogge, *Vindiciae Paedobaptismi, or, a Confirmation of an Argument Latelly Emmited for Infants Baptism...* (London: Thomas Simmons, 1685), 34–35. cf. Burthogge, epístola dedicatoria, *Infants Baptisme*, A4–A5, 99–106.

- ³³ Como lo facilita Burthogge, *Infants Baptisme*, 13.
- ³⁴ Burthogge, *Infants Baptisme*, 17; cf. Burthogge, *Vindiciae Paedo-baptismi*, 36–37.
- ³⁵ Cary, *Disputation*, 121. Para su énfasis en el arrepentimiento, ver *Disputation*, 99.
- ³⁶ Cary, *Disputation*, 29.
- ³⁷ Burthogge, *Infants Baptisme*, 36; cf. 32–48.
- ³⁸ Cary, *Disputation*, 35–36.
- ³⁹ Philip Cary, *Solemn Call* (London: John Harris, 1690). Benjamin Keach y otros cinco bautistas firmaron la carta de apertura al lector.
- ⁴⁰ Cary, *Solemn Call*, A7v.
- ⁴¹ Cary, *Solemn Call*, A7v.
- ⁴² De estos cuatro, Willian Allen es particularmente interesante en lo que respecta a esta discusión. En 1653 defendió tanto al separatismo como al antipaidobautismo. Con el tiempo, alteró sus perspectivas, retractándose de sus propias ideas sobre la separación en 1660, publicando sobre los pactos en 1672 y finalmente publicando *contra* el antipaidobautismo en 1676. Consiguientemente, no es sorprendente que Cary citara el tratado de Allen como oportunidad para su propio discurso (a pesar de decir que no tenía idea de quién era el Sr. Allen). Cary, *Solemn Call*, A10r–v. En su obra, Cary también se opone a Obadiah Sedgwick y Francis Roberts.
- ⁴³ John Flavel, *Vindiciae Legis & Foederis, or, A Reply to Mr. Philip Cary's Solemn Call* (London: M. Wotton, 1690), A8r; cf. John Flavel, *The Whole Works of the Rev. Mr. John Flavel* (London: W. Baynes, 1820), 4:322. (A partir de aquí, se referirá a esto como *Works*, específicamente las ediciones comunes de 1799 y 1820, no el volumen ocho de la edición de 1770). Considere que el título de Flavel une dos títulos anteriores, uno de Burgess y el otro de Blake. Burgess, *Vindicae Legis*. Thomas Blake, *Vindiciae Foederis...* (Able Roper: London, 1658). Ambas obras explican la doctrina del pacto extensivamente.
- ⁴⁴ Flavel, *Vindiciae Legis & Foederis*, A9r–v; en *Works*, 4:323. Considere que hemos seguido la publicación del siglo dieciséis en su puntuación y uso de mayúsculas. Las alteraciones que se encuentran en las obras de 1820 son confusas, particularmente en lo que respecta a las cursivas.
- ⁴⁵ “Si te parece bien volver a unirme a mi respuesta, deseo que evites lo más que puedas el palabrero y que hables estricta y regularmente sobre mis argumentos, *limitando*,

distinguiendo o negando, como deben hacerlo los litigantes". Flavel, *Vindiciae Legis*, 140; en *Works*, 4:378, énfasis añadidos.

⁴⁶ La naturaleza conciliadora de Flavel se nota desde el principio hasta el final del tratado. Considere que prestó sus copias a Francis Roberts y Obadiah Sedgwick a Cary. *Vindiciae Legis*, 133–134; en *Works*, 4:375. cf. igualmente el intercambio amigable de cartas entre Flavel y un cuáquero local llamado Clement Lake. Ver John Galpine, ed., *Flavel, the Quaker, and the Crown: John Flavel, Clement Lake and Religious Liberty in Late 17th Century England* (Cambridge, Mass.: Rhwymbooks, 2000), 4–7.

⁴⁷ Flavel, *Vindiciae Legis*, A11v–A12r; en *Works*, 4:325.

⁴⁸ Compare Willian Allen, *Some Baptismal Abuses Briefly Discovered* (London: J. M., 1653), 30–32. Allen niega la continuidad de la circuncisión al bautismo, porque la circuncisión era “un principio de administración legal” y que no pertenecía a “las administraciones del Evangelio”.

⁴⁹ Flavel, *Vindiciae Legis*, 7–8.

⁵⁰ Flavel, *Vindiciae Legis*, A12v–A13r; en *Works*, 4:325–326.

⁵¹ Cary, *Solemn Call*, 138, 143, 168, 173, 178–182, 192.

⁵² Cary, *Solemn Call*, 216.

⁵³ Cary, *Solemn Call*, 146.

⁵⁴ Cary, *Solemn Call*, 175; cf. 224, 229 por otros ejemplos.

⁵⁵ Cary, *Solemn Call*, 138, 140, 179, 223. Compara a Nehemiah Cox, que argumenta que el pacto de gracia, establecido con Abraham unos veinticinco años antes del pacto de la circuncisión, no tenía señales externas anexas. Más adelante, trata con Génesis 17 y dice que es un “preludio al pacto sinaítico”. Sostiene que para que el mandamiento de Dios a Abraham en Génesis 17:1 sea intachable presenta el pacto de la circuncisión como un pacto de obras. “Le plació al Señor trazar las primeras finasas de esa forma de pacto-relación, donde la descendencia natural de Abraham, fue plenamente incluida por la *ley de Moisés* que era un *pacto de obras*, y sus condiciones y términos, *haz esto y vivirás*”. *A Discourse of the Covenants...Wherein the Covenant of Circumcision is more largely handled...* ([London]: J. D., 1681), 90, 104–105.

⁵⁶ Cary, *Solemn Call*, 174–75; cf. *Flavel, Vindiciae Legis*, 11–31; en *Works*, 4:331–338.

⁵⁷ Flavel, *Vindiciae Legis*, 62, 66; en *Works*, 4:348–349.

- ⁵⁸ Flavel, *Vindiciae Legis*, 63; en *Works*, 4:349.
- ⁵⁹ Flavel, *Vindiciae Legis*, 70; en *Works*, 4:352.
- ⁶⁰ Cary, *Solemn Call*, 233.
- ⁶¹ Flavel, *Vindiciae Legis*, 72; en *Works*, 4:352–353.
- ⁶² Ver Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, y Roelf T. te Velde, *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010).
- ⁶³ Flavel, *Vindiciae Legis*, 73, 115–16; en *Works*, 4:368.
- ⁶⁴ Flavel, *Vindiciae Legis*, 46, 58; en *Works*, 4:343, 347. Ya en 1654, Tombes había subrayado la diferencia entre el pacto nacional abrahámico y el pacto evangélico universal. Ver Michael J. Walker, “The Relation of Infants to Church, Baptism, and Gospel in Seventeenth-Century Baptist Theology,” *Baptist Quarterly* 21 (1966): 254. En el mismo artículo, en la página 257, Walker también relata una interpretación bautista de 1 Corintios 7:14.
- ⁶⁵ Thomas Shepard, *The Church Membership of Children and Their Right to Baptism* (Cambridge, New England: Samuel Green, 1663), A4r–B2v.
- ⁶⁶ En otro lugar, Flavel distingue entre la ley “estrictamente tomada de los Diez Mandamientos” y la ley “tomada complejamente” o, “en el sentido complejo”. La descripción de Flavel de la primera categoría corresponde con lo que observó Hasselink en la lectura de Calvino en cuanto a *nuda lex*. Ver I. John Hesselink, *Calvin’s Concept of the Law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 158, 188. Para ver más apariciones de la distinción en Flavel y sus atribuciones a los mismos a Roberts y a Sedgwick, ver su próxima respuesta a Cary, *Vindiciarum Vindex* y el anexo a su *Planeologia, a Succinct and Seasonable Discourse of the Occasions, Causes, Nature, Rise, Growth, and Remedies of Mental Errors* (London: R. Roberts, 1691), 192, 302; en *The Whole Works of the Rev. Mr. John Flavel* (London: W. Baynes, 1820), 3:503, 549. Ver también *Vindiciae Legis*, a9r–v; en *Works*, 4:323.
- ⁶⁷ Flavel, *Vindiciae Legis*, 32–37; en *Works*, 4:338–340.
- ⁶⁸ Ernest Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011).
- ⁶⁹ Las acusaciones de mala interpretación llenan las páginas 17–18, 68, 82–83, 94, y más. Es especialmente sensible a “difamaciones antinomianas”. Ver Philip Cary, *A Just*

Reply to Mr. John Flavell's Arguments by Way of Answer to a Discourse Lately Published, Entitled, A Solemn Call... (London: John Harris, 1690).

⁷⁰ Cary, *A Just Reply*, 9, cf. 123-125.

⁷¹ Cary, *A Just Reply*, 34; cf. 106.

⁷² Cary, *A Just Reply*, 111.

⁷³ Cary, *A Just Reply*, 85–86.

⁷⁴ Además, Owen comienza la discusión entera con un “no solo...sino, también”. Owen da a entender que “propiamente, un pacto es *suntheke*. Pero no hay una Palabra en todo el idioma hebreo que tenga ese significado preciso...En cuanto a la palabra *diatheke*, quiere decir Pacto impropiamente. Propiamente es una disposición testamentaria; y esto puede ser sin condición alguna de parte del que recibe el legado”. Considere la ambigüedad de Owen: “Esto *puede* ser sin condiciones”. Cary, *A Just Reply*, 188-119.

⁷⁵ Flavel, *Vindiciarum Vindex*, 181–186, 196–213, 230, 237–246, 250–255; en *Works*, 3:499–501, 505–512, 520, 523–524, 528–530. Flavel añade referencias a obras particulares de algunos “divinos extranjeros eminentes”, es decir, Cameron, Ursinus y Paraeus, Poliander, Rivet, Wallaeus, Thysius, además de *Leiden Synopsis*, *Vindiciarum Vindex*, 255; en *Works*, 3:530. El hecho de que Flavel podía reunir tantos testigos en la perspectiva principal que mantenía unidos al establecimiento unilateral con la administración bilateral del pacto de gracia —testigos tanto de del continente como de Inglaterra— sostiene la continuidad substancial en el pensamiento sobre el pacto a través del mundo reformado en este periodo y es evidencia de peso contra una cantidad de trayectorias historiográficas en la erudición del siglo veinte en lo que respecta al pacto.

⁷⁶ Ver también *Vindiciarum Vindex*, 256–257; en *Works*, 3:536–337, donde Flavel repite que la aplicación de la misericordia de Dios al alma de los pecadores es suspendida y consecuente al acto humano de creer. “Si pudieras ver la naturaleza suspensoria de la fe... rápidamente admitirías su naturaleza condicional”. *Vindiciarum Vindex*, 257; en *Works*, 3:537.

⁷⁷ Flavel, *Vindiciarum Vindex*, 248–250; en *Works*, 3:526–528.

⁷⁸ Flavel presenta esta distinción con una cita de Turretin, de cuya posición Flavel es seguidor.

⁷⁹ Se puede hacer la pequeña objeción de que la fe, siendo un don de Dios, es el comienzo de la aplicación de los beneficios salvíficos de Cristo. Si bien esto es verdad,

no reduce el hecho más detallado de que la participación en la salvación viene lógicamente, donde la causa instrumental a obrado primero.

⁸⁰ Flavel, *Vindiciarum Vindex*, 264–265; en *Works*, 3:534.

⁸¹ Flavel, *Vindiciarum Vindex*, 280–296; en *Works*, 3:540–547.

⁸² Benjamin Keach, *The Ax Laid to the Root, or, One Blow More at the Foundation of Infant Baptism, and Church- Membership, Part I* (London: B. Keach, 1693).

⁸³ Esta obra no tiene una sección dedicada a Flavel. Solo podemos deducir unas pocas menciones de Flavel y Cary del sermón. Benjamin Keach, *The Ax Laid to The Root: Containing an Exposition of that Metaphorical Text of Holy Scripture, Mat. 3:10. Part II. Wherein Mr. Flavel's Last Grand Arguments...* (London: B. Keach, 1693), 5–6, 16, 18, 26–27.

⁸⁴ Keach, *The Ax Laid to the Root*, Part II, 17–18, 26.

⁸⁵ Keach, *The Ax Laid to the Root*, Part II, 27–28.

⁸⁶ La perspectiva del pacto doble de Keach, con el pacto de la gracia encapsulado por el *pactum salutis*, es presentado en Benjamin Keach, *The Display of Glorious Grace, or, The Covenant of Peace Opened* (London: S. Bridge, 1698).

⁸⁷ Flavel, *Vindiciarum Vindex*, 177; en *Works*, 3:497.

⁸⁸ Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 120.

Capítulo 46

Los puritanos sobre la Cena del Señor



Así como Dios bendice el pan y el vino, para preservar y fortalecer el cuerpo (...) así asirse de Cristo y recibirlo por fe, nutre [al creyente] y preserva tanto el cuerpo como el alma para vida eterna.

— WILLIAM PERKINS¹

Los puritanos dijeron que la Cena del Señor es un encuentro terrenal con el Cristo celestial. En esto estaban de acuerdo con la enseñanza de Juan Calvino.² John Knox (C. 1505-1572), el eslabón entre Calvino y el puritanismo británico,³ escribió que así como

Cristo dijo que “Él era el pan de vida, con el cual las almas eran alimentadas para vida eterna”, así lo es Cristo.

Al presentar el pan y el vino para comer y beber, nos confirmó y selló Su promesa y comunión (...) y nos lo presenta y hace claro a nuestros sentidos, Sus dones celestiales; y también nos da de Sí mismo, para que lo recibamos con la fe y no con la boca, ni por transfusión de substancia. Sino a través de la virtud [poder] del Espíritu Santo, para que siendo alimentados con Su carne y refrescados con Su sangre, seamos renovados para verdadera piedad y para inmortalidad.⁴

De esta manera, “recibimos a Jesucristo espiritualmente” en la Cena del Señor.⁵

Stephen Charnock (1628-1680) dijo de la Cena: “En esta acción hay más comunión con Dios (...) que en cualquier otro acto religioso. No tenemos una comunión tan cercana con una persona, ni al pedir algo que queremos o agradeciéndole por un favor recibido, como lo hacemos al sentarnos con Él en Su mesa, participando del mismo pan y de la misma copa”.⁶ Explicó que

“Cristo es presentado a nosotros en realidad y la fe se aferra a Él, se acerca a Él, lo hospeda en el alma, lo hace morador; y el alma tiene comunión espiritual con Él en Su vida y Su muerte, como si realmente hubiéramos comido y bebido de Su sangre presentada a nosotros en los elementos”.⁷

John Willison (1680–1750) escribió que al participar de la Cena debemos ejercer una memoria de Cristo llena de asombro, reverencia, lamento en quebrantamiento de corazón por nuestros pecados, odio contra nuestros pecados, agradecimiento y confianza en Cristo para nuestra justificación total. Escribió: “Nuestros corazones incluso deben arder en afecto por Él, cuando recordamos los grandes ríos de ira que rompieron sobre el alma de Cristo y aún así no retiró Su amor por nosotros”.⁸

Es fácil entender por qué los puritanos, que tenían una perspectiva tan alta de la Cena del Señor, ponían un valor tan grande en entender el sacramento bíblicamente y en practicarlo espiritualmente. Por tanto, este capítulo tratará con dos preocupaciones que están en el centro del entendimiento puritano en cuanto a la Cena del Señor: en primer lugar, las preguntas doctrinales sobre el significado de la Cena del Señor y, en segundo

lugar, las preguntas pastorales sobre cómo los miembros de la iglesia deberían participar de la Cena.

El verdadero significado de la Cena del Señor

Los puritanos fueron los herederos de los debates de la Reforma sobre la Cena del Señor. Pocas personas aprecian eso hoy en día. Thomas J. Davis escribe: “Desde un punto de vista moderno, las controversias eucarísticas del siglo diecisiete parecen poco cristianas”. Dice: “Lo que se encuentra es que la teología eucarística no era simplemente sobre un ritual de la iglesia, sino más bien sobre quién es Dios, cómo Dios opera, cómo es salvada la humanidad, dónde puede ser Dios encontrado”.⁹

La Cena del Señor se convirtió en el punto focal de los debates doctrinales durante la Reforma. Martín Lutero había alejado las iglesias de la Reforma de la misa romana como sacrificio continuo en el cual, por el milagro de la transubstanciación, la carne y la sangre de Jesucristo eran ofrecidos nuevamente como sacrificio expiatorio.¹⁰ Ciertamente, algunas de las revoluciones protestantes contra la misa surgieron de abusos cometidos por la Iglesia Católica Romana. Un erudito católico romano lamenta “la comercialización del santo sacrificio” por el cual los mismos eran vendidos por sacerdotes codiciosos que prometían libertad del purgatorio, salud y prosperidad en esta vida.¹¹ Sin embargo, la división más importante

entre la Iglesia de Inglaterra y el papado en este asunto era en diferencias doctrinales, en lugar de por abusos prácticos.¹² El reformador Inglés Thomas Cranmer (1489–1556), junto con Nicholas Ridley (c. 1500–1555) y John Bradford (1510–1555), selló su oposición a la misa romana con su propia muerte durante la persecución de los marianos.¹³ Durante el reinado de Isabel I (1558–1603), los Treinta y Nueve Artículos de la iglesia de Inglaterra, ratificados en 1571, codificaron el rechazo inglés de las enseñanzas papistas sobre la eucaristía para las próximas generaciones (artículos 28-31).¹⁴

En los días de los puritanos, las diferencias teológicas se habían endurecido entre los reformados y los luteranos, a pesar de los esfuerzos de Calvino y Beza.¹⁵ Lutero enseñó que el cuerpo y la sangre de Cristo estaban tan unidos con los elementos que estaban presentes local y físicamente y eran comidos con la boca. En contraste, Calvino enseñó que por fe, quienes participan de la Cena elevan sus “corazones y su mente en alto, donde está Jesucristo, en la gloria de Su Padre y donde lo procuramos para nuestra redención” para ser hechos partícipes del cuerpo y la sangre de Cristo de una manera espiritual y al mismo tiempo real.¹⁶ Esto subraya la diferencia entre Calvino y los puritanos. Hay un pequeño

énfasis en la participación celestial en los puritanos. En lugar de elevar nuestros corazones a Cristo y participar de Cristo en lo alto, los puritanos enfatizaron, como lo hizo Thomas Cranmer, que Cristo desciende a nosotros en el sacramento por medio de Su Palabra y Su Espíritu, ofreciéndose a Sí mismo como nuestra comida y bebida espiritual

Las enseñanzas de Lutero eran influyentes en la reforma británica.¹⁷ Sin embargo, Robert Barnes (c. 1495–1540) parecía ser el único reformador británico que adoptó una perspectiva luterana de la Cena del Señor.¹⁸ En los siglos dieciséis y diecisiete, los escritos de Lutero continuaron siendo traducidos al Inglés pero la mayoría en temas de consolación espiritual a través de la justificación por fe, particularmente en su comentario en Gálatas.¹⁹ Su perspectiva sobre la Cena parece haber tenido poco impacto en los puritanos, quienes aseveraban la doctrina reformada de una presencia espiritual, mientras rechazaban la idea católica romana de una presencia corpórea o física.

Los puritanos se opusieron tanto a la posición católica romana como a la luterana de que Cristo estaba físicamente presente en los elementos de la Cena del Señor.²⁰ E. Brooks Holifield escribe: “En su oposición a la doctrina luterana y la católica romana, los

puritanos eran claros”.²¹ Por otro lado, los puritanos no siguieron a Zuinglio o a los anabaptistas en quitarle énfasis a los sacramentos físicos.²² Mientras que algunos puritanos tenían tendencias de Zuinglio,²³ la mayoría pertenecía a un grupo más calvinista. William Perkins (1558–1602) dijo: “Nos mantenemos en el medio, ni dando mucho, ni poco a los sacramentos”.²⁴

Errores papales en la Cena del Señor

Los puritanos veían la transubstanciación como “repulsivo, no solo en lo que respecta a las Escrituras, sino incluso al sentido común y la razón” (Confesión de Fe de Westminster, 29.6) John Owen (1616–1683) escribió: “Este es uno de los misterios de la magia y los malabares Romanos, que los elementos corpóreos tienen poder para perdonar los pecados y conferir gracia espiritual (...) Ninguna parte de la religión cristiana estuvo alguna vez tan contaminada y abusada por una desdicha profana, como esta acción e institución pura, santa y simple de nuestro Salvador: sé testigo de este horrible monstruo de la transubstanciación y su misa idólatra”.²⁵ Jonathan Edwards (1703–1758) explicó: “El fin del sacramento no es que podamos comer la carne y beber la sangre de Cristo sin una metáfora. Si sugiriéramos una cosa tan horrible y

monstruosa como lo hacen los papistas en su doctrina de la transubstanciación, ¿sería de algún beneficio a nosotros?”²⁶

Perkins dijo que la señal de la Cena no cambia con respecto a su “substancia”, sino en su separación “de un uso común”.²⁷ Refutó la doctrina de la transubstanciación con estos argumentos: (1) ¿Cómo puede el cuerpo de Cristo ser literalmente comido antes de que fuera crucificado? Sus discípulos comieron el pan cuando se instituyó la Cena por primera vez. (2) El pan se rompe en partes, pero cada comunicante recibe el cuerpo de Cristo. (3) El pan es la “comuniión” del cuerpo de Cristo (1 Co. 10:16) y por lo tanto, no es el cuerpo mismo. (4) Si este fuera realmente el cuerpo de Cristo, ¿es Su cuerpo hecho no solo de la sustancia de María, sino también del “pan del panadero”? (5) Con el pasar del tiempo, lo que queda del pan se pondrá mohoso y el vino agrio, probando que retienen su sustancia como comida. (6) La transubstanciación derroca la analogía entre una señal y lo que representa al reemplazar la señal con la realidad.²⁸

Perkins dijo que la transubstanciación convierte el pan en un ídolo, añadiendo: “Por este medio, el pan es exaltado por encima de los hombres y los ángeles y es recibido en la unidad de la Segunda Persona” de la Trinidad. Perkins dijo que esto es evidente en la

forma en la cual los católicos romanos tratan el pan después de la Cena: “Por lo tanto, la Hostia (como lo llaman) o el pan en la caja, es llevado en la procesión y adorado, no es más que pan-dios o dios del trigo y un ídolo, no menor al becerro de Aarón”.²⁹ Por esta razón, los puritanos objetaron contra la práctica anglicana de arrodillarse para recibir la Cena, diciendo que implicaba la adoración supersticiosa del pan y la copa.³⁰

Perkins estaba dispuesto a reconocer que la Cena era un sacrificio de adoración de la muerte de Cristo en la cruz y la presentación de nosotros mismos como sacrificios vivos en respuesta a Sus misericordias, acompañado por el sacrificio de limosnas dadas al pobre (Heb. 13:15-16; Ro. 12:1). En la Cena, el sacrificio de Cristo está presente sacramentalmente en los símbolos y mentalmente presente en la remembranza de los comunicantes.³¹

Pero Perkins rechazó la idea de que el ministro sirva como un sacerdote que ofrece un sacrificio real y corporal de Cristo para oficiar el perdón de pecados, pues los puritanos solamente reconocieron “la oblación [es decir, el ofrecimiento] de Cristo solo una vez ofrecido en la cruz”.³² Presentó el siguiente argumento:

1. El Espíritu Santo dice en las escrituras que “Cristo se ofreció a Sí mismo una sola vez” (Heb. 9:15, 26; 10:10). La respuesta papista de que esto es cierto en lo que respecta a un sacrificio de sangre, pero no del sacrificio sin sangre de la misa, no explica la enseñanza de que sin sangre no hay remisión de pecados (Heb. 9:22). Esta distinción no se basa en las Escrituras y por lo tanto, “no es más que una falsificación ideada por la mente humana”.
2. El ofrecimiento de la sustancia de Cristo en el sacrificio de la misa debe continuar Su sacrificio o repetirlo, de las cuales cualquiera de las dos implica que la obra de Cristo en la cruz estuvo incompleta (Heb. 10:1–3). Mas Cristo dijo de Su obra: “Consumado es” (Juan 19:30).
3. Cristo nos mandó a participar de la Cena haciendo memoria (Lucas 22:19) lo cual quiere decir que recordamos algo hecho en el pasado, no algo sucediendo en la actualidad.
4. Las Escrituras enseñan que Cristo no entregó Su sacerdocio a otro, sino que este continúa para siempre (Heb 7:24-25). Los sacerdotes humanos, si en efecto ofrecieran sacrificios, estarían tomando el lugar de Cristo como el único sacerdote.

5. Si el sacerdote ofrece el cuerpo y la sangre reales de Cristo a Dios, ese sacerdote se convierte en un mediador entre Dios y Cristo. Es absurdo que simples hombres medien por Cristo.
6. Los padres de la iglesia medieval y antigua dijeron que el sacrificio de nuestra adoración y comer de Cristo son espirituales, no beber de sangre humana.³³

Los puritanos se opusieron a la doctrina romana de que los sacramentos tenían poderes inherentes de Dios para otorgar gracia; Perkins dijo que el efecto de un sacramento está sujeto a la voluntad de Dios. Escribió: “Ninguna acción en la dispensación de un sacramento confiere gracia pues es una obra hecha, es decir, por medio de la eficacia y la fuerza de cada acción sacramental”. Al contrario, dijo Perkins, los sacramentos obran dirigiendo la mente de los creyentes con las promesas del pacto, llevándolos a considerar esas promesas racionalmente y así ser confirmados en fe. También especificó que la gracia conferida no es la gracia de la justificación, sino un incremento de la santificación. “Un hombre adulto debe creer primero y ser justificado, antes de que pueda cumplir [estar calificado] para ser partícipe de cualquier sacramento”, Perkins

dijo.³⁴ Hacer un sacramento efectivo al hacer la obra (*ex opera operato*) lo hace un ídolo, pues solo Dios puede dar gracia.³⁵

La presencia de Cristo en la Cena del Señor

Owen escribió: “Una de las razones por las cuales damos tan poco valor a la ordenanza [de la Cena del Señor] y nos beneficiamos tan poco de ella, puede ser porque entendemos poco de la naturaleza de esa comunión especial con Cristo que tenemos en ella”, escribió Owen.³⁶

Edward Reynolds (1599–1676) afirmó “una presencia real, verdadera y perfecta de Cristo” en la Cena del Señor.³⁷ Dijo que esto no era solo la omnipresencia divina de Cristo, ni la presencia física de Su cuerpo humano. Cristo está presente “por medio de la obra poderosa de Su Espíritu Santo” así como el sol está presente en la tierra en el brillo de sus cálidos rayos de luz.³⁸ Reynolds escribió: “El fin principal del Sacramento (...) es unir al fiel con Cristo”. Puesto que nuestra unión con Cristo es mística y no física, Su presencia es mística y no física”.³⁹ Es en efecto, una unión con “el cuerpo sagrado” de Cristo en el cielo, pero esto no requiere una presencia física de Su cuerpo en el pan para que los comunicantes reciban las gracias de Su humanidad glorificada.⁴⁰

Perkins dijo que hay una “unión sacramental” entre las señales y las realidades a las que señalan, lo cual explica cómo una señal y la realidad son a menudo intercambiados en las Escrituras (Gn. 17:10; Ex. 12:11; Dt. 10:16; Mt. 26:28; Lc 22:20; Jn 6:51, 53; Hch 7:8; 1 Co. 5:7; 10:17; 11:24; 1 Tim. 3:5). La unión sacramental no es una unión natural o “una mutación de la señal en lo significado”, sino una unión “respectiva” o una unión por medio de una analogía, para atraer el alma del cristiano a que considere la realidad espiritual y la aplique.⁴¹ Como resultado, individuos no convertidos “reciben las señales sin el significado”, mientras que el convertido “si lo hace para salvación recibe, tanto la señal como el significado”,⁴² Matthew Henry (1662–1714) explicó: “Vivimos en un mundo de sentidos, aún no en el mundo de los espíritus; por lo tanto, puesto que encontramos difícil mirar por encima de las cosas que se ven, somos dirigidos, en un sacramento, a mirar a través de ellas las cosas que no se ven, que son representadas a través de ellas”.⁴³

Matthew Poole (1624–1679) escribió: “Cuando dijo: *Tomad comed*, se refiere a que los verdaderos creyentes deben tomar del pan con la mano de sus cuerpos y con sus bocas corporales comer de él y al mismo tiempo, por la mano y la boca de la fe, recibir y aplicar todos los beneficios de Su bendita muerte y pasión a sus

almas”.⁴⁴ Thomas Doolittle (1630–1707) estuvo de acuerdo, al decir que el creyente come el pan y bebe el vino para significar “mi unión con Cristo y mi disfrute de Él; mi alimento de Cristo por fe para el fortalecimiento de las gracias del Espíritu de Dios en mi alma”.⁴⁵

Algunos eruditos dicen que los puritanos se volvieron demasiado escolásticos en su perspectiva de la Cena del Señor. Por ejemplo, Holifield dice que los pastores puritanos realizaron las acciones sacramentales: “esperando que así el servicio *transmitiera información doctrinal*”.⁴⁶ Al contrastar el enfoque de los puritanos con el de Calvino, dice: “Calvino era cauteloso de poner demasiado énfasis en las *simples posibilidades didácticas* de la adoración sacramental, pero en los círculos puritanos la Cena del Señor era enteramente espectáculo vivo *llamando a las mentes a las verdades salvadoras del Evangelio*”.⁴⁷ El resultado de esta distorsión era que el “misticismo calvinista colapsó bajo el peso de las explicaciones psicológicas [de los puritanos]”.⁴⁸ En esto, Holifield desestima el papel que jugaba la verdad en el corazón puritano e inventa una dicotomía que los puritanos hubieran encontrado anti-bíblica. Para los puritanos, la información doctrinal no era la antítesis del involucramiento emocional y la adoración guiada por el Espíritu. Como escribió Edwards sobre su propia predicación: “Debo pensar

(...) que mi deber es elevar los afectos de mis oyentes tan alto como me sea posible, dado que son conmovidos solo con la verdad y con afectos que no pueden estar en desacuerdo con la naturaleza de aquello con lo cual son conmovidos”.⁴⁹ El Padre busca creyentes que adoren en espíritu y en verdad y en la Tercera Persona de la Trinidad está el Espíritu de *verdad* que guía al creyente a la verdad (Juan 16:13).

La simplicidad bíblica en la Cena del Señor

Si el material principal de la Reforma era la justificación solo por fe, el principio formal era que solo las Escrituras (*sola Scriptura*) eran la norma de la fe y la obediencia. Los puritanos veían esta verdad como nada menos que la entronización de Cristo como rey entre Su pueblo. Willison dijo que un verdadero sacramento debe ser instituido por Cristo “para mostrar que Cristo es el único rey y cabeza de la iglesia, que solo Él tiene el poder para designar Sus ordenanzas”.⁵⁰ Los puritanos aplicaron el principio de *sola Scriptura* en la adoración seriamente. Owen escribió en forma de pregunta y respuesta:

P: ¿Qué requiere Dios de nosotros en dependencia de Él, para que sea glorificado en nosotros y nosotros aceptados en Él?

R: Que lo adoremos en y por medio de Su designación (...)

P: Entonces, ¿Cómo se nos dan a conocer estos medios y formas de adoración de Dios?

R: En y a través de la palabra escrita, la cual contiene la revelación de la voluntad de Dios perfecta y completamente sobre cómo adorar y todo lo que respecta a eso (...)

P: ¿A qué debemos prestar atención principalmente en la forma de la celebración de la adoración de Dios y al guardar las instituciones y ordenanzas del Evangelio?

R: Que guardemos y hagamos cualquier cosa que el Señor Cristo nos ha mandado a guardar, de la manera en la que Él lo ha prescrito y que no añadamos nada a ello, ni guardemos lo que es de designación o invención humana.⁵¹

Los puritanos también aplicaron el principio de *Sola Scriptura* a la Cena del Señor. Perkins escribió: “La manera correcta de hacer uso de la Cena del Señor (...) es la observancia de la institución, sin adición, substracción o cambio”.⁵² Por esta razón, los puritanos prefirieron llamar el sacramento “la Cena del Señor” en lugar de “Santa Comunión” o “la Eucaristía”, arraigándolo en las palabras de las Escrituras (1 Co. 11:20).⁵³ Para los puritanos, el sacramento giraba alrededor de la Palabra, especialmente las palabras de la institución de Cristo (Mt. 26:26–28, 1 Co. 11:23–26). Perkins dijo: “Por lo tanto, esta palabra en la administración del sacramento debe pronunciarse de forma clara y en voz alta y si lo permite la ocasión, también debe explicarse”. Escribió: “Toda la eficacia y dignidad” de un sacramento depende de las palabras de Cristo de la institución.⁵⁴ En efecto, los elementos del sacramento son “palabras visibles”,⁵⁵ las señales que representan al ojo lo que la Palabra a los oídos.⁵⁶

Cada acción de la Cena tiene importancia espiritual. Perkins dijo que el ministro en sus actos sacramentales representa a Dios de las siguientes maneras: (1) al tomar el pan y el vino como una señal del Padre eligiendo a Su Hijo para el oficio de mediador; (2) bendiciéndolo a través de las palabras de la institución para su uso sagrado como una señal de Dios enviando a Su Hijo en la plenitud

del tiempo para hacer Su obra; (3) partiendo el pan y sirviendo el vino como una señal de la muerte de Cristo por nuestras transgresiones; (4) distribuyendo el pan y el vino a los comunicantes como un sello de Dios ofreciendo a Cristo a todos, pero dando a Cristo solo a los fieles para incrementar su fe y arrepentimiento.⁵⁷

Según Perkins, las acciones de la persona que recibe la Cena también simbolizan eventos espirituales: (1) tomar el pan y el vino en sus manos es un señal de asirse de Cristo por fe, (2) mientras que comer del pan y beber del vino es un sello de la aplicación de Cristo a sí mismo por fe para incrementar su unión y comunión con Cristo.⁵⁸ Más de un siglo más adelante, Willison atribuyó los mismos significados a estas acciones sacramentales del ministro y el comunicante, demostrando la continuidad de la tradición puritana.⁵⁹

La simplicidad de la forma de la Cena estaba determinada por autoridad bíblica. El Directorio de Westminster para la Adoración Pública de Dios (1645) instruyó a los ministros a que celebraran la Cena “frecuentemente” como “fuera más conveniente”, especialmente después del sermón matutino y las oraciones. La forma presbiteriana de la Cena incluía las siguientes partes: (1) una pequeña exhortación sobre las bendiciones de la Cena y la necesidad de la fe, el arrepentimiento, el amor y el hambre

espiritual; (2) una advertencia a que “el ignorante, el infame, el profano o aquellos que viven en pecado u ofensa alguna” no participen, sino que deben venir las almas penitentes y quebrantadas de corazón; (3) la lectura de las palabras de la institución desde uno de los Evangelios o 1 Corintios 11:23-27 con la explicación y la aplicación; (4) una oración sincera de agradecimiento por la redención de los pecadores por Cristo y una petición por la bendición de Dios en la ordenanza, “que recibamos por fe la sangre y el cuerpo de Jesucristo, crucificado por nosotros y que así nos alimentemos de Él, para que Él sea uno con nosotros y nosotros uno con Él”; (5) palabras de introducción dichas por el ministro para explicar las acciones realizadas: la institución, el mandamiento y el ejemplo de Cristo—“según la santa institución, el mandamiento y el ejemplo de nuestro bendito Salvador Jesucristo, tomo este pan y habiéndolo partido y lo doy a ustedes (...) ”; (6) partiendo el pan y distribuyendo y la copa con las palabras de Cristo: “Tomad, comed”; (7) una exhortación a caminar como es digno de la gracia de Cristo presentada en el sacramento; (8) una oración de agradecimiento y (9) una recaudación para el pobre.⁶⁰

Los puritanos concluían la Cena del Señor cantando un salmo, siguiendo el ejemplo de Cristo (Mt. 26:30).⁶¹

Puesto que algunos aspectos de la forma de administración de la Cena no son proporcionados por las Escrituras, la práctica puritana variaba. Los detalles ceremoniales de la Cena del Señor eran debatidos acaloradamente en la Asamblea de Westminster; solo tres semanas se usaron para hablar sobre si sentar a los comunicantes en la mesa.⁶² En general, los independientes británicos celebraron la Cena cada Día del Señor, los bautistas una vez al mes y los presbiterianos cuatro veces al año. Los bautistas a veces preferían celebrar la Cena en la noche, de acuerdo al ejemplo bíblico (Mr. 14:17; 1 Co. 11:23).⁶³ Pero Willison, un presbiteriano, sostuvo que: “Las circunstancias del tiempo, el lugar y la compañía en la primera administración siendo no esenciales para la ordenanza no habían de ser imitadas. Ya no es requerido de nosotros que la recibamos en la noche, ni que la hagamos en un aposento alto, en compañía de solo doce. Además, el momento surgió de la pascua que siempre era comida en la noche y en familias privadas”.⁶⁴ Los presbiterianos escoceses sentaban a los comunicantes en la mesa, mientras que los independientes llevaban los elementos a las personas en los bancos.⁶⁵ Dentro de cada grupo había variaciones.

Independientemente de las particularidades de la Cena del Señor, fueron ordenados para lo que Reynolds llamó “el fin más

expreso” del sacramento, es decir, “celebrar la memoria de la muerte y la pasión de Cristo”.⁶⁶ Esto no era solo una “memoria histórica”, sino lo que Reynolds llamó una “memoria práctica”, es decir, la memoria de la fe, el agradecimiento, la obediencia y la oración.⁶⁷ Esto nos lleva a la forma espiritual de participar de la Cena, como lo entendieron los puritanos.

Participación de la Cena del Señor espiritualmente

Dado el asombroso potencial de la comunión con Cristo dentro de la Cena, los puritanos tomaron el asunto de la participación correcta seriamente. La conciencia despierta no puede considerar participar de una comida tan sagrada sin preguntar: “¿Qué requiere Dios de mí?” La participación del sacramento no era opcional, aunque Perkins dijo que los sacramentos no eran “absolutamente necesarios” para salvación, sino solo “apoyo o soporte para que la fe se sostuviera”. Los que no podían participar por causa de una muerte prematura o aislamiento geográfico no eran condenados. Sin embargo, “despreciar ” el sacramento por descuido terco y sin arrepentimiento trajo la condenación de Dios sobre los ofensores.⁶⁸ El pueblo de Dios es instado a participar de la Cena del Señor y no debemos evitar la pregunta de cómo “comunicar dignamente” (Catecismo Mayor, P. 170).

Calificaciones para la admisión a la Cena el Señor

Los escritores puritanos prestaron mucha atención a las calificaciones para la admisión a la Cena del Señor. La mayoría de

los puritanos siguieron la enseñanza de Calvino que “si el Espíritu falta, los sacramentos solo podrán lograr en nuestras mentes lo que el resplandor del sol pueden lograr al brillar en ojos ciegos, o una voz al sonar en oídos sordos”.⁶⁹ Charnock escribe: “Es triste ser cristianos en la Cena, paganos en nuestras tiendas y demonios en nuestros guardarropas”.⁷⁰ Jonathan Edwards veía la Cena del Señor como un sacramento reservado para creyentes, celebrando la unidad que tienen en Cristo. Escribió en un sermón sobre 1 Corintios 10:17: “La Cena del Señor fue instituida como una representación solemne y un sello de la unión santa y espiritual del pueblo de Cristo que tienen *los unos (...) con los otros*”.⁷¹

Unos pocos puritanos, especialmente Solomon Stoddard (1643–1729) y William Prynne (1600–1669), vieron la Cena del Señor como una “ordenanza para convertir”.⁷² Dijeron que el sacramento también estaba destinado para que los no creyentes que tuvieran un conocimiento básico de las creencias cristianas como medio de su eventual conversión por medio de “la evocación de un asentimiento interno del Evangelio”.⁷³ Esta perspectiva minoritaria fue refutada por George Gillespie (1613-1648) y Samuel Rutherford (1600–1661). Holifield resume:

Ni Rutherford ni Gillespie tenían la intención de quitar eficacia al sacramento. La Cena del Señor todavía es para “la nutrición de aquellos en quienes Cristo vive”, incrementando “la conversión que ya existía” al añadir “un nuevo grado de fe”. Como Calvino, unían la eficacia sacramental con la doctrina de la santificación, la cual describió el crecimiento del cristiano en la fe y la santidad. Además, el sacramento selló las promesas de Dios para el elegido. Puesto que el sello aplicado a ese comunicante digno “en particular, la promesa que se le hace en general”, podía irse de la mesa con seguridad de la misericordia de Dios.⁷⁴

El énfasis en la conversión como una calificación para el comunicante implicaba que los niños pequeños no debían participar en la Cena del Señor.⁷⁵ El Catecismo Mayor de Westminster protegía la mesa del “ignorante” (P. 173), diciendo que la única diferencia entre el bautismo y la Cena del Señor es que el bautismo debe ser administrado “incluso a los infantes”, pero la Cena del Señor debe ser administrada “solo a los que tienen la edad y la habilidad de examinarse a sí mismos” (P. 177).

Perkins dijo que para estar calificados para recibir la Cena, se debe tener un conocimiento de Dios, la caída del hombre y la promesa de la salvación por medio de Cristo, además la verdadera fe en Cristo y el arrepentimiento de pecado, con la fe y el arrepentimiento renovadas cada día. Si una persona con estas cualidades titubea en la mesa porque siente que tiene un “corazón rebelde y corrupto”, Perkins dice: “estás listo para la mesa del Señor, cuando estás tocado enérgicamente por un sentido de tu disposición torcida”. La medicina es para el enfermo.⁷⁶ Esto no dice que los creyentes pueden venir impenitentes con pecados conocidos, pues “los corintios tenían tanto fe como arrepentimiento, se dice que muchos de ellos eran indignos y que comían juicio para sí”.⁷⁷

Los puritanos no requerían que un creyente tuviera una seguridad plena para participar de la Cena. La seguridad era deseable pero no necesaria.⁷⁸ Edward Taylor (c. 1642–1729) escribió: “[La seguridad] no es lo que debe esperarse para que alguien venga a la Cena del Señor”.⁷⁹ No es la fe de la seguridad lo necesario para esta ordenanza”, dijo Taylor, “sino el compromiso y la confianza”.⁸⁰ La perfección moral tampoco era requerida. Edwards escribió: “Tus pecados no deben ser un impedimento. Cristo destinó

esos beneficios por ellos. Se entregó a Sí mismo por ellos”.⁸¹ Doolittle fue más allá, diciendo que una persona puede venir a la mesa del Señor “si no puede decir que ama a Dios y no puede decir que tiene fe, pero encuentra que tiene hambre y sed de Cristo”.⁸² Thomas Watson (c. 1620–1686) resumió este pensamiento al decir: “Una fe puede aferrarse a Cristo con firmeza. Una mano paralizada puede anudar el lazo en un matrimonio”.⁸³ Henry hizo esta apelación práctica: “Si dudas si tienes a Cristo o no, pon el asunto de la duda a un lado por medio de un consentimiento presente de Él: Tomo a Cristo como mío, plena, única y completamente mío”.⁸⁴

Recibiendo la Cena del Señor correctamente

La Cena del Señor debía ser tomada en serio, después de mucha preparación, un examen personal cuidadoso y una participación personal centrada en Cristo. Edwards escribió: “Esta es la confirmación más solemne que podría imaginar (...) Es más solemne que un simple juramento”.⁸⁵ Más adelante añadió: “Los que tratan con desdén aquellos símbolos del cuerpo abatido de Cristo y Su sangre derramada, se hacen culpables del cuerpo y de la sangre del Señor, es decir, de Su asesinato”.⁸⁶ Esta solemnidad está en conformidad con la magnitud del sacramento. Edwards dijo: “Cristo

es el mejor Amigo de Su iglesia y lo que se conmemora en la Cena del Señor es la manifestación más grande de Su amor, el acto de bondad más grande que alguna vez halla habido, sobrepasando infinitamente todos los actos de bondad hechos por los hombres a otros. Fue la demostración de bondad y gracia divina más grande que ha habido”.⁸⁷

Los puritanos dijeron que la Cena del Señor es un encuentro con Cristo. Tanto Dios como el creyente actúan el uno hacia el otro. Perkins dijo que la acción de Dios es “el ofrecimiento o la aplicación de Cristo y Sus gracias al fiel”. La acción de la fe en el creyente es “la consideración, el deseo, el acto de asirse y de recibir a Cristo en el uso legítimo del sacramento”.⁸⁸

John Payne describe la perspectiva de Owen sobre la Cena del Señor como “una dramatización del amor de Dios por Su pueblo”, en la cual “los que ejercen la fe en Cristo experimentan y participan de Él en la Cena”.⁸⁹ Owen llamó los elementos de la Cena “lo más florido de la creación: los cuales, si se procuran, son un almacén sin fin de representaciones de los misterios de Cristo”.⁹⁰

Los puritanos dijeron que los participantes debían prepararse para la Cena del Señor con periodos de tiempo cuantitativa y cualitativamente abundantes involucrados en meditación. Owen dijo:

“El uso de una ordenanza no nos será de provecho, a menos que entendamos la institución y la naturaleza y fin de ella”.⁹¹ Se requiere más que una simple comprensión, puesto que “las promesas del pacto de Dios no son ‘selladas espiritualmente’ por los sacramentos a menos que se reciban por la fe y con un corazón obediente”.⁹²

Esta meditación no debería cesar cuando el sacramento comienza; más bien, debería intensificarse. Owen predicó *Twenty-Five Discourses Suitable to the Lord's Supper* (Veinticinco discursos apropiados para la Cena del Señor) entre 1669 y 1682. En esta obra, Owen instruyó a la congregación bajo su cuidado a recibir el mayor beneficio al participar del sacramento. Instó a la congregación a meditar antes que nada en “*la horrible culpa y provocación que es el pecado*”.⁹³ Luego, instó a la congregación “a meditar en *la pureza y la santidad*, es decir, aquella santidad que no pasaría por alto el pecado, al haber sido acreditado a Su Hijo”.⁹⁴

El foco de atención de la Cena del Señor es la persona y obra de Jesucristo. Juntos, “estos son recibidos a través del ejercicio de la fe sincera”.⁹⁵ Este resultado de la fe es el intento de *ver* al Hijo, por así decirlo, con ojos espirituales. Owen dijo a su congregación: “Lo que debemos intentar con esta ordenanza es conseguir (...) una mirada a Cristo mientras es levantado; es decir, cargando con

nuestras iniquidades en Su propio cuerpo en la cruz (...) .¡Oh que Dios en esta ordenanza nos diera en nuestras almas una mirada a Él!”⁹⁶

Uno de los resultados de esta vista espiritual es la mortificación del pecado. John Owen dijo: “obramos por fe para contemplar a un Cristo agonizante, consiguientemente, esa fuerza puede resultar en la muerte del pecado en nuestras almas”.⁹⁷ Otro resultado es la vivificación de la fe: “Dios lo designó para que fuera crucificado evidentemente frente a nuestros ojos, para que cada pobre alma mordida por el pecado mirara a Él y fuera sanada”.⁹⁸

Estos resultados no son producto de la procuración de alguna experiencia mística extra-bíblica, sino de la obra cooperativa del Espíritu con la personalización del creyente de verdad bíblica objetiva. En la Cena del Señor, Owen dijo: “Cristo y Sus beneficios son *ofrecidos objetivamente* y recibidos a través del ejercicio de la fe y la agencia soberana del Espíritu Santo”.⁹⁹ Doolittle escribió: “Que la fe haga una aplicación particular de esta sangre en todas sus virtudes y eficacias y diga: ‘Aquí alma mía, aquí hay sangre perdonadora y es tuya. Aquí hay sangre avivadora, ablandadora y es tuya. Aquí hay sangre justificadora, santificadora y suplicante y

pertenece a ti'. Esto hará surgir fe para que haga su obra en la Cena del Señor".¹⁰⁰

Goodwin comparó el sacramento con el sermón y escribió: "De los sermones, algunos son para consolar, algunos para informar, algunos para animar; pero aquí en el sacramento está todo lo que puedas esperar. Aquí Cristo es luz, sabiduría, consuelo y todo para ti. Aquí Él es un ojo para el ciego, pie para un cojo; sí, todos y todo".¹⁰¹

Así como la meditación cuidadosa y la preparación habían de ser usadas antes del sacramento, el creyente debe continuar meditando y pensando después del sacramento. Doolittle dijo, como creyente debo:

Considerar conmigo mismo si he recibido beneficio alguno (...) [sabré esto] por el incremento de mi fe en Cristo y amor por Dios; a través del incremento de mi odio por el pecado y el poder contra él; anhelando disfrutar de Dios en el cielo; por medio de mi apreciación por esta ordenanza más que mi alimento necesario; y por medio de mis resoluciones, en la fuerza de Cristo, de sufrir por Aquel que murió por mí.¹⁰²

La participación intensa en la Cena no era un simple asentimiento mental a la precisión doctrinal de la cruz, sino un involucramiento sincero. Willison ofreció esta meditación para el comunicante en la mesa: “Oh que ahora una mirada al Salvador sangrante me haga un pecador que solloza. Si yo hubiera estado en el monte del Calvario (...) ¿podría haber permanecido con ojos secos o un corazón despreocupado, especialmente cuando considero que sufrió todo esto en mi lugar y por mis pecados?”¹⁰³ El involucramiento emocional es tan integral al sacramento que deben esperarse múltiples emociones. Si estas emociones entran en conflicto, el creyente debe animarse, pues el dolor (porque los pecados del creyente dieron muerte a Cristo) no detiene el gozo (por la muerte de Cristo por esos pecados). Doolittle anticipó la pregunta de un creyente: “¿Debo tanto regocijarme como sentir dolor?’ No, respondió, sino que pueden ser cualquiera de estos dos; ambos deben estar. Esta mezcla de afecto le hace bien al creyente en la Mesa del Señor. Puedes llorar porque tus pecados han dado muerte a Cristo y aún así regocijarte en que Cristo murió por tus pecados”.¹⁰⁴

Obstáculos para la cena del Señor

Mientras que la Cena del Señor estaba abierta para todos los creyentes, no todos los creyentes participaron plena y regularmente de ella. Hay varios obstáculos que estorban a los creyentes de recibir todos los beneficios del sacramento.

El primer obstáculo es *el diablo*. Doolittle dijo que el diablo “estará contigo en el sacramento para robarte el consuelo y estorbar tu disfrute del gozo del que podrías llenarte en él”.¹⁰⁵ Watson escribió: “Satanás obstaculizaría el sacramento, como Saúl obstaculizó al pueblo de la miel (1 Samuel. 14:26)”.¹⁰⁶ Sin embargo, la observancia cuidadosa de la Cena del Señor se opone a la obra de Satanás. Owen dijo: “En nuestra celebración de la muerte de Cristo, profesamos contra Satanás que su poder está quebrantado, que está vencido—encadenado a las ruedas del carruaje de Cristo, el cual lo ha desarmado”.¹⁰⁷ Matthew Henry fue más allá, diciendo: “Cristo habiendo aplastado a Satanás bajo nuestros pies, nos llama, como Josué a los capitanes de Israel, ‘acércate a nosotros, pon tus pies en los cuellos de estos reyes’”.¹⁰⁸

El segundo obstáculo es el *olvido*. Los hijos de Dios deben batallar contra la amnesia espiritual al observar la Cena del Señor (Sal 103:2; 106:12-13). Edmund Calamy (1600–1666): “Todos sabemos cómo nuestros corazones se desvían como un arco

engañoso y pierden el sentido de aquellas cosas que nos gobiernan e influncian continuamente”.¹⁰⁹ Doolittle dijo: “Lo más sorprendente es que somos demasiado propensos a olvidar a Dios nuestro Salvador, olvidarlo a Él que nos libró de la maldición de la Ley haciéndose maldición por nosotros; que nos libró de la ira de Dios llevándola; que nos libró del aguijón de la muerte muriendo por nosotros”.¹¹⁰ De manera similar, Matthew Henry escribió: “¡Recuérdalo! ¿Existe algún peligro para nosotros al olvidarlo? Si no estuviéramos tan miserablemente adheridos al mundo y a la carne y extrañamente despreocupados por los asuntos de nuestras almas, no podríamos olvidarlos. Pero, considerando que nuestras mentes son traicioneras, esta ordenanza está designada para recordarnos de Cristo”.¹¹¹ la oposición al olvido es uno de los propósitos de la Cena del Señor, que nos reta constantemente: “Recuérdame”.

El tercer obstáculo es el *descuido*. Los puritanos propusieron varias razones para el descuido del sacramento, oscilando entre un sentido de indignidad personal a un sentido de orgullo personal. De cualquier manera, el descuido es hipocresía, advirtieron los Puritanos. Doolittle escribió los peligros del descuido, mientras sugería el remedio. Dijo: “Es hipocresía, quejarte de la dureza de tu corazón y no usar el medio para ablandarlo, quejarse del poder de

tu pecado y no usar el medio para debilitarlo”.¹¹² Willison escribió: “No es frecuente el uso de esta ordenanza, de la manera en la que Cristo la designó, una ayuda excelente para ablandar nuestros corazones, renovar nuestro arrepentimiento, fortalecer nuestra fe, inflamar nuestro amor, aumentar nuestra gratitud, animar nuestras resoluciones contra el pecado y animarnos a los deberes santos, ¿la descuidaremos voluntariamente?”¹¹³ Henry ofreció esta advertencia contra el descuido repetitivo de la Cena: “No tienes deseo del vino del amor de Cristo, sino que eliges el agua sucia de los placeres sensuales; pero ¿puedes beber del vino de la ira de Dios, que será derramado sin medida en presencia del Cordero?”¹¹⁴

Beneficios de la Cena del Señor

Perkins enumeró varios beneficios de los sacramentos: (1) “Para la mejor confirmación de nuestra fe: pues a través de Él, como por varias garantías dadas, Dios por Su gran misericordia, por así decirlo, se compromete con nosotros. (2) “Para que sea un emblema y una señal de nuestra profesión, por la cual la iglesia verdadera de Dios es distinguida de otras congregaciones”. (3) “Para que sea un medio de preservación y esparcimiento de la doctrina del Evangelio”. (4) “Cumple la función de comprometer a los fieles a que

sigan siendo tanto fieles como agradecidos al Señor su Dios”. (5)
“Es el lazo de concordia [amor] mutua entre los fieles”.¹¹⁵
Verdaderamente es un sello y una señal de la unión del pacto.

Reynolds dice que la Cena fue ordenada para “exhibir a Cristo” para “aumentar la unión mística de la iglesia con Cristo su cabeza”.¹¹⁶ Así como la comida natural fortalece nuestros cuerpos convirtiéndose en parte de ellos, así es cuando recibimos “alimento espiritual” de la Cena en “el Espíritu vital de Cristo” de tal manera que “Cristo, estando unido a nosotros por medio de estos santos misterios, nos consuela, refresca, fortalece, gobierna y dirige en todos nuestros caminos”.¹¹⁷ El pecado batalla contra nuestra salud espiritual, pero el sacramento es un medio “de fortalecer nuestra fe” uniéndonos con Cristo para que crezcamos espiritualmente.¹¹⁸ Reynolds también señala que la Cena aumenta la unidad de la iglesia, en parte porque comer juntos naturalmente une los afectos de los hombres.¹¹⁹

Thomas Watson escribió: “Que ningún cristiano esté tranquilo con menores medidas de gracia, sino que aspire a grados más altos. Mientras más fuerte sea nuestra fe, más firme será nuestra unión con Cristo y más de la dulce influencia obtendremos de Él”.¹²⁰ De manera similar, Matthew Henry escribió: “Si atiendes

debidamente a esta ordenanza, y la cultivas, encontrarás que es de tremenda utilidad para el fortalecimiento de tu fe, el estímulo de los afectos santos en ti, y tu avance en toda buena obra”.¹²¹ La práctica del examen personal, tan importante para los puritanos, es en sí mismo un medio de seguridad.¹²²

Los elementos místicos de la Cena están atados a las Escrituras: la comunión con Cristo más allá de las palabras. Willison dijo que correctamente se le llama un festín a la Cena, un festín matrimonial, “porque a través de ella los creyentes son invitados por Cristo, tienen dulce intimidad con Él, y expresiones grandiosas de Su amor; y sus almas son nutridas y fortalecidas para el deber”.¹²³ La Cena sella nuestro lugar en el pacto de gracia, pues, como dijo Willison: “Cristo pone una copia sellada de Su testamento en la mano de cada comunicante digno, en la mesa del Señor”.¹²⁴

Reynolds dijo que otro efecto de esta Cena es “señalizar y sellar al alma de cada creyente, su título y concesión personal en el nuevo pacto de gracia”.¹²⁵ Es un medio para que recibamos “las suplicas de nuestra salvación” para que “podamos ver a Cristo en este altar espiritual (por así decirlo), crucificado ante nuestros ojos [y] nos aferremos a Su cruz”.¹²⁶ De esta manera, el sacramento es tanto una señal como un sello de nuestra redención en Cristo, “pues

la naturaleza de una señal es descubrir y representar lo que en sí mismo está escondido o ausente (...) pero la propiedad de un sello es ratificar y establecer lo que de otro modo pudiera ser inefectivo”.¹²⁷

Thomas Doolittle dijo que cada creyente busca una seguridad más profunda cuando va a la mesa del Señor. Dice que los hijos de Dios vienen a la mesa por las siguientes razones: “Para tener comunión con Dios. Para aumentar nuestra fe en Cristo y amor por Dios. Para aumentar nuestro gozo en el Espíritu Santo. La Paz de nuestra conciencia y la esperanza de la vida eterna (...) Para hacernos agradecidos a Dios por Su misericordia derramada sobre nosotros en Cristo. Para obtener poder contra nuestros pecados y especialmente para recordar y mostrar la muerte de Cristo”.¹²⁸

Doolittle dijo que los creyentes fortalecidos procuran estos beneficios con más seriedad que los débiles. Vienen a la mesa procurando tener sus corazones inflamados con amor por Dios y deseo por Cristo; han venido para querer más a su Salvador, para que sus corazones se ablanden, sus pecados sean subyugados, su fe fortalecida, sus evidencias resueltas y sus almas aseguradas para vida eterna.¹²⁹

Doolittle aconsejó a los creyentes débiles: “acérquense a esta Mesa del Señor, tengan una porción de los beneficios evangélicos y sean asegurados por ellos”.¹³⁰ “Estoy persuadido de que si entran en esta ordenanza, con el tiempo escucharán a Dios hablar paz y consuelo a sus almas”.¹³¹ Dijo que el creyente con una seguridad firme encuentra gozo pleno en participar del sacramento. Cuando yo como creyente me aferro a “la verdad de mi fe en Cristo, el amor por Dios, el odio por el pecado y la promesa de que Dios ha hecho a los tales en Cristo”, tan “pronto como digiero el pan y bebo el vino, estoy seguro de que Dios ha perdonado mis pecados y salvará mi alma”.¹³² Adicionalmente, el creyente asegurado encuentra “al Espíritu, a Dios testificando en favor de [su] espíritu y con él, de que es así [con él]; ¡oh, qué dulce es Cristo para [su] alma!”¹³³

Los puritanos creyeron que la Cena del Señor, propiamente recibida por fe, “proporcionaría la ocasión para la *extensión de la fe*”, dijo Holifield.¹³⁴ Watson escribió “Cristo nos da Su cuerpo y Su sangre para aumentar la fe; espera que cosechemos provecho y ganancia y que nuestra pequeña y débil fe florezca para una fe más grande”.¹³⁵ Owen ofreció paralelos útiles entre comer espiritualmente y comer físicamente, diciendo que es “un aumento y avivamiento del principio vital, hay crecimiento y satisfacción”.¹³⁶ De

manera similar, Edwards escribió: “Antes has estado hambriento y sediento, pero si vienes a este festín evangélico ya no tendrás hambre y sed”.¹³⁷

A medida que los creyentes meditan en la cruz de Cristo, se les recuerda que Dios guarda Sus promesas. Owen creyó que los sacramentos fueron “instituidos por Cristo para que sean sellos y garantías visibles por las cuales Dios *confirma las promesas* del pacto a todos los creyentes, re-estipulando a partir de ellos crecimiento en fe y obediencia”.¹³⁸ De manera similar, Matthew Henry escribió: “Entrégate en sinceridad a Jesucristo y luego ven a festejar con Él: entonces tendrás en esta ordenanza las suplicas de Su favor, la seguridad de tu reconciliación con Él, aceptación con Él y todo estará bien, pues será un bienestar eterno”.¹³⁹

La suficiencia del sacrificio de Cristo, evidenciada en la Cena del Señor, además recuerda al creyente que ya no tiene que enfrentar la condenación divina. Los que temen la ira de Dios pueden encontrar consuelo en el sacramento. Owen escribió: “Mira, cualquier justicia de Dios, la Ley de Dios, cualquier amenaza de Dios requería ser impuesta como castigo por el pecado, Cristo llevó todo”.¹⁴⁰ Richard Vines (1600–c. 1655) dijo que el sacramento “es necesario para el alivio de nuestras dudas, nuestros miedos y

vacilaciones; pues esta gran pregunta de ansiedad que preocupa al alma: ¿Son mis pecados perdonados? ¿Han sido mis pecados borrados? Dios ha (...) instituido este sacramento para resolver esta pregunta para el débil en la fe”.¹⁴¹

Por último, a los creyentes se les recuerda que tienen paz con Dios. Owen dijo: “¿Por qué todo esto? Para traernos a Dios —a la paz con Dios y a la absolución de todos nuestros pecados; y para hacernos aceptables con el Dios justo, santo y fiel; para darnos la valentía delante de Él— para esto es”.¹⁴²

Conclusión

Por todo su amor por la Biblia y la simplicidad espiritual, los puritanos no tenían deseo de echar por la borda los sacramentos ordenados por Cristo en la Biblia. Se deleitaban especialmente en la Cena del Señor. Reynolds escribió: “Consiguientemente aquí, puesto que estos elementos sagrados son instituidos para presentar y exhibir a Cristo al alma fiel, podemos inferir con cuánto afecto nos acercamos a Él y cuánta estima reverente debemos tener por ellos”. Cristo es el deseo de todas las naciones, la suma de nuestra felicidad. Pero no podemos disfrutarlo a Él sin estar unidos a Él. Reynolds escribió: “No podemos tener unión con Cristo hasta que Él quiera, por su Espíritu, por así decirlo, inclinarse desde Su reino donde está ahora y revelarse a aquellos a quien le place asumir en la unidad de Su cuerpo”.¹⁴³

No podemos elevarnos hasta el cielo y ver a Cristo allí como lo hizo Esteban una vez en una visión.¹⁴⁴ Sin embargo, Reynolds dijo que Cristo se complace en glorificar Su poder obrando a través de cosas débiles y creadas. Se complace en confirmar y fortalecer nuestra unión con Él “a través de aquellos elementos pobres y ordinarios del pan y el vino en el sacramento”. Por lo tanto, el Señor

requiere que vengamos con reverencia y hambre y afecto a Su mesa.¹⁴⁵

Los puritanos nos enseñan que debemos acercarnos a la Cena con reverencia y hambre espiritual, recordando a Cristo y procurando crecer en la gracia y el conocimiento de Él (2 Pedro 3:18) para la gloria del Dios Trino. Por gracia, nos iremos de la Cena con una resolución santa de vivir completa y únicamente para Él.

¹ William Perkins, *The Foundation of Christian Religion, Gathered into Six Principles*, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612–1613), 1:8. Partes de este capítulo fueron tomados de Matthew Westerholm, “The ‘Cream of Creation’ and the ‘Cream of Faith’: The Lord’s Supper as a Means of Assurance in Puritan Thought,” *Puritan Reformed Journal* 3, no.1 (2011): 205–222.

² Las fuentes primarias de las perspectivas sacramentales de Calvino incluyen *Treatises on the Sacraments, Catechism of the Church of Geneva, Forms of Prayer, and Confessions of Faith*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2002), 119–122, 163–579; *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 4.14, 17–18.

³ Sobre el papel de Knox transmitiendo la liturgia eucarística de Ginebra al puritanismo británico, ver Stephen Mayor, *The Lord’s Supper in Early English Dissent* (London: Epworth, 1972), 1–12.

⁴ John Knox, “A Summary, according to the Holy Scriptures, of the Sacrament of the Lord’s Supper,” en *The Works of John Knox*, ed. David Laing (Edinburgh: The Bannatyne Club, 1854), 3:73.

⁵ Knox, “A Summary (...) of the Sacrament of the Lord’s Supper,” en *Works*, 3:75.

⁶ Stephen Charnock, “A Discourse of the End of the Lord’s Supper,” *The Complete Works of Stephen Charnock* (1864–1866; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985),

4:407.

⁷ Charnock, “The End of the Lord’s Supper,” en *Works*, 4:408.

⁸ John Willison, *A Sacramental Catechism*, en *The Whole Works of the Reverend and Learned Mr John Willison* (Edinburgh: J. Moir, 1798), 2:88–89.

⁹ Thomas J. Davis, *This Is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought* (Grand Rapids: Baker, 2008), 13–14.

¹⁰ La “transubstanciación” es la doctrina de que los elementos de la eucaristía se transforman físicamente en el cuerpo y la sangre de Cristo reales a través de un cambio de sustancia, mas no de apariencia. Fue afirmado como un dogma de la iglesia por el Cuarto Concilio de Letrán (1215) y nuevamente, contra los reformadores, en el Concilio de Trento.

¹¹ Francis Clark, S. J., *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, 2nd ed. (1967; repr., Devon: Augustine Publishing, 1981), 59. Ver Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988), 146.

¹² Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, 64.

¹³ Para escritos británicos protestantes contra la perspectiva papista de la Cena del Señor, ver, Thomas Cranmer, *A Defense of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament of the Body and Blood of Our Saviour Christ*, en *The Remains of Thomas Cranmer* (Oxford: Oxford University Press, 1833), 2:275–463; Nicholas Ridley, *A Brief Declaration of the Lord’s Supper* (London: Seeley and Co., 1895); John Bradford, “Sermon on the Lord’s Supper,” en *The Writings of John Bradford* (1848–1853; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1979), 1:82–110; Thomas Becon, “The Displaying of the Popish Mass,” en *Prayers and Other Pieces* (Cambridge: Cambridge University Press, 1844), 251–286; Knox, “A Vindication of the Doctrine that the Sacrifice of the Mass Is Idolatry,” en *The Works of John Knox*, ed. David Laing (Edinburgh: The Bannatyne Club, 1854), 3:29–70.

¹⁴ Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (1931; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 3:505–507.

¹⁵ E. Brooks Holifield, *The Covenant Sealed* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974), 4–26; Richard A. Muller, “Calvin on Sacramental Presence, in the Shadow of Marburg and Zurich,” *Lutheran Quarterly* 23 (2009): 147–167; Jill Raitt, *The Eucharistic*

Theology of Theodore Beza: Development of Reformed Doctrine, AAR Studies in Religion, no. 4 (Chambersburg, Pa.: American Academy of Religion, 1972), 2–7.

- ¹⁶ Ver “The Manner of Celebrating the Lord’s Supper,” en *Treatises on the Sacraments* de Calvino, 119–122. John Knox estuvo de acuerdo con Calvino, enseñando que “puesto que es la única manera de disponer nuestras almas para que sean nutridas, para que reciban alivio, y avivamiento de Su sustancia, elevemos nuestras mentes por fe por encima de las cosas terrenales y de los sentidos, y entremos en el cielo, para que encontremos y recibamos a Cristo, donde mora indiscutiblemente, Dios y hombre, en la gloria incompresible de Su Padre”.
- ¹⁷ Ver Carl R. Trueman, *Luther’s Legacy: Salvation and English Reformers, 1525–1556* (Oxford: Clarendon, 1994).
- ¹⁸ Carl. R. Trueman y Carrie Euler, “The Reception of Martin Luther in Sixteenth- and Seventeenth-Century England,” en *The Reception of the Continental Reformation in Britain*, ed. Polly Ha and Patrick Collinson, Proceedings of the British Academy, 164 (Oxford: Oxford University Press, 2010), 65–67.
- ¹⁹ Trueman and Euler, “The Reception of Martin Luther,” 68–76.
- ²⁰ Ver William Perkins, A Golden Chaine, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612–1613), 1:75–76; Thomas Watson, *The Lord’s Supper* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004), 17–19; Edward Reynolds, “Meditations on the Holy Sacrament,” *The Whole Works of the Right Rev. Edward Reynolds* (1826; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999), 3:68–72.
- ²¹ Holifield, *The Covenant Sealed*, 59.
- ²² Ulrich Zwingli, *Writings* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1984), 1:92–127; 2:127–145, 187–369. Para un estudio reciente y apreciativo, ver, Bruce A. Ware, “The Meaning of the Lord’s Supper in the Theology of Ulrich Zwingli (1484–1531),” en *The Lord’s Supper: Remembering and Proclaiming Christ until He Comes*, ed. Thomas R. Schreiner and Matthew R. Crawford (Nashville: B&H, 2010), 229–247.
- ²³ Ver discusión en Holifield, *The Covenant Sealed*, 59.
- ²⁴ William Perkins, A Reformed Catholike, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612–1613), 1:611.

- ²⁵ John Owen, *Two Short Catechisms*, en *The Works of John Owen*, ed. William Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 1:490–491.
- ²⁶ Jonathan Edwards, *Sermons on the Lord's Supper* (Orlando, Fla.: Northampton Press, 2007), 5.
- ²⁷ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:71.
- ²⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:76. Para más polémicas protestantes publicadas en inglés contra la misa, ver Alexander Cooke, *Worke, More Worke, and a Little More Worke for a Mass-Priest* (London: Jones, 1628); David de Rodon, *The Funeral of the Mass, or, The Mass Dead and Buried without Hope of Resurrection*, traducido del Frances (London: T. H. for Andrew Clark, 1677); John Owen, *A Vindication of the Animadversions on 'Fiat Lux,'* en *The Works of John Owen*, ed. William Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust), 14:411–426; William Payne, *The Three Grand Corruptions of the Eucharist in the Church of Rome* (London: for Brabazon Ayler, 1688); y los tres sermones: Edward Lawrence, “There Is No Transubstantiation in the Lord's Supper”; Richard Steele, “The Right of Every Believer to the Blessed Cup in the Lord's Supper”; y Thomas Wadsworth, “Christ Crucified the Only Proper Gospel-Sacrifice,” en *Puritan Sermons, 1659–1689* (repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 6:453–529.
- ²⁹ William Perkins, *The Idolatrie of the Last Times*, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612–1613), 1:680. En “pan-dios” el texto original dice “the original text says “dios del pan”
- ³⁰ Mayor, *The Lord's Supper in Early English Dissent*, 18–19, 50–51. See Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:80.
- ³¹ Perkins, *A Reformed Catholike*, en *Works*, 1:593.
- ³² Perkins, *A Reformed Catholike*, en *Works*, 1:593.
- ³³ Perkins, *A Reformed Catholike*, en *Works*, 1:594–595.
- ³⁴ Perkins, *A Reformed Catholike*, en *Works*, 1:610–611.
- ³⁵ Perkins, *The Idolatrie of the Last Times*, en *Works*, 1:680.
- ³⁶ John Owen, *Sacramental Discourses*, en *The Works of John Owen*, ed. William Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 9:523.

- ³⁷ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:68.
- ³⁸ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:72.
- ³⁹ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:73.
- ⁴⁰ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:73–74.
- ⁴¹ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:72.
- ⁴² Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:72–73.
- ⁴³ Matthew Henry, *The Communicant's Companion* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1843), 32.
- ⁴⁴ Matthew Poole, *A Commentary on the Holy Bible* (repr., London: Banner of Truth Trust, 1969), 3:127.
- ⁴⁵ Thomas Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1998), 146.
- ⁴⁶ Holifield, *The Covenant Sealed*, 54.
- ⁴⁷ Holifield, *The Covenant Sealed*, 54. Énfasis añadido.
- ⁴⁸ Holifield, *The Covenant Sealed*, 61.
- ⁴⁹ Jonathan Edwards, *Select Works of Jonathan Edwards* (London: Banner of Truth Trust, 1965), 391.
- ⁵⁰ Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:42.
- ⁵¹ John Owen, *A Brief Instruction in the Worship of God*, en *The Works of John Owen*, ed. William Gould (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991), 15:447, 449–50, 462. Ver también William Ames, *A Fresh Suit against Human Ceremonies in God's Worship* (Rotterdam, 1633); George Gillespie, *A Dispute against the English Popish Ceremonies Obtruded on the Church of Scotland* (1637; repr., Dallas, Tex.: Naphtali Press, 1993).
- ⁵² Perkins, *The Idolatrie of the Last Times*, en *Works*, 1:713.
- ⁵³ Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1997), 204. Sin embargo debería señalarse que los términos *comuni3n* y *acci3n de gracias (eucharisteia)* se asocian con la santa cena en las Escrituras en 1 Corintios 10:16. *Euchariasteia*, o el dar gracias, es parte del sacramento, como lo instituy3 Cristo (1 Corintios 10:16).

- ⁵⁴ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:71.
- ⁵⁵ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:72; Perkins, *A Reformed Catholike*, en *Works*, 1:611.
- ⁵⁶ Perkins, *A Reformed Catholike*, en *Works*, 1:610.
- ⁵⁷ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:75.
- ⁵⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:75.
- ⁵⁹ Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:74–78.
- ⁶⁰ “The Directory for the Publick Worship of God,” en *Westminster Confession of Faith* (repr., Glasgow: Free Presbyterian Publications, 2003), 384–386.
- ⁶¹ Davies, *The Worship of the English Puritans*, 216.
- ⁶² Mayor, *The Lord’s Supper in Early English Dissent*, 76.
- ⁶³ Davies, *The Worship of the English Puritans*, 205–208, 213.
- ⁶⁴ Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:68.
- ⁶⁵ Davies, *The Worship of the English Puritans*, 214.
- ⁶⁶ Reynolds, “Meditations on the Holy Sacrament,” en *Works*, 3:87.
- ⁶⁷ Reynolds, “Meditations on the Holy Sacrament,” en *Works*, 3:104, 107, 108, 110.
- ⁶⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:72.
- ⁶⁹ Calvin, *Institutes*, 4.14.9.
- ⁷⁰ Charnock, “The End of the Lord’s Supper,” en *Works*, 4:400.
- ⁷¹ Edwards, *Sermons on the Lord’s Supper*, 70, énfasis añadido.
- ⁷² William Prynne, *Lord’s Supper Briefly Vindicated, and Clearly Demonstrated to Be a Grace-Begetting, Soul- Converting Ordinance* (London: Edward Thomas, 1657); Solomon Stoddard, *An Appeal to the Learned, Being a Vindication of the Right of the Visible Saints to the Lords Supper (...)* (Boston: B. Green for Samuel Phillips, 1709); Thomas M. Davis y Virginia L. Davis, eds., *Edward Taylor vs. Solomon Stoddard: The Nature of the Lord’s Supper* (Boston: Twayne, 1981).
- ⁷³ Holifield, *The Covenant Sealed*, 109–110.
- ⁷⁴ Holifield, *The Covenant Sealed*, 115. Cita respectivamente, Samuel Rutherford, *The Divine Right of Church Government and Excommunication* (London: Printed by John

Field for Christopher Meredith, 1646), 340, 523; George Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1985), 500; y Rutherford, *Divine Right*, 253.

⁷⁵ Cornelis P. Venema, *Children at the Lord's Table?: Assessing the Case for Paedocommunion* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009), 22–26.

⁷⁶ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:76.

⁷⁷ Perkins, *The Idolatrie of the Last Times*, en *Works*, 1:713.

⁷⁸ Holifield, *The Covenant Sealed*, 56.

⁷⁹ Edward Taylor, *Edward Taylor's Treatise Concerning the Lord's Supper* (Boston: Twain Publisher, 1988), 121.

⁸⁰ Taylor, *Treatise Concerning the Lord's Supper*, 189.

⁸¹ Edwards, *Sermons on the Lord's Supper*, 156.

⁸² Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 137. c.f. El sermón Edwards, "The Lord's Supper Ought to Be Kept Up and Attended in Remembrance of Christ," en *Sermons on the Lord's Supper*, 54–69.

⁸³ Watson, *The Lord's Supper*, 73.

⁸⁴ Henry, *The Communicant's Companion*, 73. Henry escribe: "Piensas que no eres lo suficientemente serio, ni lo suficientemente devoto, ni lo suficientemente constante, en tus caminos para venir al sacramento; y quizá no lo seas: pero ¿por qué no? ¿Qué te lo impide? ¿Se requiere más de ti para que seas digno del sacramento, de lo que se requiere de ti para que seas digno del cielo? *The Communicant's Companion*, 70.

⁸⁵ Edwards, *Sermons on the Lord's Supper*, 76.

⁸⁶ Edwards, *Sermons on the Lord's Supper*, 107.

⁸⁷ Edwards, *Sermons on the Lord's Supper*, 86. En su sermón "Christians Have Communion with Christ" (los cristianos tienen comunión con Cristo), Edwards escribe: "Les exhortaría (...) a una asistencia cautelosa y gozosa a la Cena del Señor". *Sermons on the Lord's Supper*, 150.

⁸⁸ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:72.

⁸⁹ Jon D. Payne, *John Owen on the Lord's Supper* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004), 64.

⁹⁰ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:540.

- ⁹¹ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:583.
- ⁹² Payne, *John Owen on the Lord's Supper*, 34. Ver Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 211.
- ⁹³ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:559, énfasis en el original
- ⁹⁴ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:559, énfasis en el original
- ⁹⁵ Payne, *John Owen on the Lord's Supper*, 62.
- ⁹⁶ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:593.
- ⁹⁷ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:582, énfasis fue removido.
- ⁹⁸ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:571. c.f. Gálatas 3:1.
- ⁹⁹ Payne, *John Owen on the Lord's Supper*, 75, énfasis añadido.
- ¹⁰⁰ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 96.
- ¹⁰¹ Thomas Goodwin, *The Government of the Churches of Christ*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 11:408
- ¹⁰² Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 146.
- ¹⁰³ John Willison, *A Sacramental Directory (...) to Which Are Added (by Way of Appendix) Meditations and Ejaculations Proper for Communicants Before, en Time of, and After Partaking of the Holy Sacrament* (Edinburgh: Sam. Willison and Matt. Jarvie for Alexander Donaldson, 1761), 301.
- ¹⁰⁴ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 100. c.f. La descripción paradójica de Pablo “como entristecidos, mas siempre gozosos” (2 Co. 6:10).
- ¹⁰⁵ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 94–95.
- ¹⁰⁶ Watson, *The Lord's Supper*, 60.
- ¹⁰⁷ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:543.
- ¹⁰⁸ Henry, *The Communicant's Companion*, 175.
- ¹⁰⁹ Edmund Calamy, “The Express Renewal of Our Christian Vows,” en *The Puritans on The Lord's Supper*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1997), 39.
- ¹¹⁰ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 14.

- ¹¹¹ Henry, *The Communicant's Companion*, 44. Más adelante Henry añade: "¿No hemos de recordar y, podríamos alguna vez, olvidar a un amigo, que aunque esté ausente *de nosotros*, está negociando nuestros asuntos y en realidad está ausente *por nosotros*?"
- ¹¹² Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 155.
- ¹¹³ Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:10.
- ¹¹⁴ Henry, *The Communicant's Companion*, 61.
- ¹¹⁵ Perkins, *A Golden Chaine*, en *Works*, 1:72.
- ¹¹⁶ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:68, 75.
- ¹¹⁷ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:75.
- ¹¹⁸ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:76–77.
- ¹¹⁹ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:82.
- ¹²⁰ Watson, *The Lord's Supper*, 73.
- ¹²¹ Henry, *The Communicant's Companion*, 69.
- ¹²² Las meditaciones sobre el examen personal incluyen Edwards, "Persons Ought to Examine Themselves of their Fitness Before They Presume to Partake of the Lord's Supper," en *Sermons on the Lord's Supper*, 97–109; Joseph Alleine, "Self Examination," en *The Puritans on the Lord's Supper*, 85–109; y Watson, *The Lord's Supper*, 39–47.
- ¹²³ Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:70.
- ¹²⁴ Willison, *A Sacramental Catechism*, en *Works*, 2:90.
- ¹²⁵ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:83.
- ¹²⁶ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:83.
- ¹²⁷ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:84.
- ¹²⁸ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 139.
- ¹²⁹ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 153.
- ¹³⁰ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 154.
- ¹³¹ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 156.
- ¹³² Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 175.
- ¹³³ Doolittle, *A Treatise Concerning the Lord's Supper*, 175.

¹³⁴ Holifield, *The Covenant Sealed*, 57.

¹³⁵ Watson, *The Lord's Supper*, 68.

¹³⁶ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:592.

¹³⁷ Edwards, "The Spiritual Blessings of the Gospel Are Fitly Represented By a Feast," en *Sermons on the Lord's Supper*, 126.

¹³⁸ Owen, *Two Short Catechisms*, en *Works*, 1:490.

¹³⁹ Henry, *The Communicant's Companion*, 62–63.

¹⁴⁰ Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:522.

¹⁴¹ Richard Vines, "The Fruit and Benefit of Worthy Receiving," en *The Puritans on the Lord's Supper*, 124.

¹⁴² Owen, *Sacramental Discourses*, en *Works*, 9:569.

¹⁴³ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:111.

¹⁴⁴ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:111.

¹⁴⁵ Reynolds, "Meditations on the Holy Sacrament," en *Works*, 3:112.

Capítulo 47

Las oraciones puritanas por las misiones mundiales

Glorificamos a Dios cuando trabajamos para traer a otros a Dios; buscando convertir a otros, y convirtiéndolos así en instrumentos para glorificar a Dios.

— THOMAS WATSON¹

El cristianismo reformado y experiencial dio a luz los esfuerzos pioneros de misioneros como John Eliot (1604–1690), David Brainerd (1718–1747), William Carey (1761–1834), Adoniram Judson (1788–1850), y John G. Paton (1824–1907). Este esfuerzo fue pequeño y con dificultades hasta que resultó en el movimiento

misionero moderno iniciado por Carey al final del siglo dieciocho. La persecución de las autoridades católicas romanas en Europa, las numerosas guerras, la necesidad de evangelizar primero los países natales en Europa y América del Norte, la muerte de misioneros por enfermedad y martirio, y la lentitud de la iglesia para responder a la gran comisión, impidieron el desarrollo de las misiones reformadas. Sin embargo, desde el principio, los cristianos reformados y puritanos oraron fervientemente por la evangelización y el avivamiento en todo el mundo. En algunos aspectos, el Gran Despertar y el movimiento misionero de hoy pueden ser considerados como una respuesta a siglos de oración perseverante.

Juan Calvino escribió con respecto a la oración: “Debemos anhelar diariamente que Dios forme iglesias en todas las partes de la tierra; que las extienda y aumente en número; que las adorne con dones; que establezca un orden legal entre ellas; y, por otro lado, que expulse a todos los enemigos de la enseñanza y religión pura; que confunda sus consejos y suprima sus Esfuerzos”.² Calvino vio la oración como un arma de esfuerzo misionero por el bien de las almas perdidas y por la gloria de Dios en la tierra.

Esta perspectiva de la oración misionera continuó con los puritanos, los herederos de la teología de Calvino. Walter Smith, un

mártir escocés (d. 1681), escribió algunas pautas para las reuniones de oración en el suroeste de Escocia dos años antes de su muerte. Entre ellas, escribió:

Como es el deber indudable de todos orar por la venida del Reino de Cristo, así todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo con sinceridad, y saben lo que es arrodillarse con franqueza, anhelarán y orarán por el cumplimiento de las promesas del evangelio dadas a Su iglesia en los últimos días: que el Rey Cristo saldría sobre el caballo blanco del evangelio para conquistar....Que la palabra escrita y predicada [pueda ser enviada] con poder, para iluminar al pobre mundo pagano, que vive en la oscuridad sin Cristo y sin el conocimiento de Su nombre.³

¿Qué motivó a los reformados y a los puritanos a orar por el mundo? ¿Qué guio sus oraciones por las misiones? Para responder estas preguntas, debemos volvernos a los escritos de Calvino y de los líderes puritanos de los siglos dieciséis, diecisiete y dieciocho.

La motivación puritana por la oración misionera

Tanto la reforma como el puritanismo buscaron eliminar las ideas humanas acumuladas en la iglesia durante siglos y regresar la Palabra divina a su lugar autoritativo, dirigiendo y energizando al pueblo de Dios. Dado que la Biblia es un libro misionero escrito por el Dios que envió a Su Hijo al mundo para salvar a los pecadores, los puritanos tuvieron razones de peso para orar por el mundo perdido.

El destino del alma humana

Los cristianos de todos los tiempos han sido profundamente afectados por las palabras de Cristo en Mateo 16:26: “Porque ¿qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo, y perdiere su alma? ¿O qué recompensa dará el hombre por su alma?” John Flavel (1628–1691) señaló que el alma humana fue creada especialmente por Dios y por lo tanto tiene un valor intrínseco y excelente, incluyendo la capacidad de la gracia divina y de la gloria. Dios preparó un lugar en el cielo para las almas que Él compró con la sangre de Su propio Hijo. Las acciones del alma tienen la eternidad estampada sobre ellas; cada acción obediente es una

semilla de alegría y cada acción pecaminosa una semilla de dolor.⁴ Flavel dijo: “El alma del hombre es el premio por el que el cielo y el infierno compiten; el gran designio del cielo es salvarla, y todas las tramas del infierno son para arruinarla”.⁵ Aunque el alma es preciosa, puede perderse para siempre en el infierno.⁶

El valor de un alma humana sigue siendo el mismo, independientemente de su nacionalidad o condición social. Matthew Henry (1662–1714) señaló sobre la predicación de Cristo en Mateo 9: 35–38: “No visitó solo las ciudades grandes y ricas, sino también las aldeas pobres y oscuras; allí predicó, allí sanó. Las almas de los que son menos en este mundo son tan preciosas para Cristo, y deberían serlas para nosotros, como las almas de aquellos que son reconocidos públicamente... Jesucristo es un amigo muy compasivo de las almas preciosas”.⁷ Tales consideraciones movieron a los puritanos a valorar las almas de todos sus compañeros humanos y a orar por la extensión de la predicación del evangelio al mundo entero.

La eficacia del Espíritu Santo

La Reforma redescubrió la obra del Espíritu Santo en oposición a la actividad humana religiosa, como la administración sacerdotal

de los ritos de la iglesia. Zacarías 4: 6 dice que el templo de Dios será construido “no con ejército, ni con fuerza, sino con Mi Espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos”. Calvino dijo: “Debemos ser lo suficientemente dependientes de Dios como para estar plenamente convencidos de que Su gracia es suficiente para nosotros”.⁸ Esta creencia llevó a hombres y mujeres a confiar en Dios en oración y a resistir su tendencia innata de confiar en la capacidad humana. John Howe (1630–1705) escribió: “Hay una gran tendencia a confiar en otros medios y dejar que nuestros corazones se vayan tras ellos. Un brazo de carne tiene mucha importancia cuando el poder de un Espíritu todopoderoso es considerado como nada. Y las personas son propensas a ingeniar y pronosticar cómo tales formas externas beneficiarían nuestros asuntos y cómo harían que la iglesia y la causa cristiana fuesen enormemente prósperos”.⁹

Las Escrituras y la experiencia despertaron a los reformadores y a los puritanos ante la realidad de la gran escala de derramamientos del Espíritu Santo para la conversión de muchos pecadores, elevando la iglesia a nuevos grados de santidad. John Knox (c. 1505–1572) escribió sobre una notable obra de Dios en Escocia en 1559, diciendo: “Dios multiplicó tanto nuestro número que parecía como si los hombres hubiesen llovido del cielo”.¹⁰ El

Espíritu Santo puede hacer grandes cosas, mucho más allá de nuestras limitadas aspiraciones.

La confianza en las promesas de Dios y en el poder del Espíritu Santo nos debe llevar, en palabras de Howe, “a esperar pacientemente y a orar fervientemente” por una cosecha espiritual mundial. Nosotros también podemos estar seguros de que “dará Su Espíritu a los que se lo pidan”.¹¹

El evangelio como instrumento

Al igual que Calvino, los puritanos enseñaron la doctrina de la elección soberana o incondicional: que Dios escogió a ciertos individuos y los ordenó para vida eterna, para glorificar Su gracia en su salvación (Ef. 1: 4–6). Al mismo tiempo, dijeron que Dios trae a Sus elegidos a la fe y a la salvación a través de la predicación del evangelio (Ef.1:13). Por lo tanto, los puritanos trabajaron para difundir el evangelio.¹² Entrenaron y enviaron predicadores del evangelio y oraron por la propagación del evangelio en el mundo perdido.

William Perkins (1558–1602), un patriarca del puritanismo inglés, dijo que un principio fundamental del cristianismo es que Cristo y Sus beneficios deben aplicarse al alma por la fe y que la fe

solo viene por el oír la Palabra.¹³ El evangelio es “el instrumento y, por así decirlo, el tubo de conducto del Espíritu Santo, para formar y producir la fe en el alma; fe por la que, los que creen, como con una mano, aprehenden la justicia de Cristo”.¹⁴ Perkins enseñó a las personas a orar para que Dios envíe predicadores del evangelio al mundo. En su exposición del Padrenuestro escribió: “Cuando veamos personas sin conocimiento, y sin buenos guías y maestros, o cuando veamos a alguien que no está preparado para pararse en la congregación, serán razones para lamentarnos... Es tiempo de decir: *Señor, venga Tu reino*”. Perkins dijo que los cristianos deben orar por los ministros del evangelio y “orar que sus corazones se establezcan para la edificación del reino de Dios, para la derrota del reino del pecado y Satanás, y para la salvación de las almas de Su pueblo”.¹⁵

Cristo ha dado a Su iglesia la misión de hacer discípulos en todas las naciones (Mt. 28:18–49). Así que Henry escribió: “La salvación por Cristo debe ser ofrecida a todos, y no se debe excluir a ninguno que por su incredulidad e impenitencia no se haya excluido a sí mismo”.¹⁶ A la luz de la compasión de Cristo y del mandato de orar por los obreros (Mt. 9: 35–38), Henry dijo: “Todos los que aman a Cristo y a las almas, deberían mostrarlo en sus

fervientes oraciones a Dios... para que envíe más obreros capacitados, fieles, sabios e industriosos a Su mies; que Él levante a aquellos que usará para la conversión de los pecadores y la edificación de los santos; que los llene de espíritu para la obra, los llame, y los ayude a tener éxito en ello”.¹⁷ El llamamiento y uso de Dios de este gran medio de gracia para la salvación de los hombres nos anima a orar por el llamado, el entrenamiento y el envío de hombres que prediquen el evangelio hasta los confines de la tierra.

La victoria de nuestro Señor Jesucristo

La obra misionera encuentra su fundamento en el triunfo mediador de Cristo sobre el pecado, la muerte y el mundo. Sin embargo, obstáculos masivos se interponen en el camino de los esfuerzos misioneros, tales como la distancia; los gastos; el idioma; la cultura; la hostilidad pecaminosa y los corazones endurecidos de los seres humanos caídos; los pecados y las debilidades de los cristianos; la frialdad de corazón; el conflicto y el error en la iglesia; y la amplia oposición y actividad destructiva de Satanás. La obra misionera y la oración misionera deben ser alimentadas por la confianza en el poder de Cristo entronizado como Cabeza de la iglesia y Señor de todo para superar estos obstáculos.

Aunque el gobierno en la tierra natal de Calvino reprimió duramente la predicación evangélica, Calvino escribió al rey: “Ciertamente, somos muy conscientes de... los pequeños hombres que somos... Pero nuestra doctrina debe sobresalir invencible sobre toda la gloria y el poder del mundo, porque no es de nosotros, sino del Dios viviente y de Su Cristo, a quien el Padre ha designado para que domine ‘de mar a mar, y desde el río hasta los confines de la tierra’ [Sal.72: 8]”.¹⁸

Como los sucesores de Calvino, los puritanos oraron fervientemente desde una visión bíblica del Cristo soberano, cuyo reino debe llenar la tierra (Sal. 72; Dn. 2:34–35, 44).¹⁹ Jonathan Edwards (1703–1758) escribió *Un Humilde Intento de Promover un Acuerdo Explícito y una Unión Visible del Pueblo de Dios en Oración Extraordinaria por el Avivamiento de la Religión y el Avance del Reino de Cristo en la Tierra, De Conformidad con las Promesas de las Escrituras y las Profecías relativas a los Últimos Tiempos* (1748). En este libro, hizo un llamado a las reuniones regulares de oración para el avivamiento y la evangelización mundial. Explicó que la motivación para esta oración era que “es natural y razonable suponer que el mundo entero debería finalmente ser dado a Cristo, como a alguien cuyo derecho es reinar, como el heredero apropiado

de Aquel que originalmente es el Rey de todas las naciones y el dueño del cielo y de la tierra”. Dios el Padre ha hecho a Su Hijo el mediador de Su reino y el heredero de todas las naciones (Sal. 2: 6–8; He. 1: 2; 2: 8).²⁰

En *Un Humilde Intento*, Edwards abogó por el gran avance del reino de Dios en la tierra. Citó como evidencia las promesas de que todas las familias de la tierra serían bendecidas (Gn. 12: 3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14), todas las naciones servirían al Mesías (Sal. 72:11, 17), todas las naciones vendrían al Señor (Is.2: 2; Jer. 3:17), la religión verdadera prevalecería en todo el mundo (Sal. 22:27; 65:5, 8; 67:7; 98:3; 113:3; Is. 11:9; 54:1, 2, 5; Mal. 1:11), los ídolos y las naciones idólatras perecerían de la tierra (Is. 60:12; Jer. 10:11, 15), y el número total de judíos y gentiles sería salvo (Ro.11:12, 25).²¹ De una manera puritana, Edwards instó a los creyentes a convertir estas promesas en oraciones, invocando al Señor para extender el reino de Su Hijo. La posición victoriosa de Cristo a la diestra de Dios debería movernos a orar para que Dios establezca el dominio real de Cristo (“la vara de Tu poder”) en medio de Sus enemigos (Sal. 110).

La gloria del Dios vivo

La mismísima médula del movimiento puritano era la centralidad de Dios. Los puritanos estaban enamorados del Dios soberano y estaban abrumados por Su majestuosa belleza.²² Compusieron las palabras famosas de la primera respuesta del Catecismo Menor de Westminster: “El fin principal del hombre es glorificar a Dios y disfrutar de Él para siempre”. Thomas Watson (c. 1620-1686) escribió: “La gloria es el destello de la Deidad”.²³ Dijo que glorificar a Dios consiste en lo siguiente:

- La apreciación. Glorificar a Dios es poner a Dios en lo más alto de nuestros pensamientos... En Dios hay todo lo que puede producir tanto admiración como deleite; hay una constelación de todas las bellezas... Glorificamos a Dios cuando somos admiradores de Dios.
- Glorificar a Dios consiste en adoración, o culto... El culto divino debe ser tal como Dios mismo lo ha designado, de otra manera, se está ofreciendo fuego extraño (Lv.10: 1).
- La afección... Es intensa y ardiente. Los verdaderos santos están... ardiendo en amor santo para con Dios.
- La sujeción. Esto es cuando nos dedicamos a Dios, y estamos preparados para Su servicio.²⁴

Watson continuó diciendo: “Glorificamos a Dios cuando trabajamos para traer otros a Dios; buscando convertir a otros, y convirtiéndolos así en instrumentos para glorificar a Dios”.²⁵ La “gran comisión” es una manifestación del “gran mandamiento”; las misiones deben ser impulsadas por el amor de Dios y el anhelo de que Su nombre sea glorificado por todas las naciones en la tierra.

Experimentar la gloria desbordante de Dios hace que el corazón se desborde en oraciones por otros. David Brainerd, misionero de los nativos americanos, escribió en su diario: “Vi que Dios es la única porción que satisface al alma, y realmente encontré satisfacción en Él; mi alma fue ensanchada en dulce intercesión por mis semejantes en todas partes, y por muchos amigos cristianos en particular, de lugares lejanos”.²⁶ Brainerd sufrió depresión y graves dificultades en su trabajo. Murió a sus veintitantos después de un largo combate con tuberculosis. En medio de esa dificultad, fue sostenido en la obra misionera por su amor por la gloria de Dios. Escribió: “Sentí que mi alma se regocijaba, que Dios es inalterablemente feliz y glorioso; y que será glorificado, sea lo que sea de Sus criaturas”.²⁷ Al final de 1646, la enfermedad de Brainerd era tan grave que no podía hacer más que orar. Pero había visto a Dios obrar entre los nativos americanos que sirvió, y así testificó:

La oración ahora se convirtió completamente en alabanza; y no podía hacer mucho más que tratar de adorar y bendecir al Dios vivo: Las maravillas de Su gracia mostradas aquí al reunir para Sí mismo una iglesia de entre los Indios pobres fueron el objeto de mi meditación y lo que excitó mi alma para alabar y bendecir Su Nombre... Solo pude regocijarme en que Dios había hecho el trabajo por sí mismo; y que ninguno en el cielo o en la tierra podría pretender compartir el honor con Él; solo podía estar contento con que la gloria declarativa de Dios fuese promovida por la conversión de estas almas, y con que fuese para la extensión de Su reino en el mundo... Oh, que Él pueda ser adorado y alabado por todas Sus criaturas inteligentes hasta el máximo de sus fuerzas y capacidades.²⁸

Esta visión para la gloria de Dios en todas las naciones también impulsó a William Carey a “esperar grandes cosas de Dios e intentar grandes cosas para Dios”. La llama creciente de la oración por las misiones mundiales brota de las brasas ardientes de un corazón enamorado de Dios. La esencia de toda verdadera oración

missionera se encuentra en las palabras de Cristo: “¡Santificado sea
Tu nombre!”.

El método puritano de la oración misionera

En todos sus caminos, los puritanos fueron ordenados, es decir, gobernaron sus vidas por principios. Esto fue así incluso en sus oraciones por la difusión del evangelio en el mundo. Mientras que los puritanos tendieron a resistir las formas prescritas y a confiar en la ayuda del Espíritu Santo para la oración, también adoptaron métodos para promover y guiar tal oración.

Una apasionada tradición misionera: los estándares de Westminster

El primer método puritano fue hacer una oración misionera para el culto público de la comunidad local. La Asamblea de Westminster, famosa por su confesión de fe y sus dos catecismos, también produjo el “Directorio para la Adoración Pública de Dios” (1644). El directorio instruyó que el ministro, antes de dar su sermón, debía conducir a las personas en oración a confesar sus pecados y a orar por gracia a través de Cristo Jesús. También se instruía

orar por la propagación del evangelio y del Reino de Cristo en todas las naciones, por la conversión de los Judíos, la plenitud de los Gentiles, la caída del Anticristo [el papado católico romano], y la aceleración de la venida de nuestro Señor; por la liberación de las iglesias turbadas en el extranjero por la tiranía de la facción anticristiana, y de las crueles oposiciones y blasfemias del Turco [el poder musulmán]; por la bendición de Dios sobre todas las iglesias Reformadas, especialmente sobre las Iglesias y los Reinos de Inglaterra, Escocia e Irlanda... y para nuestras plantaciones [colonias] en las partes remotas del mundo.²⁹

Los puritanos se preocupaban por que el culto público incluyera regularmente oraciones por la causa de Cristo en todo el mundo, incluyendo las misiones mundiales y el alivio de la iglesia perseguida que sufría en Europa bajo el Catolicismo Romano y en Medio Oriente bajo el islam. Del mismo modo, el Catecismo Mayor de Westminster (1647) en su exposición del Padrenuestro (P. 191), dice: “En la segunda petición (que dice: Venga Tu reino), reconociendo que nosotros y toda la humanidad estamos por

naturaleza bajo el dominio del pecado y de Satanás, pedimos que el reino del pecado y de Satanás, sea destruido, y que el evangelio sea propagado por todo el mundo, que los judíos sean llamados, y que la plenitud de los gentiles entre”.³⁰ Los estándares de Westminster dieron forma a la piedad de generaciones de cristianos reformados internacionales, llevando a muchos a interceder por el mundo.

Thomas Boston (1676–1732) predicó una serie de sermones sobre el Catecismo Menor de Westminster. En su sermón sobre “Venga Tu reino”, Boston se hizo eco del lenguaje del *Directorio* y del Catecismo Mayor. Dijo que esta petición en el Padrenuestro nos enseña que el deber y la disposición de los hijos de Dios es desear que Su reino tenga lugar, destruyendo el poder del pecado y Satanás sobre los corazones de los hombres. Escribió: “Todo santo ora para su caída”. Dijo que debemos orar por “la conversión de los pecadores a Dios, 2 Ts.3:1, ‘orad por nosotros, para que la palabra del Señor corra, y sea glorificada’. Los convertidos son los hijos de la iglesia, por los que sufre dolores de parto en sus ministros y miembros, que naturalmente anhelan la conversión de las almas, como una mujer que sufre dolores de parto para ver el fruto de su vientre”. Esta petición también requiere que oremos para que Dios

venza la oposición de Satanás a la predicación y el poder del evangelio y para que “el evangelio triunfe sobre ella”. Del mismo modo, Boston dijo que los hijos de Dios deben desear y orar por “la propagación del evangelio a través del mundo, para que pueda ser llevado por todas las naciones... para que Cristo sea Rey en toda la tierra”.³¹

Este patrón de oración no era meramente una formalidad pública, ya que se grabó en los corazones de la gente. Las últimas palabras de la ama de casa inglesa Elizabeth Heywood (d. 1661) fue una oración “por la iglesia de Dios, que los judíos puedan ser convertidos, y que el evangelio pueda ser predicado al resto de las naciones de los gentiles”.³² Quiera Dios hacer que la oración por las naciones sea tan integral a la adoración de nuestra iglesia que pueda ser incluso incluida entre nuestros últimos deseos.

Un libro divino y misionero: Las Sagradas Escrituras

El segundo método puritano para orar por las misiones mundiales era enseñar a las personas a orar las Escrituras. Matthew Henry escribió *Method for Prayer* (1710), que seguía los Estándares de Westminster al brindar oraciones por “el mundo perdido”, específicamente por la difusión del evangelio a las naciones

extranjerías, el crecimiento de la iglesia por muchas conversiones, la salvación de los judíos, el alivio de las iglesias orientales de la opresión islámica y la bendición de las iglesias en las colonias inglesas como América.³³

La clave del método de Henry era poner las palabras de las Escrituras en la boca del pueblo de Dios. Henry tejó las palabras de la Biblia para imprimirlas en los corazones de los cristianos en oraciones como estas:

Que la gente te alabe, oh Dios; sí, que todo el pueblo te alabe.

Oh, que Tu salvación y Tu justicia sean mostradas abiertamente a los ojos de los paganos, y que todos los confines de la tierra vean la salvación de nuestro Dios.

Oh, da a tu Hijo las naciones como Su herencia, y las partes más recónditas de la tierra como su posesión; porque has dicho: Poco es para Mí que tú seas Mi siervo para levantar las tribus de Jacob, y para que restaures el

remanente de Israel; también te di por luz de las naciones.

Que todos los reinos de este mundo se conviertan en los reinos del Señor, y de Su Cristo.

Oh, que el evangelio sea predicado a toda criatura; porque, ¿cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique? ¿Y cómo predicarán si no fueren enviados? ¿Y quién enviará obreros si no el Señor de la mies?

Oh, que la tierra sea llena del conocimiento del Señor, como las aguas cubren el mar.³⁴

Como indican estas selecciones, los Salmos contienen muchas expresiones del dominio de Dios sobre toda la tierra y del futuro reinado del Rey ungido sobre las naciones. De acuerdo con el diseño del Espíritu Santo, el salterio es un himnario misionero y un libro de oración. Los puritanos amaban los salmos y cantaban desde el salterio todos los días.

El llamado del evangelio se manifiesta en la versión del Salmo 2 que apareció en el Salterio de Sternhold y Hopkins (1560), utilizado en Gran Bretaña y América del Norte durante muchas generaciones:

Ahora vosotros, oh reyes y jueces,
sed prudentes y admitid amonestación;
por quien las cuestiones del Mundo
son Juzgadas y discernidas.
Servid al Señor de arriba,
con temor y temblor;
aseguraos de alegraros ante Él con reverencia.

Besadlo y abrazadlo,
A Su bendito Hijo, porque os digo:
No sea que se inflame de pronto Su ira,
y perezcáis en el camino.
Si Su no pequeña ira se encendiera
alguna vez en Su seno;
Oh, entonces todos los que confían en Cristo,
serán bienaventurados y benditos.³⁵

El *Bay Psalm Book* (1640) de Nueva Inglaterra celebra el triunfo del evangelio sobre toda la tierra en esta versión del Salmo 96:

Cantad al Señor cantico nuevo;
Cantad al Señor toda la tierra;
Cantad a Jehová, bendecid Su nombre,
anunciad Su salvación.

Proclamad entre los paganos Su gloria,
Propagad entre las gentes Sus maravillas.
Porque grande es el Señor, y digno de ser alabado,
temible sobre todos los dioses...
Vosotros, gentes de todos los pueblos
Tributad al Señor

Dad al Señor la gloria y el poder.³⁶

Del mismo modo, el salterio escocés de 1650 en su famosa versión del Salmo 100, prevé un mundo redimido por Cristo, renovado por la predicación del evangelio y que se regocija en Dios:

Todos los habitantes de la tierra,
Cantad al Señor con voz alegre;
Servidle con regocijo, y alabadle,
Venid delante de Él y regocijaos.³⁷

Los puritanos creían que el mejor medio que el Señor usa para enseñar a Su pueblo a orar por el mundo es la Palabra de Dios. Todavía hoy, si queremos que las personas sean fieles en orar por la difusión del evangelio en todo el mundo, debemos llenar nuestros servicios de adoración con las palabras *del* libro misionero. Colosenses 3:16 dice: “La palabra de Cristo more en abundancia en vosotros, enseñándoos y exhortándoos unos a otros en toda sabiduría, cantando con gracia en vuestros corazones al Señor con salmos e himnos y canticos espirituales”. La práctica de cantar salmos en el culto público y en la adoración familiar ayudaría a dirigir el enfoque interno de la iglesia hacia un mundo que necesita desesperadamente adorar al verdadero Dios.³⁸

Conclusión: “Camina sobre el vasto océano”

William Gurnall (1616–1679) preguntó: “¿No hay nadie, oh hombre, que necesite la misericordia de Dios además de ti mismo?” En lenguaje contemporáneo sería: ¿No hay nadie además de ti mismo que quisieras que se salvase? Dios nos da permiso para que nuestro amor comience en casa. Así que ora por tu familia. Después de esto, considera lo que está sucediendo en tu vecindario. Entonces ora por tu comunidad. Continúa orando por tu nación, pero no te detengas allí. Como dijo Gurnall:

Deja que tus oraciones caminen sobre el vasto océano (...) Visita las iglesias de Cristo en el extranjero; sí, los pobres Indios y otras ruinas de la humanidad que yacen donde el pecado de Adán los arrojó con nosotros, sin ningún intento hecho aún de recuperarlos por el evangelio, y lleva su condición deplorada ante el Señor. Nuestro Drake es famoso por recorrer la tierra con su nave en unos pocos años; por tus oraciones diarias puedes hacer un viaje más provechoso que el que él hizo.³⁹

-
- ¹ Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity* (London: A. Fullerton, 1845), 15.
- ² John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.20.42.
- ³ Citado en Iain H. Murray, *The Puritan Hope: A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1971), 101–102.
- ⁴ John Flavel, *Pneumatologia: A Treatise on the Soul of Man*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 3:153–161.
- ⁵ Flavel, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:161.
- ⁶ Flavel, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:180–181.
- ⁷ Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 5:104.
- ⁸ Calvin, *Commentaries*, 15:110.
- ⁹ Murray, *The Puritan Hope*, 243.
- ¹⁰ Murray, *The Puritan Hope*, 5.
- ¹¹ Murray, *The Puritan Hope*, 254–255.
- ¹² Joel R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality* (Darlington, England: Evangelical Press, 2004), 54–72, 143–169.
- ¹³ William Perkins, *The Foundation of Religion, Gathered into Sixe Principles*, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612), 1:2.
- ¹⁴ William Perkins, *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation, according to Gods Word*, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612), 1:70.
- ¹⁵ William Perkins, *An Exposition of the Lords Prayer*, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612), 1:336, 339. Estas páginas son consecutivas en el libro; para lo último debe leerse la 337.
- ¹⁶ Henry, *Commentaries*, 5:361–362.

- ¹⁷ Henry, *Commentaries*, 5:105.
- ¹⁸ Calvin, *Institutes*, 12 (prefacio al rey Francisco).
- ¹⁹ El tema principal en *The Puritan Hope* de Iain Murray es esta visión y la escatología relacionada con ella.
- ²⁰ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 5, *Apocalyptic Writings*, ed. Stephen J. Stein (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977), 330.
- ²¹ Edwards, *Apocalyptic Writings*, en *Works*, 5:329–334.
- ²² Joel R. Beeke, *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism* (Orlando, Fla.: Reformation Trust, 2008), 39–42.
- ²³ Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1692; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000), 6.
- ²⁴ Watson, *Body of Divinity*, 7–8.
- ²⁵ Watson, *Body of Divinity*, 16.
- ²⁶ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 7, *The Life of David Brainerd*, ed. Norman Pettit (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984), 177. Ver Tom Wells, *A Vision for Missions* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), 121–129.
- ²⁷ Edwards, *The Life of David Brainerd*, en *Works*, 7:275–276.
- ²⁸ Edwards, *The Life of David Brainerd*, en *Works*, 7:404.
- ²⁹ [Los divinos de Westminster], “A Directory for Publique Prayer, Reading the Holy Scriptures, Singing of Psalmes, Preaching of the Word, Administration of the Sacraments, and other parts of the Publique Worship of God, Ordinary and Extraordinary,” en *The Westminster Standards: An Original Facsimile* (1648; repr., Audubon, N.J.: Old Paths Publications, 1997), 10.
- ³⁰ [Los divinos de Westminster], “The Humble Advice of the Assembly of Divines (...) Concerning a Larger Catechism,” en “A Directory for Publique Prayer,” 62.
- ³¹ Thomas Boston, “The Third Petition,” en *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*, ed. Samuel M'Millan (1853; repr., Stoke-on-Trent, England: Tentmaker Publications, 2002), 2:578–580.
- ³² Murray, *The Puritan Hope*, 99.
- ³³ Matthew Henry, *A Method for Prayer*, en *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 2:48–49.

³⁴ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:48–49.

³⁵ *The Booke of Psalms, Collected into English Meeter, by Thomas Sternhold, Iohn Hopkins, and Others: Conferred with the Hebrew, with Apt Notes to Sing Them Withal* (London: for the Company of Stationers, 1628; repr., Columbus, Ohio: Lazarus Ministry Press, 1998).

³⁶ *The Bay Psalm Book* (1640; repr., Bedford: Applewood, 2002), 185–186.

³⁷ *The Psalms of David in Metre, According to the Version Approved by the Church of Scotland, and Appointed to Be Used in Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, n.d.).

³⁸ Para una edición moderna de los salmos para el culto público, ver *The Psalter* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999). Sobre la práctica histórica del canto de salmos, la cual ha decaído en la iglesia contemporánea, ver Joel R. Beeke y Anthony T. Selvaggio, *Sing a New Song: Recovering Psalm Singing for the Twenty-First Century* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010).

³⁹ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (...) (1662–1665; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002), 2:524–525. Francis Drake (1540–1596) fue un marino inglés que dio la vuelta al mundo desde 1577 hasta 1580.

Escatología

Capítulo 48

“La ciudad asentada sobre un monte”: La perspectiva optimista de los puritanos americanos sobre el fin de los tiempos



Debemos considerar que seremos como una ciudad asentada sobre un monte; los ojos de todos están sobre nosotros.

— JOHN WINTHROP¹

A pesar de la agitación del siglo diecisiete, los puritanos británicos sostuvieron una escatología o perspectiva del fin de los tiempos optimista. Las pruebas y las persecuciones de sus días no los hicieron desesperar, sino que les dieron esperanza constante de días mejores para la iglesia reformada. Este optimismo era mayormente visible en la enorme migración de puritanos al Nuevo Mundo. El corto poema de Thomas Tillman “Al primer vistazo de Nueva Inglaterra” elogiaba la esperanza de esta mudanza a una nueva tierra. Dios anima a los emigrantes diciendo:

Posean esta nación; libre de toda molestia
aquí estaré con ustedes, aquí disfrutarán,
Mis Sábados, Mis sacramentos, Mi ministerio
y las ordenanzas en su pureza.²

Los puritanos creyeron que la reforma era un asunto eclesiástico que también tenía implicaciones de gran alcance para el ámbito civil. J. I. Packer dice que heredaron la visión medieval de una sociedad cristiana: “Su visión de la realidad no estaba fragmentada; no necesitaban discutir el punto de que el interés cristiano no podía estar limitado al orden de la iglesia o al bienestar

de individuos, sino que debían abrazar a ambos, junto con la política, la economía y la cultura de las naciones”.³ Su firme esperanza era que Nueva Inglaterra podría ser lo que Inglaterra no era—un lugar para cultivar una sociedad excepcionalmente cristiana, la cual llamaron “una ciudad asentada sobre un monte”. Esta esperanza impulsaba sus expectativas escatológicas; los puritanos no entendían el fin de los tiempos solo en términos teológicos abstractos, sino que se veían a sí mismos moviéndose a través de la historia hacia su consumación final. Examinemos el optimismo puritano para el Nuevo Mundo, fundamentándolo en su perspectiva de historia y Escritura y demostrando cómo afectó la vida diaria de los puritanos americanos.

Retos en la escatología puritana

El estudio de la escatología puritana tiene algunos retos que debemos explicar desde el principio. En primer lugar, está el problema de la investigación histórica puritana, la cual recientemente solo ha producido una cantidad de estudios serios que han vuelto a examinar la tradición apocalíptica puritana.⁴ En segundo lugar, está nuestra tendencia a imponer categorías del siglo veinte y veintiuno de un a, pre o posmilenialismo en la escatología puritana, la cual no tenía dichas categorías. Crawford Gribben sostiene persuasivamente que la teología puritana puede “desafiar y trascender conceptos contemporáneos”.⁵ En tercer lugar, el siglo diecisiete fue un tiempo de “explosión escatológica”.⁶ Puesto que las perspectivas específicas que se desarrollaron durante este tiempo variaron entre los puritanos,⁷ debemos evitar la tentación de pensar de forma simplista al definir el desarrollo de opiniones de “los últimos tiempos”.

Mientras que los puritanos del siglo diecisiete tenían diferentes perspectivas en escatología, estaban unidos en la reestructuración de la escatología agustiniana. Agustín sostuvo que el reino milenial de Cristo se inauguró en la resurrección y que el periodo milenial de

Apocalipsis 20 se extiende desde la resurrección hasta el fin del mundo.⁸ Martín Lutero mayormente siguió a Agustín, pero introdujo un cambio en el pensamiento milenial al abrazar un enfoque historicista al interpretar Apocalipsis. Los calvinistas pronto siguieron su guía y continuaron modificando el enfoque historicista agustiniano al desarrollar un optimismo escatológico, el cual proponía un día futuro en la gloria en el que el Evangelio protestante triunfaría.⁹ Este enfoque de interpretación de profecía no cumplida era un factor de unidad entre los puritanos. Sin duda, el desacuerdo surgió en cuanto a cumplimientos y fechas específicos, pero en general, los puritanos interpretaron la profecía a través de hermenéutica historicista.¹⁰

Una hermenéutica historicista

Esta hermenéutica historicista no tenía la intención de ser una especulación vana o incongruente con el principio de la Reforma de *sola Scriptura*. Al defender la causa de su padre en el prefacio a *An Exposition of the Revelation* [*Una exposición de Apocalipsis*], el hijo de Thomas Goodwin dijo: “Sus aseveraciones aquí están de acuerdo a las medidas que la Palabra de Dios ha prescrito, ha sacado sus pruebas del mismo lugar (...) Tampoco asevera, sino lo que la autoridad divina en las Escrituras permiten”.¹¹ Los puritanos creyeron sinceramente que “la Reforma fue un acto poderosos de Dios que sin duda debía triunfar debido a su origen divino”.¹² En medio de una gran agitación política y eclesiástica, se veían viviendo en los últimos días, como contienden Richard Sibbes (1577–1635): “Hemos caído en el último extremo de la tierra”.¹³ Geoffrey Nuttall concluye correctamente: “Muchos puritanos creyeron que estaban viviendo en una era destacada, una nueva era, quizá la última era”.¹⁴

Por lo tanto, los puritanos interpretaron las señales de los tiempos y las profecías no cumplidas del Antiguo y el Nuevo Testamento (particularmente Daniel y Apocalipsis) dentro de su

propio contexto histórico. Para ellos, las Escrituras se referían al tiempo en el que vivían. Mientras que los puritanos eran cesacionistas en gran parte, creían que la revelación especial cesó después del Nuevo Testamento, no excluyeron la idea de profecía mediada y a veces hacían predicciones sobre eventos futuros como cumplimientos de profecía espiritual. La profecía mediada no es la revelación de Dios de nueva verdad, sino la interpretación posibilitada por el Espíritu de profecías y aplicaciones bíblicas de esas profecías al desarrollo de la historia. Garnet Milne sugiere: “La creencia en la profecía mediada, en la cual las Escrituras juegan un papel central, explica por qué la cesación de la profecía inmediata no parecía anular la disposición de la percepción del futuro para los que vieron por la Palabra Escrita de Dios”.¹⁵ Los puritanos sostuvieron que las Escrituras fueron dadas a la iglesia para aprender y para instrucción (Rm. 15:4). De esta manera, al discernir las Escrituras podemos discernir la providencia de Dios, pues “la Palabra de Dios (...) es nuestra *línea*, capaz de alcanzar todos los asuntos particulares de las iglesias”.¹⁶ Thomas Manton (1620–1677) resume esto diciendo: “Aún ahora en los tiempos del Evangelio, no falla a Su pueblo para nada; pues aunque no pueden tener cierto conocimiento de las contingencias futuras, Él engendra fuertes

instintos en las mentes de Sus hijos, lo pone en sus corazones para evitar esto y aquello: no tenemos infalibilidad del evento, aún así podemos discernir mucho de la providencia de Dios”.¹⁷

Para los puritanos el cese de la revelación especial no implicaba que Dios dejó a Su iglesia sin una palabra en su debido tiempo para la hora presente. Más bien, al obrar a través de la Palabra, los creyentes encuentran todo lo que necesitan para hacer predicciones falibles sobre sus propios tiempos.

La atmósfera socio-política en Inglaterra

Puesto que no puede entenderse apropiadamente a los puritanos americanos sin considerar el ambiente histórico de Inglaterra, debemos considerar brevemente la atmósfera socio-política de la Inglaterra puritana. La vida política en la Inglaterra del siglo diecisiete estaba llena de agitación. La iglesia estaba en medio de una gran turbulencia y de reforma, pero también lo estaba la monarquía en su vacilación entre el protestantismo y el catolicismo romano. Para el mundo observante, el protestantismo recibió un golpe severo en 1553 cuando María I (1516–1558) se convirtió en reina de Inglaterra. Tenía un odio intenso hacia el protestantismo y procuró reemplazarlo con la fe católica romana. Cientos de protestantes, más adelante llamados los exiliados marianos, huyeron al continente para escapar de su reino de terror. Durante el exilio, los divinos británicos se pusieron en contacto con algunos de los teólogos líderes del Continente, especialmente en Ginebra.¹⁸

Para muchos, este exilio era un reflejo del exilio de Daniel en Babilonia y de Juan en la isla de Patmos. Gribben dice: “El interés apocalíptico siempre parecía desarrollarse cuando los piadosos eran tanto perseguidos como separados geográficamente”.¹⁹ Los hogares

en el exilio se convirtieron en laboratorios en los cuales los puritanos comenzaron a modificar la escatología agustiniana clásica. Gribben dice: “la historia sería re-escrita como una exposición polémica de Apocalipsis y el clímax inminente de todas las eras sería pospuesto para permitir una escatología cada vez más optimista”.²⁰

Después de la muerte de María I en 1558 y la ascensión de Elizabeth (1533–1603) al trono, el protestantismo fue restaurado. Los exiliados marianos regresaron a Inglaterra en 1559 con su escatología y esperanzas apocalípticas recientemente formadas. Bajo una reina protestante, muchos de los exiliados buscaron una reforma más profunda proponiendo la abolición de las prácticas papales. Sin embargo, Elizabeth era entusiasta de que se mantuviera alguna unidad en la iglesia. Intentó controlar la agitación eclesiástica publicando las Actas de Conformidad y Uniformidad. Bajo el Acta de Supremacía, la reina se declaró a sí misma gobernadora de la iglesia establecida y su Acta de Uniformidad hizo al Libro de Oración Común obligatorio en todos los servicios públicos. Rehusarse podía resultar en multas monetarias o el encarcelamiento.²¹ Eso estaba lejos de lo que los exiliados esperaban; desde su punto de vista, estos nuevos requisitos servían a los errores de Roma.²²

Bajo el reino de Elizabeth, estos actos no fueron reforzados de forma rígida. Sin embargo, a medida que el tiempo progresaba, un número mayor de inconformistas puritanos que se rehusaban a seguir las llamadas prácticas papistas de los actos fueron castigados. James I (1566–1625), quien sucedió a Elizabeth en 1603, decidió continuar con sus políticas y su hijo, Carlos I (1600–1649), junto con el Arzobispo William Laud (1573–1645), implementaron numerosas políticas anti-puritanas. A medida que su tierra natal se volvía más y más hostil a los puritanos, sus esperanzas de que Inglaterra fuera llena de gloria disminuyeron a medida que se cansaban de “luchar con valentía, pero sin éxito”. Volvieron sus ojos a América, buscando allí una nueva esperanza.²³

El pensamiento apocalíptico estaba aumentado en la agitación política y la guerra civil inglesa en los años 1640. La monarquía fue abolida y la Inglaterra Commonwealth fue establecida, con Oliver Cromwell como Lord Protector. Cromwell no era hostil a los simpatizantes puritanos; su protectorado era conocido por la tolerancia.²⁴ Este dramático cambio de eventos hizo aparecer un frenesí de perspectivas mileniales que se esparcieron rápidamente. Gribben escribe: “Los eventos en los primeros años de esa década

fueron identificados por muchos como aquellos que darían comienzo al milenio”.²⁵

Escritores mileniales influyentes

En el trasfondo de este caos socio-político había una ráfaga de escritos sobre el Apocalipsis en literatura, poesía, canciones y homilías,²⁶ la mayoría era de naturaleza milenial, lo cual significa que la visión de Apocalipsis 20 del periodo de mil años “en el cual Satanás es atado y los santos reinan es una profecía que sería cumplida literalmente en la tierra y en el futuro”, como escribió Howard Hotson.²⁷

Thomas Brightman (1562–1607), un predicador y comentarista puritano que supuestamente leyó su Nuevo Testamento en griego cada dos semanas por muchos años,²⁸ hizo una contribución substancial a la primera “revisión británica importante e influyente del concepto reformado agustiniano del milenio”²⁹ en *A Revelation of the Revelation* (Una revelación del Apocalipsis). En esta obra, Brightman propuso que las cartas a las siete iglesias de Asia en Apocalipsis 2 y 3 representaban siete periodos de la historia de la iglesia, desde el tiempo apostólico hasta los últimos días. Brightman enseñó que el libro mismo seguía el desarrollo de la historia de la iglesia de una manera cronológica, culminando en los capítulos 20 y 22, los cuales abrazaban la convicción optimista de una gloria de los

últimos días cuando el mundo sería lleno “del conocimiento de Dios, como las aguas cubren el mar”.³⁰ Brightman interpretó la primera resurrección de Apocalipsis 20 figurativamente como el avivamiento de la reforma de la predicación bíblica y la sana teología.³¹ El milenio fue el tiempo entre 1300 y 2300, periodo durante el cual la reforma aplastaría a los enemigos de la iglesia, particularmente el papado y la conversión de los judíos alumbrarían el mundo.

Joseph Mede (1586–1638), un erudito hebraísta conocido por sus obras sobre escatología bíblica, era profesor en Christ College, Cambridge, a menudo escribió como un puritano pero mostró afinidades de la Iglesia de Inglaterra en asuntos críticos tales como la Cena del Señor y el gobierno de la iglesia.³² En su *Clavis Apocalyptica* (1627), que fue traducido al inglés después de su muerte por Richard More y publicado por la autoridad del parlamento largo como *The Key of Revelation* (La llave de la revelación) (1643), Mede siguió los pasos de Brightman solo parcialmente. Ciertamente sostuvo el optimismo escatológico. El milenio sería un tiempo de victoria para la iglesia sobre Satanás, dijo: “Durante este periodo la iglesia disfrutará una feliz paz y seguridad de la persecución y los sufrimientos de tiempos anteriores”.³³ Pero Mede no estaba de acuerdo con el tiempo que

dio Brightman del milenio; bastante renuente, Mede llegó a la posición de que el milenio era completamente futurista. Como señala Davidson: “De acuerdo con Mede presentó una serie de siete sincronismos clave que ayudan a entender el Apocalipsis”.³⁴ Al unir las profecías sincronísticas, Mede también abrazó algunas tendencias hacia lo que más adelante sería llamado premilenialismo. Toon incluso se refiere a Mede como el posible padre del premilenialismo.³⁵ A pesar de eso, *Key of Revelation* que fue re-publicado frecuentemente, escribe Bryan Ball: “disfrutó de la aclamación casi universal de contemporáneos en Inglaterra y en el continente e influenció profundamente el desarrollo del pensamiento escatológico en la Inglaterra del siglo diecisiete”.³⁶

Brightman y Mede tuvieron un efecto profundo en el pensamiento milenal posterior.³⁷ Los escritos apocalípticos se volvieron populares entre los puritanos británicos. William Perkins (1558–1602), William Twisse (1578–1646), Thomas Goodwin (1600–1680), William Gouge (1575–1653), Franciscus Junius (1545–1602), James Ussher (1581–1656) y Johannes Piscator (1546–1625) escribieron varias obras sobre expectativas mileniales.³⁸ Entre sus expectativas principales hubo tres temas dominantes. El primero era que el Papa era el anticristo y de esta manera Apocalipsis predecía

el colapso de la iglesia Católica Romana.³⁹ Gribben señala que la identificación de Ussher del Papa como el anticristo era axiomática casi para todos los puritanos.⁴⁰ Con base en sus lecturas historicistas de Daniel y Apocalipsis, creían que el papado, el cual consideraron como una personificación del poder satánico, pronto colapsaría.

El segundo tema era la esperada conversión de los judíos. Este tema se volvió fundamental para la escatología puritana, aunque los mismos puritanos lo trataron en una variedad de maneras.⁴¹ Iain Murray resume cuatro perspectivas distintas entre los puritanos: (1) una mayoritaria a mediados del siglo diecisiete tenía la perspectiva de que la conversión de los judíos ocurriría “cerca del fin del mundo”; (2) una minoría tenía la perspectiva de que la conversión futura de Israel resultaría en un tiempo glorioso de prosperidad espiritual en la iglesia, pero “a diferencia de la idea de que un milenio sería introducido con Cristo apareciendo y la resurrección de los santos”; (3) estaba la perspectiva de una breve y más pequeña minoría que proponía una conversión general de las naciones, seguido por una aparición “pre-milenial de Cristo, cuando Israel sería convertido y el reino de Cristo sería establecido en la tierra por al menos mil años antes del Día del Juicio”; y (4) solo unos

pocos que, como los reformadores, rechazaron la conversión futura de los judíos y negaron cualquier clase de “era dorada” por venir.⁴²

El tercer tema y el más pertinente a nuestro estudio, es la gloria de la iglesia actual y la Nueva Jerusalén. Una cantidad de puritanos se movieron más allá de creer simplemente en la conversión de una gran cantidad de judíos. Toon señala que Brightman, Gouge, John Owen (1616–1683), y James Durham (c. 1622–1658) “conectaron la conversión y la restauración del pueblo antiguo de Dios con un periodo de gloria presente para el mundo”. Al contrario, “los mileniales (por ejemplo Mede, Twisse, Goodwin y Holmes) esperaban que el regreso de los judíos al verdadero Mesías, Jesús de Nazaret y a la tierra que Dios prometió a Abraham, llevarían al milenio o al menos seria una de las primeras cosas alcanzadas en el milenio. Inspirado por el amable Mede, estos hombres esperaban que la aparición de Cristo resucitara a los mártires e inaugurará el reino de los santos en la tierra. Toon concluye que esa es la razón por la cual los “mileniales esperaban al menos dos apariciones de Cristo, uno al principio del milenio y otro al final”.⁴³

Con todas estas perspectivas del fin de los tiempos dando vueltas al rededor, de las cuales la mayoría era historicista en

naturaleza, se puede entender fácilmente cómo los puritanos identificaban Nueva Inglaterra, con todas sus promesas, como la misión de Dios. Para los puritanos de Nueva Inglaterra y muchos puritanos británicos que nunca emigraron, el Nuevo Mundo era realmente “una ciudad asentada sobre un monte”, llamada a ser la luz de Dios a las naciones.

La misión divina en Nueva Inglaterra

La agitación del siglo diecisiete y la transición de la escatología agustiniana estricta a una perspectiva más optimista floreció a esperanzas y expectativas mayores para el Nuevo Mundo. En los días de las primeras emigraciones, Nueva Inglaterra era señalada como una “tierra prometida” de la actualidad. Thomas Morton (1575–1646), un ministro de la Iglesia de Inglaterra y fundador de Quincy, Massachusetts (conocido más adelante como Merrymount), dijo de Nueva Inglaterra: “Ahora descubriré (...) una nación cuyos dotes les son permitidos estar en paralelo, según eruditos, con el Canaán de los israelitas, lo cual nadie puede negar que es una tierra mucho mejor que la vieja Inglaterra, en su propia naturaleza”.⁴⁴

Esperanzas y condiciones similares abundan en la literatura puritana proveniente de Inglaterra. Por ejemplo, William Twisse escribió a Joseph Mede que América podría ser la Nueva Jerusalén.⁴⁵ John White (1575–1648), un ministro puritano en Dorchester (Inglaterra) que fue instrumental al obtener el arrendamiento de buques de New England Company y Massachusetts Bay Company pero nunca se embarcó a América, “propuso que Dios había escogido a los británicos para establecer

Nueva Inglaterra y prosperar allí como el contrapeso del imperio del Anticristo creado por España en otros lugares de las Américas”.⁴⁶

El punto importante a señalar es que los puritanos no vieron la escatología como una simple especulación teológica. Más bien, se veían a sí mismos como participantes en los eventos que llevarían a la realización escatológica. La emigración a América fue un evento muy importante que según creían estaba guiado por la providencia de Dios. Veían su movimiento a la nueva tierra como una misión divina en vez de una obra humana. Esa convicción está clara en las declaraciones de Edward Johnson (1598–1672): “¡Oh sí! ¡Oh sí! ¡Oh sí! Todos ustedes pueblo de Cristo que están oprimidos, encarcelados y ridiculizados con calumnias, reúnanse, sus esposas e hijos y respondan a sus nombres mientras son enviados para servirlo, en el mundo occidental (...) donde estarán al servicio del Rey de Reyes”.⁴⁷

Puesto que los puritanos se veían a sí mismos en una misión divina, seguían ciertas obligaciones. En 1630, John Cotton (1585–1652)—el predicador más famoso de Nueva Inglaterra que abrazó por completo la escatología puritana optimista—predicó un sermón en Boston, Inglaterra, titulado *God’s Promise to His Plantation* (La promesa de Dios de Su plantación).⁴⁸ Basado en 2 Samuel 7:10, el

sermón ofreció a oyentes una visión de lo que Dios esperaba y de lo que prometía o como señaló William Barker: “Una visión que tenía el propósito de definir el Nuevo Mundo al que los inmigrantes iban”.⁴⁹ Específicamente, Cotton instó a su congregación a discernir si Dios los estaba llamando a “construir una casa” en América. En segundo lugar, señaló lo que significa para Dios plantar un pueblo y qué papel tendría este pueblo. Finaliza exhortando “todos los que están plantados en casa o quieren plantar en el exterior, cuiden bien sus plantaciones”.⁵⁰ De Jong señala: “Los colonos eran obviamente ‘Israel’, las ‘semillas’ que servirían al Señor. Su fidelidad sería un testimonio a todas las naciones del mundo, los cuales en el futuro reconocerían al Dios de Nueva Inglaterra”.⁵¹ Cotton puso esta esperanza conmovedora delante de sus emigrantes.

Cotton también fue instrumental al desarrollar otros temas escatológicos optimistas puritanos, particularmente en tres libros publicados: *An Exposition upon the Chapter of the Revelation; The Pwring Out of the Seven Vials* (Una exposición sobre el décimo tercero capítulo de Apocalipsis; el derramamiento de las siete copas), un comentario de Apocalipsis 16 y *The Churches Resurrection* (La resurrección de las iglesias), un sermón sobre la promesa milenial de Apocalipsis 20. James F. Maclear escribe: “Las

dos primeras obras que identifican las etapas finales de la historia terrestre y el lugar de la escena contemporánea dentro de ellas; la última es la bienvenida ansiosa de Cotton a la gloria que comienza. Considerablemente, todos estuvieron compuestos en los años críticos entre 1639 y 1641 cuando el estado de ánimo puritano en Inglaterra se elevó del desespero al optimismo desorbitado. El sistema general de Cotton como se demostró en estas obras era consistente con el desarrollo de los independientes de las ideas de Brightman y estuvo en paralelo con los famosos sermones milenarios que Goodwin estaba predicando al mismo tiempo en Holanda”.⁵²

En su libro sobre Apocalipsis 13, Cotton sostuvo que aquella primera bestia (vv. 1-9) era la Iglesia Católica Romana y la segunda bestia (vv. 11-18) el papado mismo.⁵³ Dios derramaría las siete cosas de Su ira sobre la “Roma papal”, Cotton enseñó, hasta que fuera despojada de su poder por los verdaderos ministros del Evangelio que están promoviendo y promoverán la predicación pura y el cristianismo puro en su lugar.⁵⁴ Para Cotton, Apocalipsis 20:4-5 se refiere “a la condición de los piadosos en la tierra que viven después de la extinción del poder papal y su influencia en la política y la religión”.⁵⁵ La predicación de los verdaderos ministros entonces

sería tan efectiva por la gracia divina que Nueva Inglaterra y en efecto, incluso el mundo, sería libre de la influencia satánica, pues Satanás sería atado por mil años.⁵⁶

Divergiendo de Brightman, Cotton pensó que solo habría un milenio futuro. Dijo a su congregación que el milenio probablemente comenzaría en la próxima década (“al rededor de 1655”). Emergería de la predicación fiel en lugar de la presencia física de Cristo y resultaría en un avivamiento prolongado y asombroso que marcaría el inicio de una conversión masiva de judíos y establecería el reino de Cristo tanto en el estado como en la iglesia a través del gobierno sin oposición de los creyentes. Después de mil años, Satanás sería suelto brevemente, el catolicismo romano reviviría, hombres perversos se impondrían y la persecución de los santos sería desenfrenada.⁵⁷

El tema de Nueva Inglaterra como la misión de Dios fue desarrollado con más plenitud por John Winthrop (1588–1649) en un sermón titulado “A Model of Christian Charity” (Un modelo de amor cristiano).⁵⁸ Winthrop predicó este sermón en 1630, a bordo del barco *Arbella*, rumbo a Nueva Inglaterra con otros puritanos que respondieron al llamado de Cotton. En el sermón, Winthrop enfatiza la necesidad de que la comunidad obedeciera a Dios en la

edificación de esta nueva casa, pues hay varias responsabilidades espirituales. Termina el sermón con las líneas:

Cuando mantengamos la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz, el Señor será nuestro Dios y se deleitará en morar entre nosotros como Su pueblo y ordenará Su bendición sobre nosotros en todos nuestros caminos, para que veamos mucho más de Su sabiduría, poder, bondad y verdad que antes. Encontraremos que el Dios de Israel está en medio nuestro cuando diez de nosotros resista a diez mil enemigos, cuando nos haga alabanza y gloria, que los hombres dirán de plantaciones subsecuentes: que el Señor las haga como en Nueva Inglaterra. *Pues debemos considerar que seremos como una ciudad asentada sobre un monte; los ojos de todos estarán sobre nosotros*, de tal manera que si tratamos con Dios equivocadamente en esta obra que hemos emprendido y hacemos que retire Su ayuda presente de nosotros, nos convertiremos en cuento de boca en boca a través del mundo; abriremos las bocas de nuestros enemigos para que hablen mal de los caminos de Dios.⁵⁹

Al citar las palabras de Cristo en Mateo 5:14, Winthrop y sus colonos colegas de Massachussets Bay Colony creyendo que estaban estableciendo una ciudad asentada sobre un monte ante un mundo observador.

El Nuevo Mundo dio a los puritanos una oportunidad para hacer en Nueva Inglaterra lo que no podía hacerse en Inglaterra. Su nuevo asentamiento no era simplemente sobre comenzar de nuevo o ganar libertades religiosas individuales; era acerca de cumplir los designios de Dios para Su pueblo corporativo tanto en el ámbito eclesial como en el civil. Los colonos de Nueva Inglaterra creyeron que a través de su inmigración y asentamiento, con la bendición del Espíritu Santo, traerían a la realidad sus esperanzas escatológicas. Cuando Nueva Inglaterra se estableciera como una “ciudad asentada sobre monte”, el resto del mundo, incluyendo la antigua Inglaterra, se arrepentiría de sus caminos y seguirían el ejemplo de Nueva Inglaterra instituyendo las reformas necesarias. De Jong escribe: “Los puritanos de la Nueva Inglaterra esperaban fundar una ciudad sobre un monte, una luz brillando en la oscuridad, que llamaría a Inglaterra y su iglesia madre a una verdadera reforma. El cumplimiento de esta misión por medio del pueblo del pacto fiel de

Dios funcionaría como la base del logro total del reino de Dios en América”.⁶⁰

Perseverando en la esperanza escatológica a pesar de la decepción

Como era de esperar, Nueva Inglaterra no alcanzó esta visión y este optimismo escatológico. Dentro de algunos años, esta “ciudad asentada sobre un monte” solo era un nombre. Como De Jong dice: “En lugar de llamar a Inglaterra al arrepentimiento y la reforma, fornicó con dioses paganos”.⁶¹ No obstante, en medio de estos tiempos de prueba para la iglesia de Nueva Inglaterra, el optimismo escatológico no se desvaneció; más bien, los predicadores puritanos insistieron incesablemente a Nueva Inglaterra que se arrepintiera.⁶²

En la línea frontal de esos predicadores estuvo la dinastía de Nueva Inglaterra de los Mathers, que consistía del padre, Richard (1596–1669), el hijo, Increase (1639–1723) y el nieto, Cotton (1663–1728). Colectivamente, predicaron poderosamente de los púlpitos de Massachusetts desde 1635 hasta 1728, a menudo proclamando la necesidad de arrepentimiento y de reforma. Juntos, resaltan las percepciones cambiantes del milenio durante el primer siglo de asentamiento. Richard Mather llegó como un exiliado, habiendo sido expulsado de su iglesia en Inglaterra por sus convicciones puritanas.

Vio Nueva Inglaterra como el Nuevo Mundo de Dios donde una iglesia pura podría ser establecida y el anticristo podía ser mantenido a raya. Vio las primeras conversiones entre los indígenas nativos durante los años 1650 como una señal de que el milenio estaba a la mano. Robert Middlekauf escribe que todo lo que Richard Mather escribió viene “como una expectativa escatológica”.⁶³

Increase Mather sucedió a su padre en el púlpito.⁶⁴ Al darse cuenta de que la generación de su padre estaba decepcionada con los acontecimientos de la iglesia en Nueva Inglaterra, minimizó las expectativas mileniales en sus primeras décadas de predicación. Advirtió acerca de ver eventos tales como el Gran Fuego de Londres (1666) como señales de los últimos tiempos por los cuales la voluntad y la cronología de Dios podía determinarse.⁶⁵ Sin embargo, al principio del siglo dieciocho, su propia desilusión con Nueva Inglaterra contribuyó a su convicción cada vez mayor de que la segunda venida de Cristo estaba cerca. Esto fue reforzado por eventos tales como la derrota austriaca de los turcos (1697) y la conversión de cientos de judíos en Hamburgo, los cuales consideró como señales de que la segunda venida estaba cerca. Cristo estaba de camino a dar comienzo al milenio.

Cotton Mather, que vivió más que su padre por solo cinco años, era más agresivo en sus perspectivas sobre Nueva Inglaterra y sobre el milenio—tanto en sus acontecimientos específicos como en su cronología. A diferencia de la mayoría de los ministros puritanos de Nueva Inglaterra, que estaban contentos con decir simplemente que vivían “en los últimos días”,⁶⁶ Cotton Mather se involucró en predicciones más precisas y a diferencia de su padre, en proyecciones cronológicas.

Al relatar la historia eclesiástica de Nueva Inglaterra en *Magnalia Christi Americana*, Cotton Mather se volvió nostálgico al escribir que la carta original de la plantación debía haber “levantado un baluarte contra el reino del anticristo”. La comunidad también serviría como refugio para los que necesitaban escapar de la desolación de Dios que a menudo visitaba Inglaterra. Debían hacer la noble obra de establecer “una iglesia reformada particular”.⁶⁷ El pueblo selló estos deberes particulares en un pacto nacional con Dios, diciendo: “Hacemos pacto con nuestro Señor y no con otro; nos comprometemos en la presencia de Dios a caminar juntos en todos Sus caminos”.⁶⁸

Para Cotton Mather, todo esto estaba bien y era bueno, pero la enorme y diversa sociedad de sus propios días era vastamente

distinta a las pequeñas colonias que los puritanos fundaron en Massachusetts. Mather estaba profundamente decepcionado con este nuevo asentamiento. Escribe: “Nosotros los hijos de esos padres podemos lamentar mucho más nuestra degeneración gradual de esa vida y poder de la piedad, que estaba en ellos y los hombres que provocan al mal que están entre nosotros; lo cual ha movido a nuestro Dios severamente a testificar contra nosotros”.⁶⁹ En pocas palabras, el pacto nacional que los padres puritanos habían establecido fue roto.

En cuanto a la iglesia, estaba plagada de división, herejía e inmoralidad—¡algo muy diferente a lo que los fundadores habían concebido! Para contrarrestar sus miedos de que la iglesia de Nueva Inglaterra nunca sería la fundación del nuevo reino de Dios, Cotton Mather dedicó tiempo considerable a poner fecha al milenio. Primero optó por 1697 como la fecha para la derrota final del anticristo y el inicio del milenio. Varios terremotos y la derrota otomana en 1697 aumentaron sus expectativas, pero al final quedó decepcionado. Luego absorbió el pensamiento de William Whiston (1667–1752), un teólogo británico, milenialista, historiador, matemático y amigo cercano de Isaac Newton, determinó que en 1716 sería el inicio de la caída del anticristo. Mientras tanto, Mather,

habiendo oído de como Luis XIV perseguía a los creyentes en Francia, determinó que las fuerzas del anticristo para luchar contra Cristo no vendrían de América (como enseñó Mede), sino que vendrían de Europa. Este fue un gran alivio para muchos de los que vivían en Nueva Inglaterra que querían seguir viendo América como el nuevo reino de Dios y Europa como antiguo y moralmente corrupto.

Al igual que su padre, Cotton Mather creyó en un cumplimiento literal de promesas escatológicas. Ambos abrazaron la idea de dos resurrecciones y aseveraron que los creyentes serían literalmente levantados de entre los muertos en la primera resurrección, la cual según su punto de vista solo los incrédulos serían juzgados al final de los tiempos. En cuanto a aquellos que aún estuvieran vivos durante la venida de Cristo, no estaban tan definidos. Enseñaron que habría una conflagración en la llegada de Cristo, de tal manera que Él estaría rodeado de llamas. La perspectiva de Mede de que América serviría como refugio no quemado para Gog y Magog probablemente era correcto, pensaron. Después de la conflagración, los santos serían recompensados maravillosamente. Cotton Mather fue más allá que Increase al decir que una era de milagros estaba por comenzar, lo cual terminaría en el paraíso en la tierra en la que

los creyentes no estarían sujetos a la tentación ni al pecado, ni experimentarían mal físico alguno.⁷⁰

Cuando 1716 demostró ser otra decepción, las esperanzas de Cotton Mather solo parecían aumentar. Concluyó que los creyentes necesitaban trabajar más duro logrando convertidos, pues Cristo solo volvería, enseñó, cuando el número de personas convertidas se multiplicara. Por lo tanto, los creyentes jugaban un papel al fomentar las condiciones para la segunda venida de Cristo. Así que Cotton Mather trabajó duro, publicando una gran cantidad de libros y artículos en los últimos años de su vida, prediciendo que el avivamiento comenzaría poco tiempo después de su muerte.

Doce años después de que Cotton Mather murió, Dios envió el Gran Despertar, lo cual llevó a un incremento de la actividad religiosa a través de los Estados Unidos. En Nueva Inglaterra, el Gran Despertar fue influyente entre los congregacionalistas; en las colonias centrales y sureñas, impactó a los presbiterianos y al sur de Tidewater y Low Country, los bautistas y los metodistas vieron a muchos convertirse. Jonathan Edwards (1703–1758), a veces llamado el último puritano, fue un líder principal del movimiento pro-avivamiento en Nueva Inglaterra. Sus escritos sobre el tema del avivamiento, *Some Thoughts Concerning the Present Revival of*

Religion (Algunos pensamientos con respecto al avivamiento actual de la religión) (1742) y *Religious Affections* (Afectos religiosos) (1746), ayudaron a definir el avivamiento teológicamente.

Edwards estaba convencido de que la iglesia estaba al borde de entrar en sus días de gloria y que los predicadores de Nueva Inglaterra tenían un papel importantísimo en provocar esto. En *A History of the Work of Redemption* (Historia de la obra de la redención), Edwards explica el estado futuro de la iglesia como un tiempo glorioso lleno de conocimiento, santidad, belleza y perfección.⁷¹ En lugar de ver la humanidad empeorando progresivamente, como Mathers lo hizo, Edwards y sus predicadores contemporáneos eran propensos a ver a la iglesia volviéndose más fuerte y más pura. Para Edwards, eso significó que el reino estaba cerca y al alcance. Cristo regresaría solo una vez físicamente, tan pronto como el milenio se completara. Para Edwards, el milenio era más espiritual que físico y más simbólico que un periodo preciso de tiempo. Satanás regresaría al final para guiar una rebelión contra Cristo, pero Cristo regresaría para derrotar a Satanás, levantar a los muertos, llevar a cabo el último juicio, mover a los santos a la gloria y echar a Satanás y al reprobado al infierno.

La escatología de Edwards, que difería substancialmente de la de Mathers, de ninguna manera era única. Tenía el apoyo de otros divinos destacados de mentalidad puritana de sus días, tales como Samuel Willard (1640–1707) y Benjamin Colman (1673–1747).⁷² De esta manera, los puritanos de Nueva Inglaterra, de manera muy similar a sus contrapartes británicas, no tuvieron éxito en desarrollar una perspectiva unida sobre los últimos tiempos. Como concluye Davidson: “Los historiadores han tomado las perspectivas de Mathers como representante [de los puritanos de Nueva Inglaterra], en parte porque Increase y Cotton como norma superaron a todos los demás en términos de imprenta y en parte porque el debate mismo era a menudo intangible y alusivo. En efecto, los Mathers eran incapaces de imponer la firma de su quiliaismo en los demás—para su gran angustia.”⁷³

John Eliot, los indígenas cristianizados y la esperanza escatológica

El famoso misionero puritano de los indígenas americanos, John Eliot (1604–1690), luchó por plantar la monarquía de Cristo entre sus indígenas cristianizados como un modelo para el gobierno de Dios entre las naciones. James Holstun llama a la visión de Eliot “el proyecto utópico más ambicioso dentro de la gran utopía puritana de Nueva Inglaterra (...) Ningún otro puritano, en el antiguo o el Nuevo Mundo, trabajó por tanto tiempo o con tanta concentración en un solo proyecto utópico, y ningún otro puritano utopista permaneció tan comprometido en conectar la escritura y la práctica utópica”.⁷⁴

Al igual que la mayoría de los puritanos, Eliot creyó fuertemente que los últimos tiempos estaban cerca. Puesto que el Evangelio sería escuchado por toda la tierra antes de la segunda venida de Cristo, los indígenas debían ser evangelizados de inmediato.⁷⁵ Eliot pasó tres años estudiando el lenguaje algonquino y luego comenzó a predicar a los nativos en su propio lenguaje en 1646.

Eliot no estaba solo entre los ministros de Nueva Inglaterra en su propia convicción. Citando a Brightman, Thomas Shepard (1605–1649) escribió en 1648 que esperaba que el poder turco colapsara pronto, que los judíos fueran convertidos y que “estos indígenas occidentales entraran pronto” a abrazar el Evangelio. Convicciones como esta llevaron a la fundación de la United Society for the Propagation of the Gospel (Sociedad unida para la propagación del Evangelio) el siguiente año, la cual fue establecida para el apoyo de la obra de Eliot y otros evangelistas entre los indígenas.⁷⁶ En los próximos veinte años, Eliot escribió o patrocinó muchas de las grandes obras que llegaron a conocerse como Eliot Indian Tracts, que fueron publicados en Londres como ayuda para la recaudación de fondos.

Eliot comenzó a establecer pueblos de “indígenas de oración”. Natick fue el primer “pueblo que ora” (1651). Dios bendijo su obra con numerosas conversiones, las cuales a cambio encendieron sus esperanzas escatológicas por los indígenas convertidos. Para el año 1652, Eliot ya estaba escribiendo uno de sus muchos tratados, *Tears of Repentance* (Lágrimas de arrepentimiento), que el reino de Cristo ya se estaba “levantado en estas partes occidentales del mundo”,⁷⁷ lo cual, según James Maclear animó a Cromwell a

promover el reino de Cristo en todas partes.⁷⁸ En su celo por evangelizar a los indígenas, Eliot añadió dos convicciones bastante extremas a su pensamiento, como señala Maclear: “En primer lugar, añadió una nueva dimensión a la especulación sobre el papel de los indígenas en la escatología con su convicción de que eran hebreos, descendientes retrógrados de los patriarcas bíblicos y las diez tribus perdidas de Israel. En segundo lugar, creía que su propio rebaño indígena en Natick estaba destinado a tomar el primer paso hacia el milenio”.⁷⁹

A pesar de estas perspectivas, Eliot estableció diecinueve pueblos de oración para el año 1674, con una población estimada de 3600 indígenas; aproximadamente 1100 habían sido convertidos. En cada pueblo, los nativos hicieron el pacto solemne de entregarse a sí mismos y a sus hijos “a Dios para ser Su pueblo” como la base de un nuevo gobierno civil. Eliot organizó el nuevo gobierno siguiendo el consejo de Jethro a Moisés en Éxodo 18: designó gobernadores sobre cien, cincuenta y diez en cada pueblo para mantener la ley y el orden. Estos pueblos eran casi completamente auto-gobernados, aunque los asuntos graves podían referirse a la corte general de Massachusetts. En su mayoría, se esperaba que los nativos adoptaran el estilo de vida puritano con la fe cristiana.

Después de organizar el gobierno civil, Eliot comenzó a establecer una iglesia con una forma de gobierno congregacionalista. Después de un número abrumador de dificultades en un periodo de cincuenta años, se estableció la primera iglesia nativa oficial en 1660 en Natick. El establecimiento de iglesias en pueblos de oración le siguió en poco tiempo.

Mientras tanto, Eliot había estado trabajando duro desde 1653 en traducir la Biblia al lenguaje nativo americano. Una de las tareas más difíciles era inventar un vocabulario y una gramática que expresaran las relaciones de tiempo y espacio que faltaban en el lenguaje nativo. Con la ayuda de simpatizantes británicos, Eliot estableció una imprenta en Cambridge. En 1661, Marmaduke Johnson imprimió el primer Nuevo Testamento, haciendo la primera Biblia impresa en el continente americano. La Biblia algonquina es considerada por muchos el logro más grande de Eliot, pero para Eliot, la Biblia solo era un apoyo para la conversión de nativos americanos antes del regreso de Cristo.

Eliot tradujo más obras en Massachusetts, oscilando entre clásicos de piedad puritana a cartillas y catecismos de una página. Para este entonces, Eliot tenía colegas. Mantuvieron la imprenta de la sociedad ocupada hasta la Guerra del Rey Felipe. También

fundaron escuelas en los pueblos nativos. Para ayudar en las escuelas, Eliot publicó *The Indian Grammar Begun* (La gramática indígena comenzada) (1666), y *The Logic Primer* (1672). Incluso se había puesto un edificio para una “universidad indígena” en Harvard, aunque pocos nativos se inscribieron por la escasez de maestros y estudiantes.

Las almas de los nativos dominaban los pensamientos de Eliot de tal manera que no temía por su vida. Cuando fue enfrentado por un nativo americano con un cuchillo, Eliot dijo: “Estoy por la obra del gran Dios, y Él está conmigo, para que no tema ante los jefes de la tribu en la nación. Continuaré y si te atreves puedes atacarme”.⁸⁰

La obra de Eliot prosperó hasta el comienzo de la guerra del rey Felipe en 1675. Temiendo por sus vidas, muchos nativos convertidos se mudaron a una isla en el puerto de Boston. Allí muchos murieron. Ese patrón se repitió en otros pueblos, donde indígenas que oraban fueron destruidos por miembros de otras tribus o colonizadores enojados. Desafortunadamente, los indígenas que oraban eran considerados enemigos tanto de los británicos como de los indígenas nativos; solo Eliot y otros pocos permanecieron con ellos durante la guerra. Un espantoso genocidio

eliminó los pueblos que oraban y la vasta mayoría de indígenas que vivían en ellos.

Después de la guerra, los nativos americanos regresaron a Natick. Eliot intentó comenzar de nuevo, reconstruyendo Natick y otros tres pueblos a pesar de la desconfianza de los británicos. Al principio parecía que el experimento de Eliot en el Nuevo Mundo aún podía ser exitoso, pero ese esfuerzo nunca recuperó su promesa milenial. Para el siglo diecinueve, no quedó ni un convertido que pudiera leer la Biblia en el idioma Massachusetts.

Eliot es un ejemplo clásico de como un hombre piadoso y de renombre que vivió y murió bien (sus últimas palabras fueron, “¡Bienvenido gozo!”), pudo ser llevado a alguna perspectiva escatológica extrema. Sin embargo, a pesar de esas perspectivas, Dios lo usó poderosamente para la conversión de cientos de indígenas.

La influencia práctica del optimismo escatológico

Estas anticipaciones escatológicas tuvieron un efecto sobre los puritanos individualmente y corporativamente en los ámbitos sociales y eclesiásticos.

En primer lugar, estas esperanzas influenciaron *la predicación de la Palabra*. El optimismo milenial nunca se separó de los medios ordinarios de la gracia. Como escribe Toon: “Están de acuerdo en la creencia de que la gloria actual o el milenio entraban en el mundo a través de los medios de gracia y especialmente a través de la predicación inspirada por el Espíritu Santo”.⁸¹ De manera similar, Edwards prometió que cuando el periodo milenial viniera, “se obtendría el fin para el cual fueron instituidos los medios de gracia”.⁸² La gloria de los últimos días no sería inaugurada inmediatamente por Cristo, sino más bien por el ministerio ordinario de la iglesia. Así que, la iglesia era una participante integral, no solo en testificar del futuro, sino también en realizar plenamente ese futuro.

En segundo lugar, estas esperanzas escatológicas *motivaron las misiones del mundo*. La gloria futura de la iglesia no estaba limitada a una nación o localidad, sino que cubriría el mundo como las aguas cubren el mar. Los esfuerzos misioneros al evangelizar a los judíos se hicieron particularmente importantes entre los puritanos británicos. Gouge, junto con muchos otros, sostuvieron que el fin estaría marcado por la conversión de los judíos y de los gentiles en una iglesia visible.⁸³ En Nueva Inglaterra, este énfasis fue eclipsado por otros intereses, pero las expectativas encendieron una pasión por evangelizar a los indígenas. Joseph Caryl (1602–1673), un puritano británico, vio los esfuerzos misioneros entre los indígenas como el cumplimiento de profecías bíblicas. Por lo tanto, animó el apoyo de misiones de Nueva Inglaterra.⁸⁴

En tercer lugar, en el ámbito social, estas esperanzas escatológicas *fortalecieron al pueblo a evitar los pecados de Inglaterra*. Mientras las monarquías de Inglaterra se balanceaban entre el protestantismo y el catolicismo romano, instituyendo actos de tolerancia, los puritanos procuraron establecer una nación que honraría a Dios. Muchos de ellos creyeron que la iglesia establecida en Inglaterra forzó a los ministros a conformarse a prácticas papales cuestionables. Al establecer una sociedad cristiana, los puritanos

creyeron que podían adorar según las ordenanzas puras de Dios, las cuales, a cambio, darían a la iglesia una oportunidad de hacer avanzar las esperanzas escatológicas a través de los medios de gracia. El pacto nacional sobre el cual se fundó Nueva Inglaterra, en esencia, establecía una clase de sociedad puritana santa atada con expectativas mileniales.⁸⁵ La iglesia y el estado obraron juntos para ser una ciudad asentada sobre un monte o una luz para todas las naciones.

En cuarto lugar, la escatología puritana en Nueva Inglaterra también *aumentó la piedad personal*. Las Escrituras dicen que la esperanza escatológica no siempre produce piedad (2 Tes. 3). “Los pastores estaban conscientes de este peligro y tomaron los pasos para prevenir aberraciones” dice Murray. “El pueblo era advertido del peligro de dar a la profecía un lugar desproporcionado a su importancia”.⁸⁶ La piedad puritana estaba marcada por una devoción a la oración. Murray escribe: “No había un deber que tuviera una estima más alta para los puritanos que el deber de la oración”.⁸⁷ Esto es reflejado en los documentos confesionales producidos en la era puritana. Por ejemplo, el Catecismo Mayor de Westminster (P. 191) enseña que, en la segunda petición del Padrenuestro: “pedimos que el reino del pecado y de Satanás, sea destruido, y el

evangelio propagado por todo el mundo, que los judíos sean llamados y se cumpla la plenitud de los gentiles; que la iglesia sea dotada de todos los oficiales y ordenanzas del evangelio, purgada de la corrupción, protegida y sostenida por autoridad civil: que las ordenanzas de Cristo sean administradas con pureza”. George Newton (1602–1681) animó a su congregación a “luchar con Cristo en oración”.⁸⁸ John Cotton registró en su diario su llanto sincero por la conversión de los judíos.⁸⁹ Los puritanos creían que a través de las oraciones del fiel, Dios podía cumplir Sus promesas misericordiosas.

Por último, quizá el impacto más grande de la escatología fue la manera en la que *fomentó la esperanza*. En medio de las guerras y las persecuciones en Inglaterra, en peligros y en pérdidas personales, viajando a tierras y territorios desconocidos, buscando el establecimiento de una iglesia pura y retornada, los puritanos siempre tuvieron delante de ellos la esperanza gloriosa de días mejores. No vivieron en el frío estancamiento del vacío de la derrota. Más bien, así como el renio de los cielos sufría violencia, así mismo ellos que sufrieron violencia, estaban motivados en la sociedad, en la iglesia y en la piedad personal por la inmensa convicción de que el rey Jesús había conquistado el pecado y la muerte y seguiría

haciéndolo. Esto impulsaba su pasión y encendía sus ministerios. Cualquier porción que se les hubiera dado en esta vida era para vivirla con un ojo en la gloria futura.

Un llamado a la esperanza

Concluyamos diciendo, en primer lugar, que el estudio de la escatología puritana no es un asunto fácil. Hay una cantidad de obstáculos en este estudio, el principal es que varias interpretaciones históricas tienen algunas parcialidades. Los intérpretes contemporáneos a veces imponen categorías del siglo veintiuno a los puritanos, mientras que los mismos puritanos no tenían temas unificadores. Debemos asirnos a su hermenéutica historicista, la cual les dio la flexibilidad de juzgar las señales de los tiempos según la Palabra de Dios. Su escatología está conectada a las circunstancias socio-políticas de sus días, las cuales estaban llenas de desorden y agitación. En medio de los tiempos de prueba de la Inglaterra del siglo diecisiete, los puritanos comenzaron a separarse de la doctrina histórica agustiniana y a formular un futuro más optimista para la iglesia. Este optimismo, desarrollado por numerosos escritores puritanos, se convirtió en la columna vertebral de los asentamientos en Nueva Inglaterra. Su nueva sociedad serviría como una “ciudad asentada sobre un monte”, llamando a la vieja Inglaterra al arrepentimiento y marcando el inicio del milenio futuro con todas sus esperanzas. Este optimismo se desbordó a las

vidas diarias de los puritanos e influenciaron el ministerio de la iglesia—especialmente en el alcance misionero a los indígenas y a la sociedad en la piedad personal.

Prácticamente, podemos aprender mucho de los puritanos a través de un estudio como este. Mientras que muchas de sus predicciones no se cumplieron con el paso del tiempo y mientras que muchas corrientes actuales en la teología se han desviado de su optimismo escatológico, los puritanos nos enseñan que la vida y el ministerio de la iglesia es de esperanza. Como Iain Murray dijo, fueron “hombres de esperanza”. Su esperanza

Coloreó el pensamiento espiritual de las colonias americanas; enseñó a los hombres a esperar grandes derramamientos del Espíritu Santo; preparó el camino para la nueva era de misiones mundiales; y contribuyó mucho a ese sentido de destino que caracterizó a las naciones protestantes de habla inglesa. Cuando líderes cristianos del siglo diecinueve tales como William Wilberforce no vieron el mundo tanto como un basurero del cual las almas deben escapar, sino como una propiedad de Cristo, a cuyo reino debe pertenecer la tierra

y su plenitud, su pensamiento llevó el sello distintivo de la perspectiva puritana.⁹⁰

Necesitamos desesperadamente esta esperanza bien fundamentada. El estado de la iglesia en América hoy en día está marcado por una ignorancia y una debilidad profunda. Las iglesias todavía abundan, aún así nuestra nación experimenta hambruna espiritual. Los puritanos nos recuerdan que uno de los principios más importantes de la vida cristiana es la esperanza. Debemos esperar en que Dios aún tiene trabajo por hacer y Él cumplirá esto a través de los medios ordinarios de la gracia y a través de la predicación de la Palabra. Que la gran esperanza del Evangelio nos mueva a unirnos en la gran obra de promover que el evangelio avance hasta cubrir el mundo como las aguas cubren el mar. Que el fervor de la oración nos mueva. ¡Maranata!

¹ Citado en William S. Barker y Samuel T. Logan Jr., eds., *Sermons That Shaped America* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003), 35–36. Mis agradecimientos a Kyle Borg por su investigación en este capítulo.

² Citado en Alan Heimert y Andrew Delbanco, eds., *The Puritans in America: A Narrative Anthology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 127.

³ Ver introducción a Edward Hindson, ed., *Introduction to Puritan Theology: A Reader* (Grand Rapids: Baker, 1976), 10; c.f. Barker and Logan, *Sermons That Shaped America*, 2.

- ⁴ Por ejemplo, Jeffrey K. Jue, *Heaven upon Earth: Joseph Mede (1586–1638) and the Legacy of Millenarianism* (Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006), 1–4.
- ⁵ Crawford Gribben, *The Puritan Millennium: Literature and Theology, 1550–1682* (Milton Keynes, U.K.: Paternoster, 2008), 239; cf. 27–28; see also James A. De Jong, *As the Waters Cover the Sea* (Laurel, Miss.: Audubon, 2006), 37; Iain H. Murray, *The Puritan Hope: A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1971), xviii; Nancy Koester, “The Future in Our Past: Post-Millennialism in American Protestantism,” *Word & World* 2 (Spring 1995): 137–144.
- ⁶ Gribben, *The Puritan Millennium*, 21.
- ⁷ Esto es aún más evidente cuando se rastrea la relación entre la escatología y la eclesiología. Cada una de las formas de gobierno reformadas principales—el presbiterianismo, el independiente y el episcopalismo—sentía que Dios estaba llevando progresivamente a la iglesia a su propia eclesiología preferida. Por ejemplo, Thomas Goodwin, *An Exposition of the Revelation*, en *The Works of Thomas Goodwin* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 3:128–133, 140. Gribben escribe de Mede favoreciendo la preferencia de Dios por el episcopalismo writes of Mede advocating God’s preference for episcopalismo. *The Puritan Millennium*, 42.
- ⁸ Augustine, *The City of God* (Brewster, Mass.: Paraclete Press, 2006), 20:7.
- ⁹ Peter Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660* (Cambridge, England: James Clarke, 1970), 6.
- ¹⁰ Murray traza las diferentes líneas de pensamiento en cuanto a profecías incumplidas; ver *Puritan Hope*, 39–55.
- ¹¹ Thomas Goodwin Jr., prefacio a *An Exposition of the Revelation*, in *Works*, 3:xxviii.
- ¹² Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 25.
- ¹³ Richard Sibbes, *The Spiritual Man’s Aim*, en *The Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner of Truth, 1983), 4:43.
- ¹⁴ Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1946), 102, 109.
- ¹⁵ Garnet Howard Milne, *The Westminster Confession of Faith and the Cessation of Special Revelation* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2007), 210.
- ¹⁶ William Bridge, “Sermon on Zechariah 1:18–21,” en *The Works of William Bridge* (Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 4:339.

- ¹⁷ Thomas Manton, *Sermons upon Hebrews 11*, en *The Works of Thomas Manton* (Homewood, Ala.: Solid Ground, 2008), 14:179.
- ¹⁸ Gribben, *The Puritan Millennium*, 34. Murray comenta que durante el exilio la influencia de Martin Bucer y Pedro Mártir Vermigli afectaron el pensamiento apocalíptico. *Puritan Hope*, 6–7. Toon ha señalado que Calvino “esperaba confiadamente que el progreso del Evangelio progresaría en de todo el mundo (...) los puritanos británicos (...) encontraron esta doctrina muy aceptable y la desarrollaron”. *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 26. La influencia de Ginebra puede discernirse fácilmente en los escritos puritanos.
- ¹⁹ Gribben, *The Puritan Millennium*, 59.
- ²⁰ Gribben, *The Puritan Millennium*, 60.
- ²¹ Ezra Hoyt Byington, *The Puritans in England and New England* (Boston: Roberts Brother, 1896), 13.
- ²² Byington, *The Puritans in England and New England*, 13.
- ²³ Gribben, *The Puritan Millennium*, 35. Según Gribben, muchos en esos días creían que Laud estaba llevando a la Iglesia de Inglaterra de vuelta a armonía con Roma (ver p. 51); ver también De Jong, *As the Waters*, 6; Jue, *Heaven upon Earth*, 21.
- ²⁴ De Jong, *As the Waters*, 35.
- ²⁵ Gribben, *The Puritan Millennium*, 36.
- ²⁶ De Jong y Gribben ofrecen revisiones excelentes de la literatura de este periodo (De Jong, *As the Waters*, 13–33; Gribben, *The Puritan Millennium*, 21–58).
- ²⁷ Howard Hotson, “The Historiographical Origins of Calvinist Millenarianism,” en *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, vol. 2, *The Later Reformation*, ed. Bruce Gordon (Aldershot, U.K.: Ashgate, 1996), 160.
- ²⁸ Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 26–27.
- ²⁹ Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 26.
- ³⁰ Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 31.
- ³¹ Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 29.
- ³² Johann Heinrich Alsted (1588–1638), un contemporáneo de Mede, También impactó grandemente el pensamiento milenial posterior, pero no está incluido en este estudio pues no está clasificado como un puritano. Para la influencia de Alsted, ver Robert G.

Clouse, "Johann Heinrich Alsted and English Millennialism," *Harvard Theological Review* 62 (1969): 189–207.

³³ Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 60.

³⁴ James West Davidson, *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth-Century New England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977), 46.

³⁵ Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 62.

³⁶ Bryan W. Ball, "Mede, Joseph," en *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004), 37:684. c.f. Robert Clouse, "The Apocalyptic Interpretation of Thomas Brightman and Joseph Mede," *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11 (1968): 181–193.

³⁷ Thomas Goodwin usó a ambos hombres generosamente en su *Exposition of Revelation*. Incluso se ha dicho que los quintomonaarquistas extremos continuaron en la línea de Mede—pero Mede no hubiera llegado a los extremos a los que ellos llegaron. (c.f. Murray, *Puritan Hope*, 48). Mede también habría sido muy influyente entre los puritanos de Nueva Inglaterra (Jue, *Heaven upon Earth*, 248). La disertación publicada de Jue proporciona un estudio excelente sobre la teología y la influencia de Mede.

³⁸ Goodwin, por ejemplo, era un estudiante de Mede. Su obra sobre Apocalipsis sigue la tradición de interpretación que Mede usó por primera vez. (*An Exposition of the Revelation*, en *Works*, 3:1–218). William Twisse comenta sobre la interpretación de Mede de Apocalipsis: "Muchos interpretes han hecho un trabajo excelente, pero [Mede] los sobrepasó a todos". Joseph Mede, *The Key of the Revelation*, trad. Richard More (London, 1643), 1.

³⁹ Por ejemplo, William Bridge, "Babylon's Downfall," en *The Works of William Bridge* (Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 4:290–313.

⁴⁰ Gribben, *The Puritan Millennium*, 23–26; c.f. Toon, *Puritans, The Millennium and the Future of Israel*, 126.

⁴¹ Los primeros protestantes, como Lutero o Calvino, no vieron una conversión futura de los judíos, aunque el reformador italiano, Pedro Mártir Vermigli (1499–1562), comenzó a escribir sobre ello en su comentario a Romanos. Frank A. James III, ed., *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations* (Leiden: Brill, 2004). Theodore Beza desarrolló este tema en sus comentarios sobre Romanos 11:25ff; Toon, *Puritans, The*

Millennium and the Future of Israel, 6. Muchos otros siguieron su ejemplo al desarrollar este tema, tanto en Inglaterra como en el Continente (por ejemplo, see De Jong, *As the Waters*, 9, 27; Gribben, *Puritan Millennium*, 37–38; Murray, *Puritan Hope*, 39–55).

⁴² Murray, *Puritan Hope*, 52–53. Las perspectivas nombradas corresponden a las perspectivas 2, 4, 3, 1 en Murray.

⁴³ Toon, Puritans, *The Millennium and the Future of Israel*, 127.

⁴⁴ Heimert and Delbanco, *Puritans in America*, 50.

⁴⁵ De Jong, *As the Waters*, 25, 93.

⁴⁶ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End: A History of Millennialism in Western Civilization* (New York: Palgrave, 1999), 124.

⁴⁷ Edward Johnson, *Johnson's Wonder-Working Providence 1628–1651*, ed. J. Franklin Jameson (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), 24.

⁴⁸ Barker, *Sermons That Shaped America*, 6–17.

⁴⁹ Barker, *Sermons That Shaped America*, 5.

⁵⁰ Barker, *Sermons That Shaped America*, 15.

⁵¹ De Jong, *As the Waters*, 30.

⁵² James F. Maclear, "New England and the Fifth Monarchy: The Quest for the Millennium in Early American Puritanism," en *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*, ed. Alden T. Vaughan y Francis J. Bremer (New York: St. Martin's, 1977), 70.

⁵³ John Cotton, *An Exposition upon the Thirteenth Chapter of the Revelation* (London: Livewel Chapman, 1655), el cual trata en su totalidad sobre la polémica contra la Iglesia Católica romana.

⁵⁴ John Cotton, *The Pwring Out of the Seven Vials: or An Exposition of the 16. Chapter of the Revelation, with an Application of It to Our Times* (London, 1642).

⁵⁵ Toon, Puritans, *The Millennium and the Future of Israel*, 35.

⁵⁶ Toon, Puritans, *The Millennium and the Future of Israel*, 34–36. Bryan W. Ball asevera que este "posmilenialismo [optimista] de John Cotton y Edmund Hall fue tomado por Daniel Whitby en el siglo dieciocho y reapareció en el metodismo, el anglicanismo y en los hermanos, por ejemplo, Adam Clarke, Thomas Scott, y Alexander Campbell

respectively.” *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660* (Leiden: Brill, 1975), 10.

⁵⁷ Maclear, “New England and the Fifth Monarchy,” 70.

⁵⁸ Barker, *Sermons That Shaped America*, 23–36.

⁵⁹ Barker, *Sermons That Shaped America*, 35–36, emphasis added.

⁶⁰ De Jong, *As the Waters*, 29.

⁶¹ De Jong, *As the Waters*, 86.

⁶² Por esta sección, estoy en deuda con Baumgartner, *Longing for the End*, 125–130.

⁶³ Robert Middlekauff, *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 372n25.

⁶⁴ Michael Hall calls Increase Mather the last of the American Puritans—see *The Last American Puritan, The Life of Increase Mather, 1639–1723* (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1988). Barker and Logan agree with him (*Sermons That Shaped America*, 37–38).

⁶⁵ Middlekauff, *The Mathers*, 179. Middlekauff proporciona una discusión sobre las perspectivas escatológicas de Increase y Cotton Mathers, incluyendo los cambios en sus ideas, en los capítulos 10 y 18.

⁶⁶ Davidson, *Logic of Millennial Thought*, 38–42.

⁶⁷ Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana: or, The Ecclesiastical History of New England* (Hartford, Conn.: Silas Andrus and Son, 1855), 1:69–70.

⁶⁸ Mather, *Magnalia Christi Americana*, 1:71.

⁶⁹ Mather, *Magnalia Christi Americana*, 1:14.

⁷⁰ Cotton Mather, *Things for a Distress'd People to Think upon* (Boston: B. Green and J. Allen for Duncan Cambel, 1696), 36; c.f. Davidson, *Logic of Millennial Thought*, 60–63.

⁷¹ Jonathan Edwards, *The History of the Work of Redemption* (New York: American Tract Society, 1816), 395–408.

⁷² Samuel Willard, *The Fountain Opened* (Boston, 1700), 106–114; Benjamin Colman, *Practical Discourses* (London: for Thomas Parkhurst, 1707), 416–420.

⁷³ Davidson, *Logic of Millennial Thought*, 76.

⁷⁴ James Holstun, *A Rational Millennium: Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 103.

- ⁷⁵ Maclear, "New England and the Fifth Monarchy," 76. Partes de esta sección han sido adaptadas de Joel R. Beeke and Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 234–239.
- ⁷⁶ Maclear, "New England and the Fifth Monarchy," 76.
- ⁷⁷ Thomas Shepard, *The Clear Sun-shine of the Gospel Breaking Forth upon the Indians in New-England* (London: R. Cotes for John Bellamy, 1648), 30.
- ⁷⁸ Maclear, "New England and the Fifth Monarchy," 76.
- ⁷⁹ Maclear, "New England and the Fifth Monarchy," 77; c.f. John Eliot, *The Light Appearing More and More towards the Perfect Day, or a Farther Discovery of the Present State of the Indians in New-England* (London: T. R. & E. M. for John Bartlet, 1651), 14–18, 24–25.
- ⁸⁰ Ola Winslow, *John Eliot: Apostle to the Indians* (Boston: Houghton-Mifflin, 1968), 1.
- ⁸¹ Toon, Puritans, *The Millennium and the Future of Israel*, 36.
- ⁸² Edwards, *History of the Work of Redemption*, 408.
- ⁸³ De Jong, *As the Waters*, 49.
- ⁸⁴ De Jong, *As the Waters*, 53.
- ⁸⁵ De Jong, *As the Waters*, 39; ver Barker, *Sermons That Shaped America*, 20–21 para más sobre este aspecto comunal de la vida puritana.
- ⁸⁶ Murray, *Puritan Hope*, 86.
- ⁸⁷ Murray, *Puritan Hope*, 99.
- ⁸⁸ Murray, *Puritan Hope*, 91.
- ⁸⁹ Murray, *Puritan Hope*, 101.
- ⁹⁰ Murray, *Puritan Hope*, xxi–xxii.

Capítulo 49

Thomas Manton sobre el juicio según las obras

Pero hay algunos Escritores Ortodoxos y eruditos que admiten una primera y segunda justificación, pero no en el sentido de los papistas; más bien aborrecen completamente eso, pero aun así afirman una primera y segunda Justificación.

— ANTHONY BURGESS¹

La doctrina protestante de la justificación por la fe no siempre ha sido bien recibida en la historia de la iglesia. Un área particular de debate se refiere a cuál es la mejor manera de conciliar la

naturaleza definitiva de la presente justificación solo por fe, por la que un pecador recibe la justicia imputada de Cristo, con el claro testimonio de las Escrituras de que habrá un juicio futuro y final cuando “todas las personas que han vivido en la tierra, comparecerán delante del Tribunal de Cristo para dar cuenta de sus pensamientos, palabras y acciones, y para recibir conforme a lo que hayan hecho mientras estaban en el cuerpo, sea bueno o malo” (CFW, 33.1).² Varios prominentes teólogos puritanos estaban al tanto de esta tensión, y en sus escritos intentaron reconciliar estas dos verdades en lugar de abandonar una para mantener la otra.³ El presbiteriano Thomas Manton (1620–1677) escribió sobre el juicio final según las obras en una serie de sermones sobre 2 Corintios 5:10: “Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho mientras estaba en el cuerpo, sea bueno o sea malo”. Siendo típico de Manton, su exposición de este versículo es completa y clara. Fue uno de los principales exégetas puritanos; como muchos de sus contemporáneos, sus obras son principalmente sermones, y su objetivo en estos sermones es explicar y aplicar fielmente el texto particular en cuestión junto con la sensibilidad pastoral que este tópico requiere. Este capítulo

examinará la exposición de Manton de 2 Corintios 5:10 con el fin de proporcionar un ejemplo de cómo un puritano, siendo un teólogo reformado ortodoxo que sostuvo la justificación solo por la fe, entendió la naturaleza del juicio final según las obras.

Para demostrar su posición de que “ciertamente llegará el día en que cada persona que alguna vez vivió será juzgada por Cristo según sus obras”, Manton divide su exposición en seis puntos que resultan de 2 Corintios 5:10: (1) el juicio final es necesario, no opcional; (2) todas las personas, sin excepción, serán juzgadas; (3) Cristo será el juez; (4) la manera del juicio final; (5) el objeto del juicio final, a saber, “las cosas hechas en el cuerpo”; y (6) el final del juicio, es decir, las recompensas y los castigos que aguardan a cada persona.⁴ El método de Manton es lúcido y ordenado, y su exposición combina una exégesis persuasiva con las distinciones y los axiomas reformados básicos que le permiten explicar su punto de vista con el tipo de exactitud requerida para satisfacer a aquellos que sospechan de cualquier conversación sobre el juicio de los cristianos según sus obras.

La necesidad del juicio final

La certeza del cumplimiento del decreto de Dios explica por qué se llevará a cabo un juicio final, ya que Él lo ha decretado o designado, pero hay otras razones igualmente convincentes de que un juicio futuro espera a todas las personas que alguna vez hayan vivido o vivirán en la tierra. En primer lugar, para que la gracia de Dios pueda ser glorificada entre Su pueblo (1 P. 1:13), es decir, para que Su misericordia pueda manifestarse completa y abiertamente a los elegidos. Para Manton, el juicio final no es principalmente sobre infundir miedo en los corazones de los malvados, sino que es la ocasión para que Dios, pública y definitivamente, demuestre Su amor por los piadosos. La justificación y la santificación actual permiten a los creyentes saborear el amor y la misericordia de Dios, pero el juicio final será la ocasión de experimentar “otra manera de gracia y favor, cuando el juez pronuncie y ratifique el perdón y la aprobación con Su propia boca (Hechos 3:19), no solo cuando nos lleve a Su familia, sino a Su presencia y palacio inmediato (Jn 12:26; Mt. 25:34)”.⁵ En segundo lugar, para que los malvados e impenitentes puedan convencerse finalmente de su culpa, y ser juzgados de acuerdo al estándar de la justicia de Dios (Ro. 3:20;

Sal. 50:21). Los pecados de los impíos serán recordados de nuevo en el juicio final, probando así (públicamente) que la sentencia de condenación de Dios es justa y correcta; por lo tanto, en tercer lugar, para que la justicia de Dios pueda ser vindicada (Sal. 51:4). Su justicia exige que se distinga entre los justos y los malvados; “para que se pague con bien a los que hacen el bien, y con mal a los que hacen el mal; para que cada hombre coseche según lo que haya sembrado”.⁶

En el juicio final, la justicia de Dios no solo pagará a cada uno según sus obras, sino que también rectificará la inequidad de la edad presente entre los sufrimientos de los justos y la “pompa y comodidad” de los malvados; los malvados que prosperan ahora algún día serán castigados, mientras que los piadosos pueden esperar la recompensa prometida. La naturaleza de Dios mismo como el Dios justo exige tal juicio final, pero la providencia de Dios también lo exige. Los juicios temporales como la destrucción del mundo con el diluvio y la desaparición de Sodoma y Gomorra, fueron enviados como advertencias de un juicio futuro. Los que pecan según la manera de los pecados de Sodoma ciertamente serán castigados si no se arrepienten. Los juicios particulares muestran que Dios no es indiferente al mal que los seres humanos

hacen en la tierra, pero los pecados que no sean castigados ahora ciertamente serán castigados en el futuro. Del mismo modo, la conciencia humana exige tal juicio, porque incluso los incrédulos son conscientes de que sus pecados son dignos de muerte (Ro. 1:32; Hch. 24:25). Los creyentes confiesan creer en tal juicio porque la Palabra de Dios así lo declara (Mt. 12: 36-37; 13: 49-50; Jn. 5: 28-29; He. 9:27; Ro. 14:12; Ap. 20:12).⁷

Además de estas razones, Cristo tiene un interés personal cuádruple en el juicio final. En primer lugar, para que Su gloria pueda ser manifestada a fin de que el mundo la vea. Su primera venida fue en Su estado de humillación, pero Su segunda venida será en Su estado de exaltación. En Su primera venida, “se presentó ante los tribunales de los hombres, y fue condenado a la muerte maldita de la cruz; ahora se sentará en un trono glorioso... Entonces no vino para juzgar, sino para salvar, pero ahora vendrá para pagar a cada uno según sus obras”.⁸ En segundo lugar, para que Cristo pueda poseer lo que ha comprado.⁹ En tercer lugar, para que Cristo pueda recibir a Sus ovejas en Su presencia, y también, como rey, para triunfar pública y definitivamente sobre todos Sus enemigos; Él que sufrió públicamente triunfará públicamente. En cuarto lugar, para que Él pueda arreglar cuentas con Sus siervos

con respecto a sus talentos (Mt. 25) y cómo la iglesia ha usado las ordenanzas que se le dieron. Así, Manton basa la necesidad del juicio final en el carácter justo de Dios, en Sus obras de providencia, en la luz de la conciencia y en la gloria mediadora de Cristo.

La universalidad del juicio

Manton entiende el “todos” de 2 Corintios 5:10 como incluyendo a todas las personas sin excepción: “Toda la humanidad que alguna vez fue, es y será. Ni la edad, ni el sexo, ni la nación, ni la dignidad, ni el poder, ni la riqueza, ni la grandeza, pueden excusarnos”.¹⁰ Para explicar mejor las diversas clases de personas que serán juzgadas, Manton hace siete distinciones: (1) entre personas adultas y bebés; (2) entre aquellos que estén muertos y aquellos que estén vivos en el momento del regreso de Cristo; (3) entre los que son buenos y los que son malos; (4) entre creyentes e incrédulos; (5) entre los ricos y los pobres (Mt. 25:33); y (6) entre las personas según el llamado que tuvieron en la iglesia (por ejemplo, apóstoles, ministros, laicos). Un poco fuera de la ley básica del cristianismo, los oficiales en la iglesia darán cuenta de su fidelidad (1 Co. 4: 4-5; He. 13:17); en consecuencia, serán juzgados no solo como cristianos, sino también como oficiales, si fueron fieles en su llamado particular. (7) Finalmente, cada individuo que haya vivido será juzgado (Mt. 25:33).¹¹ Manton es enfático en que el juicio final incluirá a cada alma que nació en este mundo. La idea de que solo los no creyentes serán juzgados es completamente ajena a la Escritura en la mente

de Manton, y por eso a quienes están en la iglesia, especialmente a los oficiales ordenados, debe decírseles que sus actos serán juzgados ante la persona de Cristo, lo que lleva a Manton a su siguiente encabezado: Cristo será el juez.

El juez de los vivos y los muertos (Hechos 10:42)

La pregunta de quién juzgará el mundo implica importantes cuestiones cristológicas para Manton. Considera por qué el honor de juzgar recae en la Segunda Persona de la Trinidad y también si el Hijo juzgará según Su naturaleza divina o humana, o según ambas. Manton responde que Cristo juzgará según ambas naturalezas, pero enfatiza el papel de la naturaleza divina en esta función particular. Para mantener este honor de juzgar al mundo entero, Cristo debe poseer sabiduría, justicia, poder y autoridad. La sabiduría es necesaria para sopesar la evidencia y saber qué es correcto o justo (es decir, conforme a la ley). La justicia es necesaria para pronunciar una sentencia imparcial de acuerdo con lo que es justo y bueno (*ex aequo et bono*). Nadie será juzgado injustamente en el juicio final porque Cristo es santo y justo. El poder es necesario para obligar a las personas a enfrentar el juicio, y para someter al malvado al castigo. Finalmente, la sanción de la autoridad de Dios es necesaria, según la cual Cristo ha sido designado para juzgar como el Dios-hombre. Las recompensas vienen de un superior; mucho más debe uno que castiga poseer autoridad para dictar sentencia sobre aquellos que han hecho mal. La sabiduría, la justicia, el poder y la

autoridad pertenecen a Cristo en Su estado de exaltación, para que pueda juzgar al mundo con rectitud.¹²

Como se señaló, Manton argumenta que Cristo juzgará como el Dios-hombre, es decir, según Sus dos naturalezas como el Hijo encarnado. Como el Dios-hombre, la sabiduría y el entendimiento de Cristo es doble: divino y humano. En cuanto a Su divinidad, Su sabiduría y entendimiento son infinitos. Él sabe que “todas las cosas que son, han sido, y serán o pueden ser”.¹³ Sin embargo, en línea con la ortodoxia reformada, Manton afirma que “lo finito no puede contener lo infinito” (*finitum non capax infiniti*). Por lo tanto, Su sabiduría y conocimiento humano no es co-extensivo con Su sabiduría y conocimiento divino, y, sin embargo, ciertamente sabe más en Su naturaleza humana que todos los hombres y los ángeles. Manton agrega:

Cuando Cristo estuvo en la tierra, aunque las formas de las cosas no podían sino venir sucesivamente a Su mente (como hombre, debía entender como los hombres entienden, debido a la naturaleza limitada de la mente y el entendimiento), aun así podía saber lo que quisiera. A cualquier cosa que aplicara Su mente podía entenderla

inmediatamente, y en un momento tenía todas las cosas presentes; así conocía exactamente la naturaleza de las cosas que Su mente podía conocer.¹⁴

Manton sostiene claramente la distinción entre las dos naturalezas en una sola persona. Los teólogos reformados reconocieron los diversos misterios involucrados en la comprensión de la relación entre las dos naturalezas, especialmente en la mejor manera de describir las limitaciones de la naturaleza humana de Cristo. Manton reconoce los límites humanos de la comprensión de Cristo en Su estado de humillación, pero, al igual que sus contemporáneos, como Thomas Goodwin (1600–1680) y John Owen (1616–1683), Manton señala que la sabiduría y el entendimiento de Cristo se han ampliado en Su estado de exaltación para que en el juicio final, Él “traiga un conocimiento incomparable, excediendo por mucho la forma y medida de todas las criaturas”.¹⁵ Sin embargo, mientras que la naturaleza humana de Cristo ahora es glorificada, y por consiguiente entiende y conoce tanto como es posible, Manton sugiere que el conocimiento infinito de Cristo como Dios brillará en la obra del juicio final. Sin embargo, sin ser explícito, Manton seguramente estaría de acuerdo con la posición escolástica

reformada básica de que el conocimiento humano de Cristo es tan amplio como el decreto de Dios y por sí mismo sería suficiente para juzgar al mundo en el último día, debido a la iluminación del Espíritu Santo.

Estas cuestiones cristológicas también hacen referencia a la capacidad de Cristo para juzgar “con justicia” (Hech. 17:31). Si Cristo posee un conocimiento doble, uno según Su naturaleza divina y uno según Su naturaleza humana, también posee una justicia doble, “y ambas son exactas e inmutablemente perfectas”.¹⁶ La justicia es esencial para el ser de Dios. Para los humanos y los ángeles, la santidad es una cualidad añadida y, por lo tanto, algo que se puede perder, como ocurrió con Adán y un número de ángeles. Entonces, con respecto a la naturaleza divina de Cristo, Él es la santidad misma. Debido a la unión hipostática, Su naturaleza humana fue santificada, y era imposible para Él pecar durante Sus estados de humillación y exaltación. Ambas naturalezas jugarán un papel en el juicio final, pero, como vimos arriba, Su justicia pertenece principalmente a Su naturaleza divina. Manton entonces habla de la “comunicación de operaciones” (*communicatio operationum*) para ilustrar su punto:

Observa cómo en las obras del hombre, todas las acciones externas que realiza, las hace por el cuerpo y el alma—el cuerpo opera, el alma opera, de acuerdo con sus naturalezas—sin embargo, ambos traman y concurren en aquel camino que es adecuado para ambos; solo en algunas acciones se puede ver más del alma, así como cuando por una acción tosca o alguna acción que requiera de fuerza se requiere más del cuerpo; aun así el cuerpo y el alma concurren; y de esta manera, las dos naturalezas siempre concurren en las acciones divinas de Cristo; en algunas opera Su humanidad y en otras Su naturaleza divina se ve más. Observa cómo en las obras de Su humillación, Su naturaleza humana apareció más, pero aun así su naturaleza divina se manifestó, y también se ofreció a Sí mismo como Dios-hombre; pero en las obras pertinentes a Su exaltación y estado glorificado, Su naturaleza divina se ve más; así, en esta solemne transacción en la que Cristo se descubrirá al mundo en la majestad y gloria más grandes, actuando como el Dios-hombre, solo la naturaleza divina se observará más, porque es pertinente a Su exaltación.¹⁷

John Owen dio más prominencia a la obra del Espíritu Santo en Cristo durante Su ministerio público que ningún otro puritano. De hecho, Owen argumentó que el “único acto singular e inmediato de la persona del Hijo sobre la naturaleza humana fue la asunción de ella en Su subsistencia”.¹⁸ El Espíritu Santo fue el “operador inmediato de todos los actos divinos del Hijo mismo, incluso en su propia naturaleza humana. Lo que sea que el Hijo de Dios forjó en, por o sobre la naturaleza humana, lo hizo por el Espíritu Santo, que es su Espíritu”.¹⁹ Manton no habla explícitamente de esta cuestión cristológica, pero afirma definitivamente que la naturaleza divina de Cristo opera directamente/inmediatamente (en lugar de mediatamente a través del Espíritu) en Su estado de exaltación. Consecuentemente, en Su estado de humillación, Cristo actúa como el juez justo porque Su naturaleza divina es la justicia misma. Por esa razón, Cristo juzgará en justicia. Pero también juzgará en poder, como es requerido en un juez.

Para que ninguno escape al juicio, el juez (Cristo) debe poseer un poder divino. En el juicio final, Cristo se mostrará a Sí mismo como Dios por Su poder divino (Mt. 24:30). Su poder también le da autoridad para juzgar. De hecho, como Dios, Cristo debe juzgar porque Él es la parte ofendida; Su ley se ha roto; Su gloria ha sido

pisoteada. Por supuesto, Manton reconoce que la gloria y la felicidad de Dios no pueden disminuirse de ninguna manera, pero los pecados de Sus criaturas son “un error [hecho] a Su gloria declarativa”.²⁰ Los pecados son principalmente contra Dios (Sal. 51: 4) porque Él es la máxima autoridad y el legislador. Por esta razón, el privilegio peculiar y el derecho de juicio pertenecen al Dios trino, que muestra que Cristo puede ejecutar juicio porque Dios es uno (1 Jn. 5: 7). De acuerdo con la máxima: “las obras externas de la Trinidad no están divididas” (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*), Manton muestra que debido a que las tres personas tienen una naturaleza común (es decir, la esencia divina), el juicio, como la creación, es igualmente atribuido a cada persona.

Sin embargo, los teólogos reformados también tuvieron en cuenta la idea de que estas “obras indivisas” a menudo manifiestan una persona en particular como autor o agente de la obra (*terminus operationis*).²¹ En consecuencia, Manton argumenta que el Hijo es ordenado por el consentimiento mutuo de todas las personas para juzgar en representación de ellas. El orden pertenece a las personas de la Trinidad; “como en Su manera de subsistir, así también hay un cierto orden y economía según el cual se producen todas Sus operaciones y son presentadas a la criatura”.²² Manton proporciona

varias razones por las que el juicio pertenece tanto al Padre como al Hijo. Cristo, en el contexto de la redención, como garantía para Su pueblo, se ofreció a Sí mismo para soportar el castigo que Su pueblo merecía. En este contexto, el juicio pertenecía al Padre, a quien se hizo la satisfacción. Sin embargo, debido a que Cristo proveyó la salvación, Él tiene el derecho de juzgar tanto a aquellos que participan de esa salvación por la fe como a aquellos que la rechazan por incredulidad.

Como mediador, Cristo también es juez por diputación y ordenación: “La soberanía primitiva pertenece a Dios como rey supremo, y el juez por derivación y diputación es el Señor Jesucristo, como mediador, en su humanidad unido a la segunda persona de la divinidad; entonces el juicio del mundo es encargado a Él. Con respecto a la criatura, en cuanto a nosotros, Su autoridad es absoluta y suprema; pero con respecto a Dios es delegada; entonces Él es ordenado y designado para juzgar”(Jn. 5:27; Hch. 10:42; 17:31; 1 Co. 15:25).²³ El derecho de Cristo para juzgar se otorga a Él como recompensa por comprar la salvación de Su pueblo y ser fiel al pacto de redención. Como Dios-hombre, en ambas naturalezas, Cristo juzgará al mundo. El juicio será visible, y

así también, el juez. Los creyentes y los incrédulos comparecerán ante su juez, pero con resultados muy diferentes.

Como juez, Cristo será un terror para aquellos que han (1) despreciado el reino de Dios (Lc.19:27); que han (2) rechazado la gracia de Dios (Sal. 81:11); que han (3) despreciado los beneficios de Dios (He. 2: 3); que han (4) abusado de Su gracia y la han convertido en libertinaje (Jud. 4); que han (5) quebrantado Sus mandamientos (Jn. 15:10); que han (6) cuestionado la verdad de las promesas de Dios (2 Pe. 3–4); y que han (7) pervertido las ordenanzas de Dios (Mt. 24: 48–51). Cristo como juez será un consuelo para aquellos que han (1) creído en la doctrina de Cristo (Jn. 11:25); que han (2) amado a Cristo (Ef. 6:24; 1 Co. 16:22); que han (3) luchado contra los enemigos de Cristo: el diablo, el mundo y la carne (Ap. 3:21); y que han (4) obedecido Sus mandamientos (1 Jn. 2:28; 4:17). Los creyentes serán consolados porque el juez es su amigo, su hermano, su sumo sacerdote, y el que murió por sus pecados. Cristo vendrá para llevarlos a mansiones preparadas para ellos en el cielo.²⁴ Así que está claro que la persona que juzga es de suma importancia. Debido a que Cristo es el juez, hay un elemento necesario tanto de salvación como de juicio, y de terror y consuelo, ya que Su persona y Su obra exigen tal resultado. Para aquellos

unidos a Cristo por la fe, el juicio final no debe ser una experiencia aterradora, sino más bien gratificante.

La manera de juzgar

Manton ahora se vuelca a la manera de juzgar. Muestra que el griego *phanerōthēnai* significa tanto “aparecer” como “manifestarse”. Las palabras: “porque es necesario que todos nosotros comparezcamos”, implican cuatro cosas: (1) la sabiduría y la justicia del juez; (2) el poder, la imparcialidad y la fidelidad de los ángeles de Cristo; (3) el requerimiento o citación para comparecer, para que el juicio tenga lugar; y (4) los fines del juicio.²⁵

Manton argumenta que nada puede ocultarse de Cristo (He. 4:13). Para que un juicio sea perfecto y justo, Dios debe tener un conocimiento perfecto de las obras de cada persona, buenas o malas (Sal. 69: 5; Jer. 17:10). En segundo lugar, Manton sugiere que los ángeles llevarán a cabo gran parte del trabajo en el juicio final (Mt. 24:31); serán empleados para sacar a los justos e injustos de la tumba y escoltarlos a sus respectivas moradas eternas (Mt. 13: 39–41, 49–50). En tercer lugar, el juicio requiere una apariencia visible de Cristo como juez y de todas las personas juzgadas, porque nadie puede ser juzgado *in absentia*. Los malvados no tendrán defensa (Sal. 130:3); comparecerán y no comparecerán a la vez en el juicio (Ro. 14:10; Sal. 1:5). Debido a que la sentencia es de vida o muerte,

todos deben estar presentes para ser juzgados, como por una ofensa capital. “Cada uno de nosotros dará a Dios cuenta de sí” (Ro. 14:12). Los condenados a muerte serán condenados por pruebas claras de su impiedad. Cristo vindicará la justicia de Dios, porque Él recompensará a los fieles a la luz de sus buenas obras: “Cuando Su pueblo comparezca para ser juzgado, y sea encontrado obediente a Sus órdenes... Cristo los confesará ante Dios, los hombres y los ángeles”(Ap. 3: 5).²⁶ Y Él castigará a los malvados sobre la base de sus malas obras. En el fondo, Dios es justificado cuando cada persona es recompensada según sus obras.

Además del significado “aparecer”, *phanerōthēnai* también significa “manifestarse”. Por esto, Manton entiende que no solo todas las personas aparecerán físicamente para el juicio, sino también que los secretos de sus corazones serán expuestos y juzgados (Lc. 12: 2; 1 Co. 4: 5). “La inocencia de los siervos de Dios se nubla por un tiempo, y el pecado de los hombres se esconde por un tiempo, pero al final se descubrirán, la hipocresía será expuesta, y la sinceridad será recompensada” (“La obra de cada uno se hará manifiesta” [2 Co. 5:17 3:13]).²⁷ Los libros que se abrirán en el último día (ver Ap. 20:12) son (1) el libro de la Escritura, como regla; (2) el

libro de la conciencia, como testigo; y (3) el libro de la remembranza de Dios, como el aviso.²⁸

Dios descubrirá perfectamente los pecados de los impíos (Sal. 33: 13–16), y los ángeles buenos servirán como testigos. Además, la Palabra de Dios acusará a los pecadores (Jn. 5:45). Más que eso, los ministros del evangelio que han sido fieles constituirán parte de la evidencia que condenará a los pecadores; “la predicación de la palabra será un testimonio de que los hombres recibieron muchas advertencias” (Mr. 6:11). Las conciencias también convencerán a los pecadores de su culpabilidad; “Dios nos abrirá los ojos, no por una santa iluminación, sino por una convicción forzada... Dios puede traer a la memoria todos los recuerdos como si se acabaran de hacer, y en un instante se contaría la historia de una vida desperdiciada”.²⁹ Como sus conciencias los condenan, se condenarán a sí mismos “vomitando su propia vergüenza”, hablando palabras reales contra sí mismos (“por tu propia boca te juzgo” [Lc. 19:22]). Además de condenarse a sí mismos, los hombres malvados se acusarán unos a otros. Manton sugiere que las palabras pronunciadas por Adán y Eva el uno contra el otro después de la caída (Gn. 3: 12–13) representan “una pre-significación notable del juicio general”.³⁰ No solo los malvados se juzgarán los unos a los

otros, sino que los piadosos también jugarán un papel activo en el juicio (He. 11:7; 1 Co. 6:2). Finalmente, las circunstancias de la iniquidad de los incrédulos serán un testigo contra ellos (Hab. 2); es decir, sus logros o éxitos en la vida revelarán su codicia, egoísmo y otros pecados.

La logística precisa del juicio final, particularmente el hecho de que cada persona que haya vivido será juzgada, sin duda ha dejado a muchos cristianos preguntándose cómo sucederá esto. Manton, utilizando varias referencias bíblicas, muestra que el juicio involucrará a Cristo, Sus ángeles, Sus ministros, los justos y los malvados, todos testificando de una manera u otra la justicia de Dios en Su decisión de recompensar a los justos y condenar a los malvados.

El juicio según las obras

El juicio de Cristo se hará según las obras que se hayan hecho “en el cuerpo”, ya sea bueno o malo (Mt. 16:27; Ap. 3:17). En su quinto punto principal, Manton explica su comprensión del papel de las obras en el juicio final bajo tres encabezados: (1) por qué se producen las obras, (2) cómo se las considera en el juicio que se le impone a cada hombre, y (3) su papel en los castigos y recompensas consecuentes.³¹ Los dos fines principales del juicio final son la manifestación de la gloria de Dios y la vindicación de los justos juicios de Dios. El examen de las obras hechas por los seres humanos, con la recompensa o castigo de Dios según el carácter de esas obras, glorificará inevitablemente a Dios en Su santidad, justicia, verdad, amor y misericordia.

Primero, en Su santidad: Dios se deleita en la santidad de Sus santos y detesta al pecado y los pecadores. En el último día, Dios “recompensará las gracias y los servicios de Su pueblo... por otro lado, mostrará Su odio contra el pecado y los pecadores en Su sentencia y castigo; y así por consecuencia necesaria, sus diferentes obras se tomarán en consideración, para que los santos

puedan tener su alabanza debida, y los impíos, su justa reprensión del juez del mundo”.³²

Segundo, en Su justicia: Manton postula que Dios posee una justicia triple: (1) Su justicia general; (2) Su justicia estricta; y (3) su justicia de bondad según la ley del Evangelio.³³ La justicia general de Dios exige que cada persona sea juzgada según sus propias obras, porque un hombre debe cosechar lo que siembra (Hch. 17:31; 2 Ts. 1: 6-7). La justicia estricta de Dios fue declarada por primera vez en el pacto de obras, mediante el cual Dios prometió recompensar a Adán por obediencia perfecta y lo amenazó con castigos por cualquier violación de la ley moral de Dios. En el juicio final, los seres humanos serán juzgados de acuerdo con el pacto (sea de obras o de gracia) bajo el que estén. En otras palabras: “algunos serán juzgados por la ley de la libertad, según la cual Dios aceptará su sincera aunque imperfecta obediencia.”³⁴ Sin embargo, algunos serán juzgados según el tenor del pacto de obras. Aquellos que no se arrepintieron son “justamente abandonados al antiguo pacto, bajo el cual nacimos, y así se someterán al juicio sin piedad”.³⁵ La justicia bondadosa de Dios opera de acuerdo con Su ley del evangelio. En estos términos, Dios muestra Su justicia al

recordar y recompensar las obras de fe y amor forjadas por Su pueblo (He. 6.10).

La verdad o fidelidad de Dios a Su pacto se harán plenamente evidentes en el juicio final. Él ha prometido vida a aquellos que confían y obedecen. Por esa razón, Dios cumplirá Sus promesas y recompensará a los justos según sus obras. Manton cita Romanos 2:6-9 para mostrar que Dios recompensará a los justos y condenará a los malvados.³⁶ Consecuentemente, si la Palabra de Dios ha prometido vida a los justos, la fidelidad de Dios será vindicada cuando Él cumpla esa promesa.

Finalmente, la gracia gratuita de Dios será magnificada, particularmente Su amor y misericordia. Como pecadores indignos que, según la justicia estricta de Dios merecen condenación, el pueblo de Dios recibirá la vida eterna como un regalo de las manos de Cristo. “De no ser por la gracia del nuevo pacto, hubiésemos perecido como los demás”.³⁷ En el juicio final, los santos de Dios tendrán una comprensión mayor y un aprecio por su redención. De hecho, la gracia de Dios para los pecadores “nunca será vista en toda su gloria o bondad” hasta el juicio final cuando Cristo hablará con Su propia boca sobre la herencia que espera a Su novia (Mt. 25:34).³⁸ Los buenas obras del pueblo de Cristo no merecen nada

cuando se comparan con el estándar de la ley de Dios (Lc. 17:10). Dios, al recompensar cualquiera de nuestras obras contaminadas por el pecado, revela Su gracia; pero mucho más lo hace al recompensarlas con vida eterna, gloria y bendición.

El segundo gran final del juicio es convencer a todas las personas presentes de que su sentencia es justa, y Cristo logrará esto examinando sus obras, de acuerdo con la regla de Su ley. Los cristianos están bajo una doble ley, la ley de la naturaleza y la ley de la gracia. Esta distinción demuestra ser un punto crucial en la exposición de Manton y ayuda a explicar por qué argumenta que los cristianos también serán juzgados según sus obras en el juicio final. Por supuesto, los incrédulos están bajo el primer pacto (es decir, el pacto de obras), y están obligados a obedecer la ley perfectamente y perpetuamente. Sin embargo, hay quienes han aceptado el segundo pacto, el pacto de gracia. Según Manton, Cristo debe examinar su profesión de arrepentimiento y de aceptación de la gracia de Dios, que los llevó del pacto de obras al pacto de gracia, para revelar si eran verdaderos penitentes. La forma de hacer esto “debe ser visto por nuestras obras”.³⁹ Así que dos acusaciones pueden ser presentadas contra un hombre en el juicio final: primero, que ha violado el pacto de obras por su pecado, o que fue un

profesante espurio de Cristo. Manton argumenta que para escapar de la primera acusación debemos ser justificados solo por fe (Ro. 3:24); para escapar de la segunda debemos ser justificados por las obras; “Y así Santiago y Pablo se reconcilian”.⁴⁰ Manton agrega:

A este doble juicio responde una justificación doble: la de un pecador, por virtud de la satisfacción de Cristo, aprehendida por la fe, sin las obras de la ley; la de un creyente, o uno en el estado de gracia, justificado por las obras; porque aquí no se está indagando si ha satisfecho la ley, de modo que pueda tener vida por ella, sino si, profesando ser cristiano, es un verdadero creyente; y eso debe ser probado por sus obras; como Dios en el pacto de gracia nos da dos beneficios: la remisión de los pecados y la santificación por el Espíritu, así nos exige dos deberes: una aceptación grata de Su gracia por la fe, y también una nueva obediencia, como el fruto del amor.⁴¹

Así, Manton afirma una justificación doble: una declarativa, la otra demostrativa. La primera responde al problema de cumplir la ley de Dios a la perfección; la última responde al problema de una fe

estéril. Hablar de la justificación según las obras no es necesariamente caer en una forma de papismo, sino que es una manera de distinguir entre aquellos en la iglesia que verdaderamente han abrazado los beneficios del pacto de gracia y aquellos en la iglesia visible que no lo han hecho. Las obras proporcionarán la evidencia requerida para que el juez produzca un veredicto justo, porque un juez debe basar su juicio en la evidencia, los hechos del caso o las obras del acusado.

Manton procede a ver cómo se considerarán las obras de los creyentes e incrédulos.

El principal asunto en juego es el corazón, que proporciona los motivos de todas las acciones. Las buenas obras brotan del principio de gracia en el corazón. Manton, que quiere proteger la naturaleza monergista de la salvación, observa que los “principios están infundidos, y luego la acción sigue... Un hombre piadoso no puede satisfacerse a sí mismo en alguna conformidad externa a la ley, así que debe saber que las acciones vienen de Dios, de Su gracia y Espíritu en nosotros... Un poco de santidad externa no contentará a Cristo”.⁴² Esto plantea un punto importante para Manton: todas las buenas obras deben hacerse en un estado justificado; ellas no son el fundamento de la justificación, sino solo la

evidencia de la justificación. Las obras realizadas por los no regenerados son una abominación para el Señor porque proceden de un corazón malvado de incredulidad. Cristo considerará no solo unas pocas acciones u obras, sino todo el curso de la vida; habrá una correspondencia o consistencia al revisar las obras tanto de los injustos como de los justos. En consecuencia, algunas o pocas obras buenas no calificarán a un hombre para el Día del Juicio; en cambio, un hombre debería pasar todos sus días “llenándose con los frutos de justicia”.⁴³ Pero al realizar estas obras el objetivo debería ser tan bueno como la acción; la gloria de Dios es el gran objetivo o intención del cristiano al realizar cualquier obra buena. Los cristianos deberían crecer en santidad y justicia a medida que crecen en su fe. Las acciones sinceras darán lugar a acciones más sinceras; y aunque algunas sean menos importantes que otras, Cristo tomará nota de todas ellas (Mt. 10:42). Del mismo modo, el impenitente aumentará en la maldad de sus actos cuanto más viva.⁴⁴

Finalmente, Manton discute cómo estas obras se relacionan con los castigos y las recompensas. Las obras de los no regenerados influirán en su castigo. Los pecados cometidos contra un Dios infinito merecen un castigo infinito. Sin embargo, debido a la

majestad de Dios como su Creador, los seres humanos están obligados a amarlo y obedecerlo. Cualquier bien que hagan es solo un deber que deben al Dios que los hizo. Él “no está obligado por ningún derecho o justicia del mérito de la acción misma a recompensarla.... [Dios] no está obligado por Su justicia natural a recompensarnos, sino solo inclinado a hacerlo así por Su propia bondad, y obligado a hacerlo así por Su promesa libre y por el pacto de gracia”.⁴⁵ Este punto no puede pasarse por alto. Los ortodoxos reformados generalmente ubicaron las recompensas que Dios otorga a las criaturas en el contexto del pacto, como lo hace Manton aquí. En resumen, el pecado merece castigo pero las buenas obras no merecen una recompensa. Pero, en el contexto del pacto, tienen una relación con la recompensa que los creyentes recibirán en el juicio final. En primer lugar, las buenas obras permiten a los creyentes ser un objeto más “capaz del deleite y la aprobación de Dios”.⁴⁶ En segundo lugar, califican a los creyentes para ser más “capaces de recompensas”. Al persistir en la obediencia, los creyentes tendrán una corona puesta sobre sus cabezas (2 Tim. 4: 7–8). En tercer lugar, las obras son evidencia de la fe salvífica; demuestran “por signos notables”(*a signis notioribus*) ante el mundo quiénes son los verdaderos creyentes. En cuarto lugar, las obras

buenas son una medida de las recompensas que recibirá cada creyente (2 Co. 9: 6).⁴⁷ Esta discusión sobre la naturaleza y la necesidad de las buenas obras permite a Manton demostrar en su punto final que cada persona será recompensada según sus obras.

Lo que espera a cada persona

Si las recompensas y los castigos no aguardaran por cada persona en el juicio final, el “proceso completo de ese día sería una pompa solemne e inútil”.⁴⁸ En ese día, las cabras serán separadas de las ovejas, los injustos de los justos. Esta distinción sobrevive al tiempo; “esta distinción durará para siempre, y unos llenarán el cielo y los otros el infierno”.⁴⁹ Los piadosos serán consolados; los impíos serán atormentados. Todos los creyentes reconocen que esta vida presente está cargada de muchas miserias; tiene un comienzo y un final. Pero la vida futura no tiene fin y está llena de alegría. Por el contrario, para los impíos, su castigo es el tormento (1 Jn. 4:18). Manton hace la distinción común entre el “castigo de la pérdida” (*poena damni*) y el “castigo del sentimiento” (*poena sensus*) para describir tanto la pérdida como el dolor (Mt. 25:41), lo que significa: “Dios no elimina el ser de un pecador, sino que quita el consuelo de su ser; es apartado de Su mirada para siempre, y privado de Su favor, y de todas las alegrías y bendiciones que se otorgan a los piadosos; y eso es suficiente para hacerlo miserable”.⁵⁰ Los injustos no se interesan por tener a Dios en esta vida, pero comprenderán más plenamente la realidad de esa pérdida en el infierno, porque el

pecador condenado no tendrá “comodidades para recrear su mente, ni juegos, ni pelotas, ni placeres, ni comida ni bebida”, las cuales impiden que esas personas abracen a Cristo ahora.⁵¹ No solo hay pérdida, sino también dolor. “Donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga” (Mr. 9:44). Según Manton, el gusano es la conciencia, que se reflejará en una vida de pecado; el fuego es la ira de Dios, “que trae tormentos indescriptibles al cuerpo”.⁵²

La vida es eterna, tanto para los justos en el cielo como para los malvados en el infierno. Para los justos, allí “nunca habrá cambio ni interrupción en su felicidad, sino que después de millones y millones de años imaginarios, continuarán en esta vida, como si fuera la primera vez”(1 Ts. 4:17).⁵³ El juicio de Dios sobre los impíos será un juicio eterno por el cual los juzgados serán privados de Dios para siempre y sentirán la fuerza de Su ira. El infierno será un lugar de miseria interminable. Manton responde a la objeción planteada por algunos (por ejemplo, los socinianos) que preguntan cómo una acción momentánea merece un castigo eterno. Los teólogos reformados negaron que algún ser humano pudiera merecer positivamente alguna recompensa de Dios, pero afirmaron que los seres humanos pueden merecer el castigo eterno. Tal es la asimetría del mérito humano. Manton da varias razones por las

cuales las acciones momentáneas de las criaturas finitas pueden merecer el castigo infinito y eterno de Dios.

En primer lugar, Dios gobierna el mundo de acuerdo con Sus propios caminos y razones. Dios como legislador tiene todo el derecho de determinar las sanciones de Su ley, que incluyen tanto los castigos como las recompensas. Luego, Dios advierte claramente a las personas de la amenaza del castigo que viene a los pecadores impenitentes (Ro. 8:13). Manton argumenta que “es agradable a la sabiduría de nuestro legislador, que las cosas que vendrán deban tener alguna ventaja en la propuesta, por encima de las cosas presentes, que la alegría y el dolor del otro mundo, que es una cuestión de fe, sea mayor a la alegría y el dolor de este mundo “(Lc. 16:25).⁵⁴ En tercer lugar, los castigos por transgredir las leyes, incluso las leyes humanas, duran más que el tiempo de la ofensa; la duración del castigo (*mora poena*) es generalmente más larga que la duración de la ofensa (*mora culpa*). Todos los pecados se cometen contra la majestad de Dios, como el supremo legislador. Además, los hombres rechazan la vida eterna para “gozar de los deleites temporales del pecado” (He. 11: 25). Son conscientes de las consecuencias, pero en lugar de huir de la ira venidera se demoran para disfrutar de su pecado. Peor aún, continuarían pecando por la

eternidad si pudieran. Por lo tanto, Manton razona: “ya que violan las leyes del Dios eterno, y la naturaleza misma del pecado es despreciar Su favor por algún placer o ganancia temporal, y esto lo harían eternamente, si pudieran subsistir aquí más tiempo”. Dios es justo cuando los condena eternamente por sus pecados temporales.⁵⁵

Finalmente, Manton explica que la sentencia de Dios es irrevocable. En esta era, Dios puede revocar Su juicio⁵⁶ y mostrar compasión (Jer.8: 7–8). No obstante, en el juicio final, no habrá posibilidad de revocación una vez que se ha emitido el veredicto. El veredicto se procesará rápidamente, y no se ofrecerá ayuda alguna a los malvados, ni escaparán (Mt. 13:42). Además, la sentencia comenzará con los piadosos, pero la ejecución de la sentencia comenzará con los malvados porque los piadosos no solo serán juzgados, sino que también juzgarán al mundo con Cristo y Sus ángeles (1 Co. 6:2). Antes de que puedan juzgar, deben ser absueltos de toda culpa ante el juez del cielo y la tierra. Sin embargo, la ejecución comenzará con los malvados; “primero los malvados serán arrojados al fuego del infierno, con Cristo y todos los piadosos con Él observando... Y los piadosos tendrán un sentido más profundo de su propia felicidad al ver la ira de la que han sido

liberados”.⁵⁷ Entonces, esta unión de los justos con Cristo para juzgar los malvados concluye el juicio final, cuando los justos darán fe de la justicia de Dios en condenar a los impíos y en recibir los beneficios completos de Su redención a medida que son introducidos en el estado eterno de gloria, felicidad y amor a Dios para siempre.

Conclusión

Aquellos que sostienen convicciones teológicas reformadas atesoran la doctrina de la justificación solo por fe, y esto con razón. Sin embargo, puede existir para algunos la tentación de inferir de esta doctrina que el juicio final no tendrá nada que ver con las obras de los creyentes. Como la exposición de Manton sobre 2 Corintios 5:10 ha demostrado, esta inferencia es errónea. Vale la pena reiterar el punto principal de la exposición de Manton. Su doctrina de la “justificación doble” afirma que los cristianos están bajo una ley doble de naturaleza y gracia. De esto, dos acusaciones pueden ser presentadas contra un cristiano profesante en el juicio final. En primer lugar, que ha violado el primer pacto y que no ha obedecido perfectamente y perpetuamente a Dios durante su vida en la tierra. Solo Cristo rindió tal obediencia a la voluntad de Dios, y por lo tanto, solo la justicia de Cristo imputada al creyente por la fe puede responder la primera acusación. La segunda acusación se refiere a si la fe de los cristianos fue una verdadera fe salvífica, o una fe muerta que no puede salvar. En cuanto a la segunda acusación, las buenas obras que proceden de la fe verdadera pueden decirse que justifican al creyente. De esta manera, Pablo y Santiago se

reconcilian, y el creyente puede estar seguro por su fe y sus frutos de que no tiene nada que temer cuando en el último día sea llamado para comparecer ante el tribunal de Cristo.

Manton no estaba solo al hablar de una justificación doble. Su contemporáneo, Thomas Goodwin, también afirmó una justificación doble. Si el análisis de Steven Coxhead sobre la doctrina subordinada de la justificación por obras es correcta, entonces estos autores puritanos estaban siguiendo los pasos del gran reformador ginebrino.⁵⁸ Recientemente, otros teólogos reformados han prestado atención a este tema en particular. No siempre se expresan de la misma manera, pero la evidencia sugiere que así como es reformado afirmar la justificación solo por la fe, también es reformado afirmar que los cristianos serán juzgados según sus obras en el juicio final.⁵⁹ Estas obras no ameritan la salvación, pero ciertamente marcarán la diferencia entre aquellos en la iglesia que amaban a Cristo con sinceridad (Ef. 6:24) y aquellos que eran solo hipócritas. Aquellos que realizaron buenas obras en obediencia a Cristo pueden esperar, de acuerdo con la promesa del pacto de gracia de Dios, recibir recompensas basadas en sus buenas obras. Al otorgar tales recompensas, la gracia de Dios se magnifica, porque no solo justifica libremente a los pecadores al imputarles la

justicia de Cristo, sino que también los capacita por gracia para hacer buenas obras, y así recompensarlos por las obras que realizan después de haber sido justificados. Como Calvino argumentó: “Nosotros, cuando hemos sido injertados en Cristo, somos justos a los ojos de Dios porque nuestras iniquidades son cubiertas por la impecabilidad de Cristo, por lo que nuestras obras son justas y por lo tanto son así consideradas, porque cualquier falta en ellas es enterrada bajo la pureza de Cristo, y no se carga a nuestra cuenta. En consecuencia, podemos decir merecidamente, que solo por la fe, no solo nosotros mismos, sino también nuestras obras son justificadas”.⁶⁰

La idea de un juicio final según las obras que involucra a todas las personas, tanto a cristianos como a incrédulos, recibió su formulación confesional en la Confesión de Fe de Westminster, 33.1, que dice: “Dios ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia por Jesucristo, a quien todo poder y juicio es dado por el Padre. En tal día, no sólo los ángeles apóstatas serán juzgados, sino que también todas las personas que han vivido en la tierra, comparecerán delante del Tribunal de Cristo para dar cuenta de sus pensamientos, palabras y acciones, y para recibir conforme a lo que hayan hecho mientras estaban en el cuerpo, sea bueno o malo”.⁶¹ El

largo tratado de Manton proporciona una exposición de lo que se resume en la Confesión de Fe de Westminster. Y para ese fin, este capítulo ha tratado de proporcionar un ejemplo de cómo un teólogo ortodoxo reformado entendió la doctrina de un juicio final según las obras.

Epílogo

¿Es posible mantener la doctrina reformada de la justificación solo por fe, mientras se afirma una “justificación doble”? Esta pregunta particular merece su propio estudio extenso que no se puede realizar aquí, pero no hay duda de que los teólogos reformados afirmaron una justificación doble desde Martín Bucero (1491–1551), a quien Anthony Burgess (m. 1664) tenía en mente en la cita del comienzo de este capítulo. Ciertamente, Alister McGrath ve una doctrina de justificación doble en Bucero, que estuvo involucrado en la redacción del “Libro de Regensburg” (*Liber Ratisboniensis*).⁶² McGrath señala que Bucero habla de la acción moral (*habitus*) en el contexto de la justificación; de hecho, “lo que Calvino denominó más tarde *sanctificatio* es denominado ‘justificación secundaria’ o *iustificatio pii* por Bucero”.⁶³ McGrath tiene razón, pero no hay duda de que Bucero sostuvo la opinión protestante de que la justicia imputada de Cristo es la única causa formal de la justificación: “En común reconocemos y enseñamos que [la base] sobre la cual somos justos, o justificados ante Dios para vida eterna, es la sola justicia de Cristo”.⁶⁴ Bucero pudo haber afirmado una doble justificación (*duplex iustitia*), una forense y la otra inherente; sin

embargo, esto no es lo mismo que la visión tridentina católica romana que permite una doble causa formal de la justificación.

Además de Martín Bucero, Burgess también se refiere a Ludovic (Loedwijk) de Dieu (1590 – 1642) y a Juan Calvino como los defensores de este punto de vista. Ludovic de Dieu era un profesor y pastor muy respetado en la Universidad de Leiden (Walloon College). En su exposición de Romanos 8: 4 de Dieu expone su punto de vista de una justificación doble o “principal y secundaria” (*primam & secundam*).⁶⁵ Como todos los protestantes, de Dieu afirma una justificación que es recibida solo por la fe por la cual el pecador es justificado fuera de sí mismo. Por ejemplo, de forma similar a las opiniones de Bucero, Vermigli, Goodwin y Manton, de Dieu afirma que los pecadores también están justificados ante Dios en sí mismos. La segunda justificación (por obras) resulta de la primera (solo por la fe); la segunda demuestra que la primera realmente tuvo lugar. En todo esto, de Dieu rechaza la idea de que los piadosos sean justificados por las obras de la ley. Como Burgess señala en su interpretación de la opinión de Dieu: “estas obras de Santificación no son las obras de la Ley *ratione originis* [es decir, en términos de su origen], porque el Espíritu de Dios las produce, sino que son *ratione normae* [es decir, en términos del patrón al que se

conforman], con respecto a la regla por la cual se prescriben”.⁶⁶ Como se señaló, Burgess reconoce que el punto de vista de de Dieu tiene mucho en común con el de Bucero, pero Burgess también afirma que Calvino habló de esta manera y hace referencia a los *Institutos*, 3.17.8, que, tomado por sí solo, no necesariamente prueba una justificación doble, aunque el corpus más amplio de los escritos de Calvino muestra que sostiene ese punto de vista.⁶⁷ No obstante, Burgess no ve base en las Escrituras para una justificación doble. Lo que esto muestra fue que algunos teólogos reformados estaban dispuestos a afirmar una justificación doble y una justicia doble, una ajena/forense y la otra personal/inherente. Otros, como Burgess, se abstuvieron de ese lenguaje por varias razones. Pero esta disputa al menos representa otra área donde existía diversidad en la tradición de la teología reformada ortodoxa.

¹ Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted and Vindicated...* (London: for Thomas Underhill, 1654), 151.

² Steven Coxhead aborda este asunto en Juan Calvino y argumenta, en oposición a un grupo de eruditos, que Calvino enseñó una doctrina de la justificación en dos niveles: “En el pensamiento de Calvino, la justificación *solo* por fe opera en el nivel de justicia absoluta, y la justificación por las obras en el nivel del pacto de gracia de Dios. Puede decirse que aquellos que niegan que Calvino enseñó una doctrina legítima y subordinada de la justificación por las obras no han entendido la genialidad de la enseñanza de Calvino en este asunto”. “John Calvin’s Subordinate Doctrine of Justification by Works”, *Westminster Theological Journal* 71 (2009): 1–19. Ver también la primera parte del artículo de Coxhead, “John Calvin’s Interpretation of Works

Righteousness in Ezekiel 18”, *Westminster Theological Journal* 70 (2008): 303–316. Ver también Anthony Lane, “Twofold Righteousness: A Key to the Doctrine of Justification (Reflections on Article 5 of the Regensburg Colloquy),” en *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*, ed. Mark Husbands and Daniel J. Treier (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 205–224.

³ Los teólogos reformados continentales también prestaron atención a este tema. Para una discusión breve sobre este tópico, ver Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1997), 20.6.1–22. Manton y Turretin tienen esencialmente el mismo argumento.

⁴ Thomas Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *The Complete Works of Thomas Manton, D.D.* (London: J. Nisbet & Co., 1875), 13:45. Manton también discute el juicio final según las obras en *Sermons upon Matthew XXV*, en *Works*, 10:3–106. Como muchos de sus contemporáneos (por ejemplo, Thomas Goodwin), parece haber hecho algo de “copiar y pegar”.

⁵ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:46.

⁶ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:46.

⁷ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:47–48.

⁸ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:49.

⁹ Ver los comentarios de Thomas Goodwin sobre Cristo anhelando Su propio regreso en *The Heart of Christ in Heaven Towards Sinners on Earth*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 4:100.

¹⁰ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:50.

¹¹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:50.

¹² Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:51–52.

¹³ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:53.

¹⁴ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:53.

¹⁵ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:53.

¹⁶ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:54.

¹⁷ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:55. Observar también la Confesión de Fe de Westminster: “Cristo, en la obra de mediación, actúa conforme a

ambas naturalezas, haciendo por medio de cada naturaleza lo que es propio de ella¹; aunque por razón de la unidad de la Persona, lo que es propio de una naturaleza, algunas veces se atribuye en la Escritura a la Persona dominada por la otra naturaleza” (8.7).

¹⁸ John Owen, *Pneumatologia*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 3:160.

¹⁹ Owen, *Pneumatologia*, en *Works*, 3:162. Ver también Donald Macleod, *The Person of Christ* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 195.

²⁰ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:56.

²¹ Por ejemplo, sobre el acto especial del Hijo de asumir la naturaleza humana, John Owen argumenta que fue un acto externo (*ad extra*) del Dios trino, “en cuanto a la *designación* autoritativa, fue el acto del Padre... en cuanto a la *formación de la naturaleza* humana, fue el acto del Espíritu... en cuanto el *término de la ascensión*, o la adopción de nuestra naturaleza en sí mismo, fue el acto del Hijo”. *Of the Person of Christ*, en *The Works of John Owen, D.D.* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:225.

²² Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:59.

²³ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:59.

²⁴ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:62–63.

²⁵ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:63.

²⁶ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:65.

²⁷ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:65.

²⁸ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:66.

²⁹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:68.

³⁰ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:69.

³¹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:72.

³² Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:73.

³³ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:73.

³⁴ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:74.

³⁵ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:74.

- ³⁶ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:74.
- ³⁷ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:75.
- ³⁸ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:75.
- ³⁹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:76.
- ⁴⁰ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:76.
- ⁴¹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:77. Capítulo 19, "The Puritans on Covenant Conditions," Muestra que Thomas Goodwin también afirmó una justificación doble de esta manera. Ver también *Gospel Holiness*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Reformation Heritage Books, 2006), 7:181.
- ⁴² Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:78.
- ⁴³ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:78.
- ⁴⁴ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:79.
- ⁴⁵ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:79.
- ⁴⁶ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:79.
- ⁴⁷ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:80.
- ⁴⁸ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:81.
- ⁴⁹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:82.
- ⁵⁰ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:84.
- ⁵¹ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:84.
- ⁵² Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:84.
- ⁵³ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:85.
- ⁵⁴ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:86.
- ⁵⁵ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:87.
- ⁵⁶ "Él altera la sentencia, pero no la ley que ha decretado" (*mutat sententiam, sed non decretum*). Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:88.
- ⁵⁷ Manton, *Sermons upon 2 Corinthians V*, en *Works*, 13:88.
- ⁵⁸ Ver también la exposición de Cornelis P. Venema sobre la doctrina de Calvino de la justificación doble: *Accepted and Renewed in Christ: The "Twofold Grace of God" and*

the Interpretation of Calvin's Theology (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 163–170. El trabajo reciente de Luca Baschera muestra que Pedro Mártir Vermigli sostuvo una doctrina de justificación doble, la primera una justicia forense, la segunda una justicia inherente (*habitus*). *Tugend und Rechtfertigung: Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie* (Zurich: TVZ, 2008).

⁵⁹ He encontrado particularmente útiles los siguientes trabajos: Richard Gaffin, “*By Faith, Not by Sight*”: *Paul and the Order of Salvation* (Bletchley: Paternoster, 2006), 94ff.; Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1979), 261–287; Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 178–181; John Murray, *The Epistle to the Romans: Chapters 1 to 8* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 1:78–79; Robert Letham, *The Work of Christ* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), 181–186.

⁶⁰ Turretin, *Institutes*, 3.17.10.

⁶¹ Los textos de prueba son los mismos usados por Manton en su propia exposición (por ejemplo, Hch. 17:31; Jn. 5:22, 27; Jud. 6; 2 P. 2:4; 2 Co. 5:10; Ec. 12:14; Ro. 2:16; 14:10, 12; Mt. 12:36–37; 25:31–46; 25:21; Mr. 9:48).

⁶² Alister McGrath, *Justitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 222.

⁶³ McGrath, *Doctrine of Justification*, 222.

⁶⁴ “*Consentienter agnoscamus et doceamus id, quo accepto apud Deum ad vitam aeternam iustificati ac iusti sumus, & solam esse iustitia Christi.*” Martin Bucer, *De vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione* (Strasbourg: Wendelin Rihel, 1542), 179v°.

⁶⁵ Ver Ludovic de Dieu, *Animadversiones in D. Pauli Apostoli Epistolam ad Romanos* (Leiden: Elzevir, 1646), 101–113.

⁶⁶ Burgess, *The True Doctrine of Justification*, 121.

⁶⁷ Venema escribe: “Cuando Calvino participó en el Coloquio de Regensburg en 1541 con representantes de la Iglesia Católica Romana..., expresó su deseo de hablar de una ‘justificación doble’ o ‘justicia doble’”. *Accepted and Renewed in Christ*, 163.

Capítulo 50

Cómo la historia informa al historicista: La lectura de Apocalipsis de Thomas Goodwin

Aunque se ha demostrado que estaban errados en sus estimados, muchas cosas que sucedieron al sacarlas. En efecto, su explicación ahora es anticuada, aún así fue apropiado para el autor mencionarlo cuando escribió su discurso, lo cual fue en 1639.

— THOMAS GOODWIN, JR.¹

Así escribió Thomas Goodwin Jr. en 1683, tres años después de la muerte de su padre, el divino congregacionista Thomas Goodwin (1600-1680). El comentario de Goodwin Jr. sugiere una cantidad de áreas que pueden explorarse con más detalle para que podamos entender con más precisión y provecho la lectura de su padre del libro de Apocalipsis en su contexto del siglo diecisiete.

Fechando la exposición de Goodwin

La mayoría de *Works* de Goodwin se publicó después de su muerte entre 1681 y 1704. Su exposición de Apocalipsis se publicó en 1683 como el segundo de cinco volúmenes tamaño folio. El hijo de Goodwin sugiere que Goodwin escribió su comentario sobre Apocalipsis en 1639. Puesto que este prefacio se retuvo en la edición de Nichols de 1861-1866, de cierto modo menos confiable, la mayoría de los eruditos han sostenido que Goodwin desarrolló este comentario mientras que servía en una iglesia congregacional en Holanda.² Sin embargo, Michael Lawrence señaló que el diario de Samuel Hartlib, *Ephemerides*, indica que la exposición de Goodwin de Apocalipsis “no comenzó en 1635, sino en la segunda mitad de 1634”.³ De esta manera, Lawrence ha argumentado persuasivamente, con base en la evidencia en Hartlib, que algunos de los temas dominantes de Goodwin en Apocalipsis estaban en su debido lugar mucho antes de su emigración a Holanda. En efecto, los eventos de los años que llevaron a 1634 ayudaron a explicar la razón y el contenido de la exposición de Goodwin sobre Apocalipsis.

El contexto de Goodwin

El 2 de marzo de 1622, Goodwin fue ordenado como diácono en Peterborough. Tres años después, habiendo obtenido su licencia como predicador universitario, comenzó a predicar en la iglesia de St. Andrew the Great, en Cambridge. En 1626, Goodwin tuvo influencia en traer a Richard Sibbes (1577–1635), “ese hombre santo y reverendo”, a ser maestro en St. Catherine’s Hall.⁴ Goodwin se convirtió eventualmente en coadjutor en St. Andrew the Great y en 1628 fue elegido para que sucediera a John Preston (1587–1628) como profesor en Trinity Church. Preston había elegido a Goodwin, junto con Sibbes, John Davenport (1597–1670) y John Ball (1585–1640), para que editara sus sermones.⁵

Mientras estaba en Trinity, John Buckeridge (m. 1631), el obispo de Ely, “en cumplimiento de la proclamación del rey”, intentó imponer un juramento en Goodwin “de no predicar sobre ningún punto controvertido en la Divinidad”.⁶ Goodwin respondió que se quedaría con poco que predicar ya que la mayoría de los puntos de la divinidad son debatidos. Específicamente, no hizo mención a Buckeridge de refutar el arminianismo, sino solo de los asquerosos errores del papado. Puesto que Goodwin suscribió a los tres

artículos del canon 36,⁷ fue admitido como profesor y continuó en Trinity Church, donde también tuvo el oficio de vicario después de 1632 hasta 1634.⁸ Tom Webster explica la renuncia de Goodwin de Trinity Church en términos de escrúpulo contra las “ceremonias papales”.⁹ “Samuel Hartlib”, escribe Webster “reportó que solo Goodwin renunció a su lugar en Cambridge por sus perspectivas distintas sobre las ceremonias”.¹⁰ En conexión con esto y con base en su exégesis de Apocalipsis 11, la visión de Goodwin para la iglesia nacional era purificarla a la luz de la era escatológica en la que vivió.¹¹ En su oposición a Roma, Goodwin, el puritano, se vio a sí mismo como un reformador de lo que él esperaba se convertiría en una iglesia de Inglaterra más pura.

Goodwin, ahora convencido por su exégesis de Apocalipsis 11 sobre la necesidad de una segunda reforma, esperó organizar la iglesia de Inglaterra “alrededor de congregaciones particulares compuestas por santos verdaderos o visibles”.¹² Su eclesiología también fue re-pensada a la luz de la influencia del congregacionalista John Cotton (1585–1652).¹³ En 1644, Cotton encargó a Goodwin y a Philip Nye (c. 1595–1672) la impresión de su obra *The Keyes of the Kingdom of Heaven* (Las llaves del reino de los cielos). En el prefacio, Goodwin y Nye describen el

congregacionalismo como el “camino del medio” entre el brownismo y el presbiterianismo. Consiguientemente, Goodwin se hizo congregacionalista en Inglaterra, no en Holanda. Sin embargo, Holanda, específicamente Arnhem, permitió que Goodwin pusiera en práctica lo que llegó a creer varios años antes mientras estaba en Inglaterra. Huyendo a Holanda en 1638, Goodwin se estableció originalmente en Ámsterdam, junto con otros “hermanos disidentes”. Estuvieron de acuerdo en separarse y Goodwin fue a servir con Nye, que había estado establecido en Arnhem por algún tiempo, como co-pastores de una congregación de cerca de cien personas.

Estos hechos han hecho que los historiadores vieran a Goodwin como el fundador del congregacionalismo.¹⁴ Independientemente de que esto sea así, sus perspectivas sobre el gobierno de la iglesia deben entenderse en el contexto de su escatología. La evidencia que viene de la obra exegética de Goodwin en Apocalipsis sugiere que se veía a sí mismo como un reformador de la iglesia de Inglaterra, no como un separatista rígido.¹⁵ Si la iglesia de Inglaterra pasara por una reforma de la forma en la que se profetiza en Apocalipsis 11, tendría que emanar de congregaciones particulares de santos visibles dentro de su vallado.

Robert Halley dice que después de que Goodwin se fue de Cambridge en 1634, debido a que se rehusó a someterse a los artículos de conformidad del arzobispo William Laud, “a parte de su matrimonio con Elizabeth [Prescot] en 1638, apenas se supo de él en los próximos cinco años”, un matrimonio que trajo beneficios financieros importantes y conexiones sociales.¹⁶ En algún momento en noviembre de 1638, Goodwin huyó a Holanda y se estableció en Arnhem, “donde pudo ejercer su ministerio en el Evangelio y disfrutar de las ordenanzas de Cristo según su conciencia”, algo que no podía hacer en Inglaterra.¹⁷ Mientras que puede haber algo de verdad en que Goodwin no quería “vivir por completo de los recursos de su esposa y necesitaba una iglesia que permitiera su sostenimiento”,¹⁸ habían otros motivos detrás. La oposición determinada contra el puritanismo por parte de Matthew Wren (1585–1667), el obispo de Ely nombrado recientemente y su deseo de hacer cumplir con la conformidad, alienándose con Carlos I y el arzobispo Laud, resultaron en que Goodwin no tuvo muchas otras opciones, sino huir. En este momento, el debate sobre la adoración y la práctica en la iglesia de Inglaterra se intensificó, contribuyendo en gran medida al estallido de la guerra civil en 1642.¹⁹ Los anticalvinistas no solo atacaron la doctrina reformada de la

predestinación, sino que también reemplazaron “el énfasis calvinista en la piedad interna con una adoración pública basada en el Libro de oración y los cánones”.²⁰ Consiguientemente, la huida de Goodwin a Holanda no solo lo mantuvo a salvo, sino también le permitió adorar según su conciencia.

Todo esto sugiere que la lectura de Goodwin de Apocalipsis debe ser contrastada con el contexto histórico en el que escribió. En términos de la historia religiosa y política del siglo diecisiete, los pensamientos y conclusiones de Goodwin sobre realidades escatológicas no son completamente sorprendentes. Habiendo dicho esto, no todos los contemporáneos de Goodwin, especialmente los de Escocia, estuvieron de acuerdo con la exégesis de Goodwin de Apocalipsis. En efecto, los pensamientos de Goodwin sobre Apocalipsis demuestran una separación decisiva no solo de algunos de sus ortodoxos reformados contemporáneos, sino también de la tradición reformada. El clima político y religioso de los tiempos de Goodwin en parte podrían explicar esta ruptura, aún así hay más que eso.

El renacimiento del milenialismo

Jeffrey Jue señaló que tanto la iglesia primitiva como la iglesia protestante del siglo dieciséis rechazaron el milenialismo (de la palabra *millennium*, un periodo de mil años) o el quiliaismo (del la palabra griega *chilias*, que significa “mil”). Sin embargo, sorprendentemente, para el siglo diecisiete “el milenialismo era aceptable y popular entre muchos puritanos”.²¹ ¿Cuáles fueron las razones de este cambio doctrinal entre los teólogos que de otro modo estarían comprometidos en cuerpo y alma a la tradición de la Reforma? En el caso de Goodwin, una cantidad de elementos se juntan para explicar por qué abrazó una posición hasta el momento poco ortodoxa. Como se señaló antes, la influencia del partido arminiano que aumentaba en la iglesia de Inglaterra, junto con el cambio de Goodwin (al congregacionalismo), no pueden sobreestimarse. En este contexto eclesiológico, la posición que tomó Joseph Mede (1586–1638) demostró ser atractiva a sus estudiantes en Cambridge, incluyendo a Goodwin.²² El portavoz de la asamblea de Westminster, William Twisse (1578–1646), resalta la influencia de Mede sugiriendo que en lo que respecta al libro de Apocalipsis, “muchos interpretes han hecho un trabajo excelente,

pero [Mede] los supera a todos”.²³ La obra de Goodwin sobre Apocalipsis sigue la tradición interpretativa de la cual Mede fue pionero.

En general, *Works* de Goodwin demuestra su amplia interacción con los escritores, tanto cristianos como no cristianos. Su exposición de Apocalipsis no es la excepción. Goodwin admite cándidamente que su exégesis de los capítulos 6, 8 y 9 siguen la misma línea de interpretación de los mejores expositores, especialmente la del “señor Mede, cuyo esquema y división de toda esta profecía en profecía-sello y profecía-libro...Nunca antes había encontrado una noción feliz de la comprensión de este libro... aunque en la exposición del capítulo 7 difiero completamente, al igual que en algunas otras cosas”.²⁴ Esto demuestra que si bien difería de Mede en algunos particulares, Goodwin adoptó las presuposiciones hermenéuticas de Mede y esa decisión afectó naturalmente su exégesis de Apocalipsis sustancialmente.²⁵ El uso de sincronismos por parte de Mede ejercieron incuestionablemente mucha influencia en el método de Goodwin de interpretar Apocalipsis.²⁶ Usando la estructura hermenéutica, tanto Mede como Goodwin concluyeron que el milenio estaba cerca, es decir, que comenzaría en el siglo diecisiete, donde los verdaderos santos

gobernarían la tierra porque derrocarían al papado (es decir, al anticristo). Los detalles exactos de cómo esto tomaría lugar, incluyendo los eventos que llevan al milenio, necesitan ser desarrollados para poder entender la contribución de Goodwin a la escatología puritana.

La exposición de Goodwin de Apocalipsis

Bosquejo interpretativo de Apocalipsis

El enfoque hermenéutico de Goodwin a Apocalipsis puede entenderse como una lectura “historicista” (en vez de una “futurista”) o lo que Jue denomina “método exegético histórico-profético”.²⁷ Esta fue la hermenéutica dominante en el siglo diecisiete.²⁸ Si bien los primeros tres capítulos de Apocalipsis hacen referencia a las siete iglesias en el tiempo de Juan, el enfoque del cuarto capítulo en adelante es “una profecía más general desde el tiempo de Juan hasta el fin del mundo”.²⁹ Esta profecía “es la historia de todos los tiempos actuada y representada”, es decir, no solo la historia eclesiástica.³⁰ Para llegar a estas conclusiones, Goodwin divide Apocalipsis en la profecía “sello” (capítulos 6-12) y la profecía “libro” (capítulos 12-20).³¹ Como se señaló, Goodwin sigue a Mede, quien escribe: “La primera profecía de los sellos, comprende los destinos del imperio. La otra del librito, los destinos de la iglesia...hasta que al final ambos se unen en el reino de la iglesia”.³² Aunque estas dos profecías abordan diferentes contextos, no obstante, suceden simultáneamente a lo largo de la historia.³³ El libro “sello” es la

interpretación externa de la historia; contiene los asuntos de la iglesia respecto al estado, especialmente al imperio romano.³⁴ La profecía “libro” se refiere al estado interno de la iglesia de Cristo en todas las eras. Al igual que Mede, Goodwin escribe: “La profecía-sello se trata de las cosas externas y del estado temporal de la iglesia; mientras que la profecía-libro se trata de las cosas espirituales dentro de la iglesia... la historia eclesiástica está contenida en el uno; y la historia imperial en el otro”.³⁵ Habiendo dicho esto, Goodwin no niega que hay elementos de cada parte que pueden encontrarse en la otra. Además, ordenar y sincronizar las profecías en estas dos en particular, según sus momentos en la historia, es, para Goodwin, “la clave principal de la interpretación”.³⁶

En la literatura secundaria sobre la escatología de Goodwin, la profecía sello ha recibido muy poca atención. Esto se puede explicar en parte porque la profecía libro es inmediatamente más relevante en cuanto al clima político y religioso del siglo diecisiete; desde luego, la parte más larga de la exposición de Goodwin es tomada del libro de la profecía. Como resultado, los eruditos han enfocado la mayoría de su atención en los contenidos del libro profecía,³⁷ pero para poder entender la exposición de Apocalipsis de Goodwin, su comprensión de la profecía sello no puede dejar de abordarse.

La “profecía-sello”

Según Goodwin, Apocalipsis puede resumirse como la conquista definitiva de Cristo sobre Sus enemigos, tanto dentro como fuera de la iglesia. Los enemigos de afuera tienen referencias solo a “reinos o monarquías de los gentiles” que tienen interacción inmediata con la iglesia, puesto que para Goodwin, el Apocalipsis se escribió para la iglesia.³⁸ Consecuentemente, el imperio romano y su relación con la iglesia, es el tema principal de la “profecía-sello”.³⁹ Apocalipsis 6 describe los diferentes juicios de Dios sobre el imperio romano por su persecución contra el pueblo de Dios (Ap. 6:10; 8:3), lo cual había sido profetizado anteriormente en Daniel 7.

Comenzando en Apocalipsis 6, Goodwin tiene en perspectiva a Cristo sometiendo al imperio romano idolatra que existió bajo el poder de Satanás. Según la comprensión de Goodwin de la historia, la predicación del Evangelio conquistó al imperio romano aproximadamente trescientos años después de la ascensión de Cristo en la victoria de Constantino en Milvian Bridge (d.C. 312). El imperio romano se sometió a la fe cristiana, al menos en una “profesión externa”.⁴⁰ Aún así, los capítulos 8 y 9 resaltan la lucha continuada de Cristo para dominar contra los poderes civiles e imperiales que subsecuentemente dividieron al Este

(Constantinopla) y al Oeste (Roma).⁴¹ En Apocalipsis 8, los ángeles hacen sonar cuatro trompetas. Estas trompetas corresponden a varias guerras que ocurrieron en el imperio occidental, incluyendo la ciudad de Roma, como resultado de las incursiones de los godos y los vándalos. Su gobierno destruyó la monarquía original de Roma y permitió al Papa asumir el poder. Para Goodwin, esto quería decir que la primera bestia (el Papa) reemplazó a otra (el emperador de Roma). Sin embargo, estas cuatro trompetas contra el imperio occidental son “males menores con respecto a los que caen en la parte oriental”.⁴² Apocalipsis 9 describe dos trompetas adicionales, la primera que tiene a la vista el levantamiento del “mahometismo [islam], el impostor más grande que el mundo jamás ha conocido”.⁴³ La sexta trompeta representa el juicio de Dios contra el Imperio Otomano (Turco). Este imperio, que comienza alrededor de 1300 d. C., no sería derrocado sino hasta “396 años después de su comienzo”, esto es, 1696.⁴⁴ Estos seis sellos y trompetas continúan desde el tiempo de Cristo hasta los días de Goodwin, cuando la séptima trompeta, como sostuvo Mede, inauguraría el milenio. Por lo tanto, Goodwin creía que al momento de escribir eso la séptima trompeta todavía no había sonado. La hermenéutica historicista de Goodwin tiene implicaciones no solo para la iglesias de Cristo, sino

la historia en general en la medida en que se relaciona con la conquista definitiva de Cristo sobre el mundo, lo cual incluye aquellos imperios que persiguieron a la verdadera iglesia de Cristo.

La “profecía libro”

La profecía libro comienza en Apocalipsis 12 y describe los años antes de la resurrección de Cristo y la inauguración de Su reino milenial. Esos años pueden dividirse en dos periodos, la iglesia durante los primeros cuatrocientos años después de Cristo y la iglesia durante el tiempo del anticristo, la era del papado.⁴⁵ Después de su lectura historicista de Apocalipsis, Goodwin sostiene que Apocalipsis 12 describe el estado de la iglesia durante los primeros cuatrocientos años después de la ascensión de Cristo y Apocalipsis 13-14 describe la iglesia durante el reino del Anticristo, es decir, el Papa de Roma exaltándose así mismo contra Cristo como cabeza de la iglesia.

En Apocalipsis 12, el apóstol Juan se refiere a un “hijo varón que regirá las naciones con vara de hierro” (Ap. 12:5); claramente, para Goodwin, este hijo fue Constantino, el primer emperador cristiano. Si Apocalipsis 12 representa la cúspide del cristianismo en la iglesia primitiva, no hay duda que el capítulo 13 marca el inicio de

la caída de la iglesia en la idolatría a medida que el Papa y su clero re-moldeaban la religión y la adoración cristiana “en una verdadera semejanza y conformidad a la religión pagana, dentro de la cual estaba antes enmarcado el imperio”.⁴⁶ Mientras el Papa es exaltado como su cabeza, la iglesia es una “iglesia cristiana falsa”; sin embargo, Apocalipsis 14 describe la verdadera iglesia, de la cual solo Cristo es la cabeza, durante el tiempo del anticristo. Los que pertenecen a la verdadera iglesia son la simiente de la mujer, lo cual se entendió como el cumplimiento de la primera promesa evangélica (*protoevangelium*) de Génesis 3:15.⁴⁷ Goodwin sostiene que las condiciones de la verdadera iglesia de Cristo durante el tiempo del papado se categorizan bajo una distinción triple: (1) el periodo en el cual hubo creyentes que, durante los tiempos más oscuros del papado, no se separaron formalmente de los papistas, pero aún así se preservaron de la adoración idolatra “y durante este espacio de 700 años desde la ascensión del Papa”; (2) el periodo en el cual la verdadera iglesia comenzó a separarse de Roma y a predicar el Evangelio y (3) la Reforma donde la verdadera iglesia se separó formalmente de Roma en el tiempo de Calvino y Lutero.⁴⁸

Las últimas dos eras de la historia de la iglesia durante el tiempo del papado ocupan la mayor parte de la exposición de

Goodwin de Apocalipsis, así que solo son necesarios unos pocos comentarios en cuanto a aquellos creyentes que no se separaron del papado durante los tiempos más oscuros (c. 400 – 1100 d. C.). Estos creyentes que estaban unidos a Cristo constituyen los 144.000 redimidos en Apocalipsis 14. Estos no poseen distintas iglesias u oficios, sino que rechazaban las diferentes supersticiones papistas tales como el levantamiento de imágenes y la transubstanciación.⁴⁹ En esta primera fase la luz era tenue, pero aún estaba presente; en la segunda y la tercera etapa de la verdadera iglesia más luz brilló en la forma del desarrollo de los propósitos de Cristo para Su iglesia en la tierra, lo cual en última instancia resultaría en el triunfo del congregacionalismo en el milenio. Pero antes de que esto pudiera suceder, las últimas dos etapas tenían que alcanzar su cumplimiento. Para Goodwin, la historia correspondía perfectamente con su exégesis de Apocalipsis hasta el punto de que, al adoptar su interpretación historicista de Apocalipsis, su exégesis se hizo subordinada de la historia.⁵⁰

Las reformas

Apocalipsis 14:6 y los versos que le siguen subrayan la primera separación formal del anticristo, donde el Evangelio avanza a tal

grado que verdaderas iglesias fueron levantadas y “una Reforma gloriosa fue hecha”.⁵¹ Esta reforma, de la cual hay tres fases, representadas por tres ángeles diferentes, se llevó a cabo por creyentes en oposición a la “iglesia falsa”. Pedro Valdo (m. 1218) y sus seguidores, los valdenses, fueron los primeros en separarse de “la doctrina y la adoración papal”.⁵² Eran llamativos en el hecho de que predicaban el Evangelio—un artículo de su fe—y llamaban a los hombres a volverse de la adoración idolatra. John Wycliffe (c. 1328–1384), John Hus (1372–1415), Jerónimo de Praga (1379–1416) y sus seguidores promovieron la causa de la Reforma en la iglesia de forma muy similar a los valdenses, a través de su predicación y de la traducción de las Escrituras.⁵³ “Pero luego viene”, dice Goodwin:

Un Tercer ángel, más vehemente que el resto y este fue Lutero y sus seguidores...[Lutero] demostró que su adoración y doctrina...era una doctrina maldita... exponiendo su falsedad y errores de manera manifiesta, para ahora bajo la luz tan clara del Evangelio como el que se sostiene en esta era, nunca pudiera hacerle frente a la salvación y seguir en pie.⁵⁴

Sin embargo, Calvino y otros fueron principalmente responsables por esta Reforma, tanto en términos de la doctrina como de la adoración. Esta reforma fue el tiempo de “una paz gloriosa y el brillo del Evangelio”.⁵⁵ Para Goodwin, estas reformas marcaron el proceso por el cual el papado fue derrocado; en efecto, estaba convencido de que “la luz que brilló en muchas de nuestras iglesias reformadas, desde los tiempos de Calvino y la cual aumenta y seguirá aumentado hasta que el anticristo sea consumido, es en materia de doctrina, interpretación de las Escrituras, adoración, gobierno de la iglesia, etc. Mucho más pura...que lo que brilla en la historia y los escritos de esas tres últimas eras primitivas”.⁵⁶

A pesar de los avances hechos por Calvino y otros, Goodwin estaba convencido de que la iglesia de su día necesitaba “una nueva reforma” o “una segunda reforma”.⁵⁷ Con base en su sistema de fechado y su análisis exegético detallado de Apocalipsis 11, Goodwin creyó que estaba viviendo en una era que incluiría una persecución más alta de los ministros reformados. Desde luego, el problema del papado no estaba limitado a la iglesia de Roma. Goodwin sintió que la adoración, las ceremonias y la doctrina papal se habían infiltrado en la iglesia de Inglaterra, especialmente con la influencia cada vez mayor del arzobispo William Laud (1573–1645).

Lawrence señala que “sin duda, Goodwin pensó que Laud y sus compañeros de viaje, hombres como White, Cosin, and Montagu, eran los últimos campeones del Papa. Estos hombres y sus políticas con el tiempo matarían tanto literal como figurativamente a los ministros y magistrados piadosos de Inglaterra. Ese tiempo aún no había llegado”.⁵⁸ Pero vendría, estando a solo unas pocas décadas como mucho. De esta manera, una reforma final era necesaria, una que tuviera consecuencias inmediatas para Goodwin a medida que procuraba reformar la iglesia de Inglaterra —y por reforma él se refería a la introducción de principios congregacionalistas de gobierno de la iglesia— a las líneas piadosas. Esta reforma congregacionalista, según Goodwin, era descrita en Apocalipsis 11.

Apocalipsis 11

Goodwin no pudo esconder su deleite en cómo Apocalipsis describió con tanta precisión su historia. Escribe: “Es maravillosos para mi, ver con cuánta exactitud esta visión... representa el presente, sus asuntos, agitaciones y alteraciones que ahora suceden en las iglesias de Europa”.⁵⁹ Esto se interpreta de la siguiente manera: los gentiles que pisotean la ciudad santa por cuarenta y dos meses son el Papa y su “tripulación idolatra”; establecen la adoración similar a la de los gentiles romanos y ejercen su “poder y jurisdicción...hasta que se cumplen 42 meses”.⁶⁰ Hacia el final de los cuarenta y dos meses, el anticristo comienza a perder poder, lo cual corresponde a la reforma del norte de Europa. Sin embargo, incluso en las iglesias protestantes, las corrupciones y los defectos entraron y continuaron hasta el punto de que una reforma más profunda era necesaria.⁶¹ En efecto, entre los protestantes, “ni uno de cien son verdaderos adoradores”.⁶² La reforma entre los protestantes, para Goodwin, era urgentemente necesaria.

Goodwin dijo que derivaba estas ideas de su exégesis de Apocalipsis 11. Sorprendentemente, Thomas Brightman (1562–1607), sin embargo, probablemente la segunda influencia más

grande en Goodwin en su exposición de Apocalipsis, interpretó Apocalipsis 11 como “una repetición de asuntos mucho después de que habían sucedido”.⁶³ Sin embargo, Goodwin difirió tanto de Brightman como de Mede en este punto.⁶⁴ Como señala Lawrence, la interpretación de Goodwin “no solo trazó la ruta en un nuevo territorio en la historia de la exégesis de este texto, sino...también reveló la lógica detrás de su adopción de la nueva eclesiología”.⁶⁵

Goodwin fundamenta su respuesta al problema de los falsos profesores en las iglesias protestantes en la “caña” descrita en Apocalipsis 11:1, insistiendo en la necesidad de verdadera adoración, es decir, solo la adoración que la Biblia ordena. Goodwin sostuvo en contra de las invenciones antibíblicas de los papistas: “No admitimos nada en asuntos de la iglesia, que la Palabra no justifique”.⁶⁶ La “caña” usada para medir el templo de Dios es la regla que identifica lo que es una verdadera iglesia, es decir, una que sigue el “camino correcto de la administración de toda la adoración de la iglesia y las ordenanzas como la excomunión, los sacramentos y la ordenación de oficiales de las cosas santas”.⁶⁷

La excomunión jugó un papel importante en la eclesiología de Goodwin; la caña dada al apóstol Juan es usada para distinguir entre los verdaderos y los falsos adoradores. Ya sea que los

hombres sean admitidos o excomulgados de la comunión con el pueblo de Dios depende de las “reglas de la Palabra”.⁶⁸ Todo debe hacerse con el objetivo de la constitución apropiada de verdaderas iglesias, lo cual “ha sido la obra principal entre los ministros piadosos de Inglaterra, en esta última era”.⁶⁹ Además del avance de estas reformas finales, Goodwin también creía que Apocalipsis 11 hablaba de los protestantes carnales que pertenecían al “patio exterior”. Esta persistencia de la adoración idólatra de Roma en la iglesia de Inglaterra fue profetizada por el apóstol Juan (Ap. 11:1–2).⁷⁰ De esta manera, como señala Lawrence, “las innovaciones Laudianas y la resistencia piadosa a ellas tuvieron un efecto mutuamente fortalecedor en las creencias de Goodwin de que la segunda reforma había comenzado”.⁷¹ La separación de Goodwin de lo que él percibió como la iglesia de Inglaterra cripto-papal era, en muchos aspectos, el resultado natural de su escatología. Por lo tanto, la posición de Goodwin debe entenderse como una combinación de factores, de los cuales dos incluyen la relación importante entre la escatología y la eclesiología.

Los dos testigos

Antes del amanecer de la gloria escatológica, debe haber sufrimiento. Para Goodwin, esta idea está trazada en el resto de Apocalipsis 11 en la identificación de los dos testigos y su persecución eventual, lo cual temía incluía el martirio. Como Rodney Peterson ha señalado, los protestantes típicamente han identificado a los “dos testigos” como las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento o como los predicadores fieles; Lutero y Brightman adoptaron una variación de la primera interpretación mientras que Bullinger y Mede optaron por la segunda.⁷² La diferencia entre estas interpretaciones no debe exagerarse puesto que la predicación fiel del Evangelio siempre está fundamentada en las Escrituras. Siguiendo a Mede y a Bullinger, Goodwin identifica a los testigos como “magistrados y ministros eminentes”.⁷³ Estos testigos pelearían contra el “partido papal”⁷⁴ que intentan introducir lo que Goodwin llama “invenciones humanas en la adoración a Dios, que Él no mandó”.⁷⁵ Sin embargo, Apocalipsis 11:7 deja claro que los testigos serían asesinados. Aquí Goodwin se separa de Brightman, que sostuvo que el “asesinato” de los testigos “se cumpliría mucho tiempo después”. Goodwin sostiene que la persecución de los testigos esperaba su cumplimiento.⁷⁶ La perspectiva de Goodwin en cuanto a la naturaleza precisa de la persecución de los testigos era,

según Lawrence, una perspectiva más “políticamente cargada” que la de Mede.⁷⁷

De esta manera, la bestia que subyuga a los dos testigos es representada no solo por los papistas, sino también otros enemigos seculares.⁷⁸ Además del posible martirio, Goodwin predijo que la persecución incluiría “el acallado de los ministros y la destitución de magistrados y hombres de valor, que profesan y sostienen la religión,...cerrando sus tiendas [y] quemando sus libros”.⁷⁹ Sin embargo, esta persecución no necesariamente incluía su muerte literal puesto que “la resurrección no es de una muerte natural y por lo tanto tampoco lo es su asesinato”.⁸⁰ La elevada persecución de los ministros y magistrados piadosos encuentran su paralelo en la vida de Cristo que sufrió antes de que entrara en Su gloria. Así como la cruz representó el punto más bajo de los sufrimientos de Cristo antes de que fuera liberado, así mismo los santos saben que esa libertad está cerca a medida que sufren a manos de los papistas. Estos “últimos campeones”⁸¹ de la bestia sin duda incluían anti-Calvinistas como William Laud, Richard Montagu (1575–1641) y John Cosin (1595–1672). Como señala Laurence: “Estos hombres y sus políticas con el tiempo masacrarían a los ministros y magistrados piadosos de Inglaterra literal o figurativamente. Ese

tiempo aún no ha llegado”.⁸² Pero Goodwin creyó que pronto sucedería, en parte por un esquema de establecimiento de fechas que heredó de Mede, aunque con algunas modificaciones.

Fechas y establecimiento de fechas

Las profecías de eventos principales en la historia occidental, tanto imperiales como eclesiásticas, estaban encontrando un cumplimiento en su día actual, según la lectura de Goodwin de Apocalipsis. Esta opinión fue confirmada aún más por su análisis del tiempo preciso en el que el Apocalipsis encontraría su clímax. Por ejemplo, en cuanto al “asesinato” y la “resurrección” de los testigos, Goodwin señala que los escritores de “esta era” llegan en una de las dos fechas, entre 1650 y 1656 o sino 1666, “de los cuales ninguno de los dos son periodos que se encuentren lejos”.⁸³ Uno de estos escritores fue el compañero congregacionalista de Goodwin, William Birdge, que igualó los 1260 días de Apocalipsis 11:3 con años: “cómo es común en las Escrituras”.⁸⁴ Estos 1260 días o cuarenta y dos meses comenzaron cerca de los años 400 o 406 o 410 aproximadamente”.⁸⁵ Estas fechas tienen referencia a la caída del imperio occidental y he aquí, nuevamente, la importancia de la historia secular se abre paso a las interpretaciones del siglo diecisiete de Apocalipsis. Para Bridge 1666 era el año en el que Dios libraría a Su pueblo de persecuciones de los 1260 años pasados.⁸⁶ Como señala Jue, Goodwin entendió la primera fecha de

1650-1656 porque Mede “sincronizó el sonido de la primera trompeta con el comienzo del reino del Papa en 395 d. C. Añadiendo 1260 años (los días proféticos del reino de la bestia) [Goodwin] concluyó que el fin de ese reino sería el fin del año 1655. De esta manera Cristo regresaría en 1656”.⁸⁷ Sin embargo, según Jue, la lectura de Goodwin de la fecha de Mede del comienzo del milenio no “era completamente precisa”.⁸⁸ En efecto, en una carta al arzobispo James Ussher (1581–1656), Mede sugirió que el reino de la bestia terminaría en 1736.⁸⁹ Incluso, Goodwin llegó a sus propias conclusiones sobre el comienzo del reino milenal de Cristo. No es sorprendente que aunque las perspectivas de Mede y de Bridge son de cierto modo diferentes, estas conclusiones procuraban su cumplimiento en el siglo diecisiete.

Para Goodwin, la clave para llegar a la fecha correcta se encuentra en Daniel 12:11-12.⁹⁰ El emperador romano Juliano (c. 331-363)—apodado “el Apostata”—era, según Goodwin, el que fue descrito en Daniel 11 como el rey que quita el continuo sacrificio.⁹¹ Además de perseguir a los cristianos, Juliano fue responsable de “establecer la idolatría pagana en el mundo”.⁹² Con esta presuposición básica en su lugar, Goodwin aborda Apocalipsis 11 con la perspectiva de entender cuánto tiempo duraría el reino del

Anticristo y cuando terminaría. En consideración de Daniel 11 hay dos periodos que han de señalarse. El primero, como se señaló, se refiere el “cese del continuo sacrificio” del tiempo de Juliano. Los 1290 “días” de los que se hablan en Daniel 12:11, añadidos a los 360 (es decir, el tiempo de Juliano) dan la suma total de los años 1650 aproximadamente.⁹³ Sin embargo, Daniel 12:12 da una número más de 1335 “días”, lo cual termina “entre 1690 y 1700”.⁹⁴ Goodwin describe estos dos periodos como “dos postes, uno al principio y el otro al final del escenario de tiempo, que está asignado para el cumplimiento de aquellas grandes cosas de las que se profetiza, para que ocurran antes del reino de Cristo”.⁹⁵ Entre 1650 y 1700, el curso de la historia se desarrollará de una forma que marcará el inicio del reino de Cristo, es decir, “la ruina de Roma y por lo tanto, el final del reino del Anticristo; y entonces, la destrucción del imperio turco”.⁹⁶ En otras palabras, 1650 no señala el fin del reino del anticristo, más bien, marca el punto de inflexión de la historia y el comienzo de las preparaciones para la venida del reino de Cristo.

En todo esto, Goodwin no dejó de reconocer que podría demostrarse este esquema de establecimiento de fechas estaba equivocado. De esta manera, declara que “todas estas ideas y

conjeturas... de la aclaración más profunda a segundas consideraciones, sabiendo que tales a menudo han fallado y engañado a otros. Considero también que, al fijar los tiempos y sazones de las grandes obras maravillosas de Dios, se encuentra la modestia más grande que pueda...expresarse”.⁹⁷ A pesar de esta advertencia, Goodwin insistió en que los eventos más grandes de la historia se aproximaban rápidamente y que los piadosos deberían prepararse para ellos, pues: “La verdad es tanto el asesinato como la resurrección de los testigos y también el llamado de los judíos, pudieran estar más cerca de lo que pensamos”.⁹⁸ Desde luego, todo esto tiene una meta definida en perspectiva: el establecimiento del reino milenial de Cristo en la tierra.

El milenio

Exposition of Revelation de Goodwin es notoria por todas sus conjeturas sobre el desarrollo de la historia que lleva al milenio, hay muy poco diálogo sobre el milenio. Sin embargo, lo que si sostiene sobre el reino milenial de Cristo es particularmente fascinante, especialmente puesto que Crawford Gribben señala⁹⁹ que Goodwin se separa de aquellos como Theodore Beza, Thomas Brightman, Joseph Mede, William Ames (1576–1633) y James Ussher, sugiriendo que “este reino de Cristo en la tierra que vendría, es una condición mucho más gloriosa para los santos, que lo que sus almas tienen ahora en el cielo”.¹⁰⁰ Como Gribben sugiere, “Goodwin estaba portando por un argumento en favor del reino milenial que estaba mucho más allá de la precaución conservadora de Mede”.¹⁰¹

Un factor importante que conducía el milenialismo de Goodwin es la gloria del Dios-hombre, Jesucristo. En efecto, de todos los puritanos, Goodwin escala las alturas teológicas de la gloria de Cristo de una manera que sobrepasa la de todos sus contemporáneos, incluso John Owen (1616–1683). Sin duda, esto está conducido en parte por su escatología. Para Goodwin, Cristo posee una gloria triple: (1) una gloria esencial que no puede

incrementarse o disminuirse, explicado por Su naturaleza divina; (2) una gloria nativa que pertenece solo a Él por causa de la unión hipostática y (3) una gloria mediadora, la cual es la recompensa de Su obra.¹⁰² Las últimas dos glorias corresponden a la persona de Cristo. La tercera gloria—Su gloria mediadora—establece el fundamento para el pensamiento de Goodwin sobre el milenio, lo que él llama el “mundo por venir”. Mientras que su *Exposition of Revelation* (Exposición de Apocalipsis) contiene solo unos pocos comentarios sobre el milenio, en su *Exposition of Ephesians* (Exposición de Efesios) —específicamente, Efesios 1:21-22— Goodwin “merodeó en el tema”.¹⁰³

El mundo por venir, en Cristo ejerce una norma particular como el mediador exaltado, incluye el cielo y la tierra. La resurrección y ascensión de Cristo inauguran una nueva creación (Ef 1:121). Como resultado, Goodwin sugiere que los cristianos marcan la creación no desde Génesis 1, sino más bien desde la resurrección de Cristo: “Pero decimos que *mil seiscientos*...como un cálculo desde Cristo, pues después comenzó nuestro nuevo mundo”.¹⁰⁴ Consiguientemente, el “nuevo mundo” tiene referencia al gobierno de Cristo en el cielo sobre el mundo desde el tiempo de Su resurrección. En Su resurrección “había derribado el *paganismo* y el

judaísmo (el cual fue su primer día de trabajo...) luego viene una noche de *papismo*...Él tendrá un segundo día de trabajo y no descansará hasta que halla sacado cada trapo... [de] ese *anticristo* de *papismo*".¹⁰⁵

Para Goodwin, la meta que tiene en mente es el inicio del milenio: "que este estado de gloria, de una iglesia gloriosa en la tierra, continuará por mil años, tiempo durante el cuál los *judíos* la tendrán y los gentiles con ellos".¹⁰⁶ En el nuevo mundo, Cristo traerá "el cielo" a la tierra, es decir, Cristo no solo vendrá físicamente ("ese es el viejo error de algunos"), sino que reinará desde el cielo sobre la tierra porque el diablo será "encarcelado por mil años" (Ap. 20:1-3).¹⁰⁷ El medio por el cual Cristo reina es a través de la resurrección de los mártires. Las almas de los mártires en el cielo regresarán a la tierra, serán unidos a sus cuerpos resucitados y reinaran durante el milenio hasta que Cristo regrese en el Día del Juicio.¹⁰⁸ Antes de Goodwin, Johann Heinrich Alsted (1588–1638) hizo un comentario similar en cuanto a la naturaleza del milenio en la tierra. Alsted dividió la iglesia del Nuevo Testamento en cuatro periodos. El tercer periodo marca los mil años de los que se habla en Apocalipsis 20.¹⁰⁹ Durante este periodo los Mártires se levantarán. Una "doble conversión o llamado a los gentiles" tomará lugar y los judíos serían

convertidos.¹¹⁰ Después de Goodwin, incluso después de 1666, una fecha importante para los milenialistas, la quinta monarquía y el ministro congregacionista, Samuel Petto (1624–1711), sostuvo que el mismo énfasis de Goodwin y Alsted, es decir, que la resurrección de los “testigos” (es decir, mártires) y la conversión de los judíos marcaría el inicio de la era milenial.¹¹¹ Escribe: “Se debe esperar la conversión de los judíos, en un numero multitudinario de Israel”.¹¹² La obra de Petto en 1693 muestra que el milenialismo no murió con la Restauración en 1662, sino que continuó vivo en la última parte del siglo diecisiete, aunque con conclusiones exegéticas un poco diferentes.¹¹³

Como se señaló, el milenio representó para Alsted el tercero de cuatro periodos en la historia de la iglesia del Nuevo Testamento. La iglesia en general incluía no solo los cuatro períodos que pertenecían a la iglesia del Nuevo Testamento, sino también el tiempo antes de la caída y después de la caída. Alsted también reconoció el lugar de la iglesia en el cielo donde reina Cristo.¹¹⁴ Esto también es consistente con el patrón básico de Goodwin de gloria cristológica y eclesiástica. Estando en el cielo corporalmente, Cristo es el rey de reyes; “Él es el Rey de los ángeles, cabeza de los principados y potestades”.¹¹⁵ Owen señala que la cabeza, “donde

Dios ha reunido todas las cosas en el cielo y en la tierra en uno, un cuerpo...es Jesucristo”.¹¹⁶ Esta gloria fue “reservada para Él” y solo Cristo “podía llevar el peso de esta gloria”.¹¹⁷ Al igual que Goodwin, Owen entiende que la gloria de Cristo en el mundo por venir incluía tanto Su gloria como el Dios-hombre (es decir, Su gloria nativa) y Su gloria como el mediador (gloria sobreañadida). La reconciliación entre Dios y el hombre podía alcanzarse solo a través del Dios-hombre. Por consiguiente, la relación orgánica entre la persona y la obra de Cristo alcanza su expresión consumada en “el nuevo mundo”, lo cual incluye el cielo y la tierra.¹¹⁸

Debe entenderse cuidadosamente a qué se refiere Goodwin con la gloria de Cristo y el reino en el cielo, especialmente al considerar 1 Corintios 15:24, lo cual habla de Cristo entregando Su reino a Dios el Padre. Según Goodwin, Cristo posee un reino natural porque Él es Dios. Cristo recibe un reino por herencia natural porque, como hombre, está unido al Hijo divino, “pues heredó los privilegios de la Segunda Persona”.¹¹⁹ Consiguientemente, como Dios-hombre, Cristo continua reteniendo y experimentado en el Cielo muchos privilegios tales como la “plenitud de gozo” y “todo ese honor y gloria personales... con los cuales ha sido en efecto coronado cuando fue por primera vez al cielo. Todo esto permanece

por la eternidad... y se debe a Él naturalmente”.¹²⁰ Además de esta herencia natural, está lo que Goodwin llama un “reino dispensador”, lo cual tiene referencia a Cristo como mediador entre Dios y los elegidos. Este reino no era naturalmente de Cristo. Más bien, le fue dado por el Padre como recompensa por Su obediencia. Thomas Brooks (1608–1680) se refiere a esta gloria como algo debido a Cristo.¹²¹ Estas afirmaciones resaltan la distinción entre la gloria nativa de Cristo y Su gloria mediadora. Hasta el Día del Juicio, a Cristo se le ha confiado el reino, el reino del “nuevo mundo”. Sin embargo, después del Día del Juicio, el reino será “entregado más eminentemente a Dios el Padre”.¹²²

La razón detrás de esto es doble. En primer lugar, el Padre dio a Cristo un reino dispensario para que Cristo recibiera más gloria y honor. Goodwin escribe: “así como cada cosa tiene su tiempo; así debe haber para cada Persona y tiempo un momento en el cual serán más gloriosas de una manera más especial”.¹²³ En segundo lugar, el reino de Cristo en el cielo fue una recompensa debida a Él que consistía en que recibiera “toda la gloria y el honor” porque Él “veló Su divinidad en obediencia a Su Padre”.¹²⁴ De esta manera, en la ascensión de Cristo al cielo, el Padre encarga al Hijo todo el juicio. Después de haber “puesto a todos Sus enemigos por estrado

de Sus pies”, el Padre es honrado por el Hijo, mientras Cristo le entrega el reino y se sujeta a Él (1ra Co. 15:28).¹²⁵ En otras palabras, entrega al Padre Su reino mediador cuando la iglesia esté completa y limpia de toda imperfección. Este reino entonces “cesa, pues no habrá necesidad de él”.¹²⁶ Aunque el reino mediador de Cristo cesa, Goodwin clarifica que la gloria de Cristo no cesa, puesto que Cristo siempre poseerá Su gloria nativa o natural como el Dios-hombre, lo cual como se señaló, excede por mucho la gloria sobreañadida de Su oficio mediador.

Conclusión

Las conclusiones de Goodwin sobre Apocalipsis están unidas por una cantidad de factores importantes. En primer lugar, el clima político y religioso del siglo diecisiete claramente influenció a Goodwin, al igual que a todos los puritanos Británicos. Sin embargo, Goodwin creyó firmemente que la amenaza de una renovación del papado en la iglesia de Inglaterra sería derrotada y esto haría que la verdadera religión floreciera en la forma de congregacionalismo puro. Él halló esa promesa en el libro de Apocalipsis. Adicionalmente, edificando sobre el conocimiento de Joseph Mede, la lectura historicista de Goodwin de Apocalipsis, que incorpora historia tanto eclesiástica como imperial, proporcionó la plataforma exegética necesaria para que predijera el derrocamiento inminente—si entendemos inminente como décadas—del papado y el Imperio Turco Otomano. En efecto, su esquema de establecimiento de fechas predijo que la gloria del milenio amanecería hacia el final del siglo diecisiete. Pero antes del amanecer de la gloria debía haber una noche de sufrimiento (1650-1666); sin embargo, el sufrimiento del piadoso marcaría el comienzo de la caída del anticristo. Si la historia se estaba moviendo en esta dirección y el libro de

Apocalipsis proporcionaba la clave para entender el desarrollo de la historia, era en última instancia porque la gloria de Cristo exigía tal resultado. La gloria mediadora de Cristo, una gloria sobreañadida dada a Él por el Padre, lograría su consumación en la era milenial antes de que entregue Su reino a Su Padre en el juicio final.

Los eruditos, particularmente los historiadores, continúan debatiendo las razones detrás del pensamiento apocalíptico británico, sin un consenso firme.¹²⁷ Mientras que su comprensión del contexto político-religioso del siglo diecisiete ha producido algunas conclusiones importantes, no hay duda de que los intereses teológicos eran igualmente prominentes en el ejemplo de Goodwin. Para ese fin, la gloria de Cristo, realizada en la tierra en las iglesias que adoptaron la “forma congregacional”, funciona como una razón poderosa para explicar con más profundidad la lectura de Apocalipsis de Goodwin.

Solo queda reconocer que Goodwin, tan fascinante como pudiera ser su interpretación, estaba bastante equivocado en su lectura de esta profecía. El siglo diecisiete vino sin ser testigo del derrocamiento del Papa de Roma y su iglesia falsa, la derrota del Imperio Otomano, el avance de la reforma en la iglesia de Inglaterra o el triunfo final del congregacionalismo sobre todas las demás

formas de gobierno. En efecto, han ido y venido tres siglos más sin que se cumplieran ninguna de estas cosas, aparte del colapso del Imperio Otomano, sino que “imperios del mal” aún más siniestros se levantaron en curso del siglo veinte que lo reemplazaron. La lección no es que los hombres debían abstenerse de intentar entender Apocalipsis, sino que todos los intérpretes necesitan una medida sana de conciencia propia y cuidarse de leer la profecía estrictamente en lo que respecta a su propio conocimiento de la historia y los eventos actuales o en lo que respecta a sus propias esperanzas y sueños personales. El peligro de imponer nuestro propio significado en el texto sagrado es excesivamente real.

¹ Thomas Goodwin Jr., en su prefacio a *An Exposition upon the Book of Revelation, by Thomas Goodwin*, en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (London: J. D. and S. R. for T. G., 1681–1704), 2:1.

² Sobre la superioridad de la edición de 1681–1704 (volúmenes de 5 folios) y la edición de Nichols 1861–1866 (12 volúmenes), ver Michael Lawrence, “Transmission and Transformation: Thomas Goodwin and the Puritan Project 1600–1704” (PhD diss., Cambridge University, 2002).

³ Lawrence, “Transmission and Transformation,” 126.

⁴ Thomas Goodwin [Jr.], “The Life of Dr. Thomas Goodwin: Compos’d from His Own Papers and Memoirs,” en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford, by Thomas Goodwin* (London: J. D. and S. R. for T. G., 1681–1704), 5:xiv. Para un buen tratamiento moderno de la teología de Sibbes en el contexto del siglo diecisiete, ver Mark E. Dever, *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 2000).

- ⁵ Además de editar los sermones de Preston, Goodwin era editor y publicador de las obras de Sibbes, Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646), John Cotton, (1585–1652) y Thomas Hooker (1586–1647).
- ⁶ Goodwin, “Life”, en *Works*, 5:xvii. Lawrence señala que “no está claro a qué se estaba refiriendo Buckeridge con ‘la proclamación del rey’”. “Transmission and Transformation,” 88–94. Si la proclamación de la que se habla es la declaración real, emitida por Carlos I, en el prefacio de los Treinta y Nueve Artículos, tendría implicaciones particularmente negativas para las doctrinas calvinistas de Goodwin.
- ⁷ Un requisito que data de 1640, que los ministros de la Palabra declaran, en la forma de un juramento *ex animo*, su consentimiento con la supremacía del rey como gobernador de la Iglesia de Inglaterra, los Treinta y Nueve Artículos de la religión, y el Libro de la oración común.
- ⁸ Lawrence, “Transmission and Transformation,” 95; see also Robert Halley, “Memoir of Thomas Goodwin, D.D.,” en *The Works of Thomas Goodwin by Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 2:xxiv.
- ⁹ Ejemplos de “ceremonias papales” en el Libro de oración común que molestaba las conciencias de los puritanos incluyen la señal de la cruz en el bautismo, dar y recibir el anillo en el matrimonio, y arrodillarse para recibir la santa comunión.
- ¹⁰ Tom Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement*, c. 1620–1643 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 306.
- ¹¹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2.
- ¹² Lawrence, “Transmission and Transformation,” 113.
- ¹³ Cotton Mather registra que antes de su salida a Nueva Inglaterra en 1633, John Cotton convenció a Goodwin y a otros del congregacionalismo. Ver Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana: or, The Ecclesiastical History of New England* (New York: Russell & Russell, 1967), 1:264–265.
- ¹⁴ Es importante señalar que términos como “congregacionalismo” y “presbiterianismo” son más o menos anacrónicos antes de 1640. Ver Webster, *Godly Clergy*, 310–332. Sin embargo “congregacionalismo” como término teológico, es útil en lo que respecta a entender la trayectoria de las convicciones eclesiológicas de Goodwin.
- ¹⁵ Para una discusión de la relación entre la eclesiología y la escatología de Goodwin, ver Lawrence, “Transmission and Transformation,” 95–141. La exégesis de Goodwin de Apocalipsis 11 será discutida más adelante.

¹⁶ Halley, "Memoir," en *Works*, 2:xxiv.

¹⁷ Goodwin, "Life," en *Works*, 5:xviii.

¹⁸ Thomas Edwards, *Antapologia* (London: G. M. for John Bellamie, 1644), 25. La *Antapologia* de Edwards fue la respuesta más controversial a "Dissenting Brethren's" *An Apologeticall Narration...* (London: for Robert Dawlman, 1643). Goodwin, Nye, Sydrach Simpson (c. 1600–1655), William Bridge (1601–1671), y Burroughs eran los cinco ministros independientes que presentaron *An Apologeticall Narration*, en cuanto a los asuntos del gobierno de la iglesia, a la Asamblea de Westminster.

¹⁹ Como han demostrado Peter Lake, Anthony Milton y Kenneth Fincham, además de la predestinación, hubo otras causas político-religiosas que llevaron a la primera guerra civil inglesa durante el siglo diecisiete. Su meta era "alejar el debate historiográfico actual de una preocupación obsesiva con una doctrina—la predestinación—y acercarla a una apreciación de un rango de temas contenciosos: conformidad, orden, adoración, riqueza y autoridad del clero". Kenneth Fincham, ed., *The Early Stuart Church: 1603–1642* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), 1–2.

²⁰ Esther Gilman Richey, *The Politics of Revelation in the English Renaissance* (Columbia: University of Missouri Press, 1998), 9.

²¹ Jeffrey Jue, "Puritan Millenarianism in Old and New England," en *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. John Coffey and Paul Chang-Ha Lim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 259. En la página 261 Jue señala que "la mayoría de los protestantes en el siglo dieciocho siguieron la tradición medieval de interpretar de Apocalipsis 20 según San Agustín. En lugar de ver el milenio estrictamente como un evento futuro, Agustín creía que el milenio describía simbólicamente el periodo entre la primera venida de Cristo y Su Segunda Venida al final de la historia".

²² Sobre el apocaliptisismo de Mede ver Jeffrey K. Jue, *Heaven upon Earth: Joseph Mede (1586–1638) and the Legacy of Millenarianism* (Dordrecht: Springer, 2006).

²³ Joseph Mede, *The Key of the Revelation*, trad. Richard More (London: R. B. for Phil Stephens, 1643), 1.

²⁴ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:75.

²⁵ Para un ejemplo de un punto en particular donde Goodwin difería de Mede, ver Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:129–130.

- ²⁶ Sobre el sincronismo de Mede ver, *The Key of the Revelation*, 1:1–29; Jue, *Heaven upon Earth*, 102–106.
- ²⁷ Jue, *Heaven upon Earth*, 151.
- ²⁸ Sin embargo, Jue señala que hubo dos opciones historicistas —el milenialismo y el preterismo— las cuales fueron “debatidas a gritos en Inglaterra bien entrado el siglo dieciocho”. *Heaven upon Earth*, 151.
- ²⁹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:1.
- ³⁰ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:1.
- ³¹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:18, 75.
- ³² Mede, *The Key of the Revelation*, 1:38.
- ³³ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:18.
- ³⁴ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:25.
- ³⁵ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:25.
- ³⁶ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:76.
- ³⁷ Ver Jue, *Heaven upon Earth*, 177–180, 219–223; Crawford Gribben, *The Puritan Millennium: Literature and Theology, 1550–1682* (Milton Keynes: Paternoster, 2008), 44–48.
- ³⁸ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:22–23.
- ³⁹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:23.
- ⁴⁰ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:26.
- ⁴¹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:27, 29.
- ⁴² Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:52.
- ⁴³ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:53.
- ⁴⁴ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:54. En su zenit, el Imperio Otomano se extendió desde los extremos de Viena hacia el este al Golfo de Adén, y del norte de Egipto al Mar Negro. Al apostar a los poderes centrales en la primera Guerra Mundial, el Imperio Otomano expiró al sufrir una derrota y el desmembramiento a manos de sus aliados en 1918.
- ⁴⁵ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:61.
- ⁴⁶ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:64.

- ⁴⁷ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:70.
- ⁴⁸ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:70.
- ⁴⁹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:70–71.
- ⁵⁰ Considera los comentarios de Goodwin en *Revelation*, en *Works*, 2:75.
- ⁵¹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:83.
- ⁵² Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:84.
- ⁵³ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:85.
- ⁵⁴ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:85.
- ⁵⁵ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:86.
- ⁵⁶ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:129.
- ⁵⁷ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:78–79.
- ⁵⁸ Lawrence, “Transmission and Transformation,” 124–125.
- ⁵⁹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:118.
- ⁶⁰ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:118. El fechado de Goodwin en relación a los 42 meses será discutido más adelante en este capítulo.
- ⁶¹ Goodwin writes, “Para que en cualquier sentido que los papistas...sean llamados la corte externa, ellos también lo sean”. *Revelation*, en *Works*, 2:120.
- ⁶² Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:121.
- ⁶³ Thomas Brightman, *A Revelation of the Revelation* (Amsterdam, 1615), 348.
- ⁶⁴ Sobre la interpretación de Mede, ver *The Key of the Revelation*, 1:11–12.
- ⁶⁵ Lawrence, “Transmission and Transformation,” 117.
- ⁶⁶ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:122.
- ⁶⁷ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:123.
- ⁶⁸ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:123.
- ⁶⁹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:124.
- ⁷⁰ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:125.
- ⁷¹ Lawrence, “Transmission and Transformation,” 120.
- ⁷² Rodney Peterson, *Preaching in the Last Days: The Theme of “Two Witnesses” in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York: Oxford University Press, 1993), 99–100, 203–209.

⁷³ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:135.

⁷⁴ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:139.

⁷⁵ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:138.

⁷⁶ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:144-445.

⁷⁷ Lawrence, "Transmission and Transformation," 123.

⁷⁸ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:151.

⁷⁹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:154.

⁸⁰ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:154. Goodwin escribe en otro lugar: "La muerte de estos testigos, debe ser metafórica y entenderse como una muerte civil, y como la supresión tanto de ellos como de su causa, y, puesto que son testigos, debe entenderse como que son menospreciados y extinguidos, para que por un tiempo, sean hombres considerados muertos, y como hombres en cuyo testimonio no hay apariencia de vida, o posibilidad de avivamiento, ahora que sus enemigos tienen tanto poder sobre ellos...y al contrario, su avivamiento y su causa, aparece en una resurrección de entre los muertos". *Revelation*, en *Works*, 2:155. Sin embargo, en la misma página, Goodwin teme que, en efecto, algunos sean martirizados.

⁸¹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:151.

⁸² Lawrence, "Transmission and Transformation," 125.

⁸³ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:182.

⁸⁴ William Bridge, *Seasonable Truths in Evil-Times in Several Sermons* (London: for Nath. Crouch, 1668), 113.

⁸⁵ Bridge, *Seasonable Truths*, 113-114.

⁸⁶ Bridge, *Seasonable Truths*, 115.

⁸⁷ Jue, *Heaven upon Earth*, 179.

⁸⁸ Jue, *Heaven upon Earth*, 179.

⁸⁹ Jue, *Heaven upon Earth*, 179.

⁹⁰ Daniel 12:11–12: "Y desde el tiempo que sea quitado el continuo sacrificio hasta la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días. Bienaventurado el que espere, y llegue a mil trescientos treinta y cinco días".

⁹¹ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:183. Sobre la religión de Juliano, ver Rowland Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the*

Apostate (London: Routledge, 1995); Adrian Murdoch, *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World* (Stroud: Sutton, 2003).

⁹² Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:183.

⁹³ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:184.

⁹⁴ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:184.

⁹⁵ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:184.

⁹⁶ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:85.

⁹⁷ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:190. Paul Ling-Ji Chang ha sugerido que Goodwin en *Exposition of Ephesians* “fue más cuidadoso” en cuanto a fechado. Chang alega al comentario de Goodwin sobre Efesios 2:7 como apoyo. Chang escribe: “A la pregunta de ‘cuando se cumplirá esto’, [Goodwin] respondió: ‘Vemos que ninguna de estas cosas nos son ocultas’. Goodwin no proporcionó fecha alguna, como lo hizo anteriormente. Evitó conjeturas sin base”. “Thomas Goodwin (1600–1680) on the Christian Life” (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2001), 61. Sin embargo, contrario a la declaración de Chang, los comentarios de Goodwin claramente se refieren a la respuesta de la iglesia de Éfeso en cuanto a su comprensión total de los beneficios sotéricos.

⁹⁸ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:190.

⁹⁹ Gribben, *Puritan Millennium*, 45.

¹⁰⁰ Goodwin, *Revelation*, en *Works*, 2:14.

¹⁰¹ Gribben, *Puritan Millennium*, 45.

¹⁰² Ver Thomas Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, 1:402; *Of the Knowledge of God the Father*, 2:131ff.—ambos títulos se encuentran en *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford* (London: J. D. and S. R. for T. G., 1681–1704).

¹⁰³ Gribben, *Puritan Millennium*, 47.

¹⁰⁴ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:454.

¹⁰⁵ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:455.

¹⁰⁶ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:456.

¹⁰⁷ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:456.

- ¹⁰⁸ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:457–459. Goodwin se refiere a los comentarios de Agustín sobre el milenio, es decir, que si solo los deleites espirituales vienen del cielo, entonces la opinión de los milenialistas puede ser tolerada. Pero, según Augustin, los milenialistas eran materialistas indulgentes. Ver también, Jue, *Heaven upon Earth*, 119–121.
- ¹⁰⁹ Johann Heinrich Alsted, *The Beloved City, or, The Saints Reign on Earth a Thousand Yeares Asserted and Illustrated from LXV places of Holy Scripture*, trad. William Burton (London, 1643), 7. Sobre la escatología de Alsted, ver Howard B. Hotson, *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht: Kluwer, 2000).
- ¹¹⁰ Alsted, *The Beloved City*, 7–9. Jue proporciona una discusión particularmente iluminadora sobre el milenialismo británico y los distintos debates que rodeaban al quiliasmo. Ver *Heaven upon Earth*, 141–174.
- ¹¹¹ Samuel Petto, *The Revelation Unveiled...* (London: for John Harris, 1693), 142–43. Petto reconoce que muchos fallaron en sus predicciones de fechas durante el siglo diecisiete y escribe una posdata abordando ese asunto. Ver 161–164.
- ¹¹² Petto, *The Revelation Unveiled*, 157.
- ¹¹³ Warren Johnson ha demostrado que las convicciones apocalípticas estuvieron muy en auge después de la Restauración (1660), lo cual es demostrado por la Revolución de 1688–1689. “Revelation and the Revolution of 1688–1689,” *The Historical Journal* 48 no. 2 (2005): 351–89. Ver también Ernestine van der Wall, “‘Antichrist Stormed’: The Glorious Revolution and the Dutch Prophetic Tradition,” en *The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688–1689*, ed. Dale Hoak and Mordechai Feingold (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 152–164.
- ¹¹⁴ Alsted, *The Beloved City*, 11.
- ¹¹⁵ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:425.
- ¹¹⁶ Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:371.
- ¹¹⁷ Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:371.
- ¹¹⁸ Ver Owen, *The Glory of Christ*, en *Works*, 1:371–374.
- ¹¹⁹ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:438.
- ¹²⁰ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:438.

¹²¹ Thomas Brooks, *Paradice Opened...* (London: for Dorman Newman, 1675), 166.

¹²² Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:439.

¹²³ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:439.

¹²⁴ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:439.

¹²⁵ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:439.

¹²⁶ Goodwin, *Ephesians*, Pt. 1, en *Works*, 1:440.

¹²⁷ Ver el útil resumen de Jue's del debate en *Heaven upon Earth*, 1–5.

Capítulo 51

Christopher Love sobre las glorias del cielo y los terrores del infierno

Señor, bendito sea Dios; mi corazón está en el cielo.

Estoy bien.

—CHRISTOPHER LOVE EN SU EJECUCIÓN,

22 DE AGOSTO DE 1651¹

Los puritanos enfatizaron fuertemente la necesidad de una perspectiva eterna en esta vida presente, la cual, ellos sostuvieron que sirve como preparación para el cielo o el infierno. Un ejemplo de este enfoque viene entre los dichos de John Dod (c. 1549–1645):

“Instrucciones para cada día. Primero, para la mañana. Cada mañana presupón: 1. Debo morir. 2. Puedo morir antes de la noche. 3. ¿Irás mi alma al Cielo o al Infierno?”.² Richard Baxter (1615–1691) personificó ese enfoque en su famosa obra *Saint’s Everlasting Rest*, un directorio al cielo y lejos del infierno, para aquellos “en movimiento, buscando descanso”.³ Más tarde confesó que el libro vino en el contexto de una enfermedad grave que lo dejó “condenado a muerte por los médicos”. En tal punto, afirmó: “comencé a contemplar con más seriedad el descanso eterno del cual me di cuenta solo había tocado los bordes”.⁴

El enfoque de este capítulo será considerar la contemplación de la eternidad en los escritos sobre el cielo y el infierno hallados en toda la tradición puritana, y, específicamente, en Christopher Love (1618–1651). Entre los numerosos escritos de Love, muchos de los cuales fueron publicados póstumamente, hay diecisiete sermones que introducen los temas del cielo y el infierno en *Heaven’s Glory, Hell’s Terror* (1653).⁵ El prefacio a esta obra, escrito por los amigos de Love dos años después de su partida al cielo, nos exhorta a la meditación tanto del cielo como del infierno. El primero nos estimula a las buenas obras, mientras que el último actúa como un freno para el mal. “Es la mayor locura en el mundo para los hombres”, declaran

los escritores, “estar ocupados en muchas cosas que poco les conciernen, y así en el tiempo intermedio desatienden lo necesario, nunca pensando seriamente en las alegrías del Cielo, cómo pueden alcanzarlas, o sobre los tormentos del infierno, cómo pueden escapar de ellos. Serán convencidos de su locura cuando ya sea demasiado tarde, al ser irrevocablemente privados de uno, e irremediablemente sumergidos en el otro”.⁶

Mientras predicaba y escribía sobre el cielo y el infierno, Christopher Love vivió y murió como un puritano bajo la realidad de ellos. El problema fue que murió en 1651 a manos de puritanos que lo acusaban de alta traición contra el gobierno mancomunado de Oliver Cromwell. Fue juzgado y ejecutado por su participación en el llamado “complot de Love” para restaurar a Carlos II al trono. Bajo el gobierno parlamentario de la Mancomunidad, no era un buen tiempo para que un presbiteriano afirmara el derecho divino de los reyes. Aun así, como observa Don Kistler: “había muchos que aún creían que Dios había nombrado reyes y que el hombre no podía destronarlos. Christopher Love estaba entre ellos, como se esperaba de un presbiteriano tan acérrimo como él”.⁷ Aunque admitió tener una mínima participación, junto con notables ministros puritanos (y compañeros presbiterianos) como Thomas Watson

(c.1620–1686) y Thomas Case (1598–1682), fue acusado de ser un cabecilla para conspirar y financiar la resistencia militar de los escoceses, con los que Carlos solemnemente hizo un pacto de establecer el presbiterianismo.⁸ Aunque la evidencia para algunos de los cargos era insuficiente, y los testigos no eran convincentes, Love fue hallado culpable y fue decapitado como traidor en Tower Hill el 22 de agosto de 1651.⁹ Elliot Vernon observa que mientras que Love era técnicamente culpable, su juicio fue “poco más que una demostración del poder bruto de la república disfrazado de soberanía legal. Este punto está ejemplificado gráficamente por Sir Henry Vane, que dijo a Cromwell que Love debería ser ejecutado porque los presbiterianos ‘no nos tienen como una magistratura legítima ni escatiman, sin importar la traición, lo que puedan hacer para destruirnos, a fin de poder traer al rey de Escocia como cabeza de la federación’”.¹⁰ Richard Baxter lamentó la tiranía detrás de la ejecución de Love que eliminó una luz tan digna y reconocida del mundo y que “cortó tanta excelencia de un golpe”.¹¹

Las cartas de Love a su esposa, María, que intentó junto con amigos revertir su sentencia, revelan mucho no solo sobre su relación, sino también sobre sus fuertes creencias en la misericordia y bondad de Dios para aquellos en pacto con Él. Love murió con la

extraordinaria seguridad de que estaba destinado a la gloria del cielo, no al terror del infierno.¹²

Las glorias del Cielo

Las glorias del Cielo fueron una fuente importante de aliento para los pastores puritanos y sus rebaños durante los tiempos turbulentos del siglo diecisiete. Como Thomas Goodwin (1600–1680) observó en su penetrante obra *Of the Blessed State of Glory Which the Saints Possess after Death*: “No hay nada más poderoso para llevar a los hombres a Cristo... y no hay nada que sea de mayor aliento para los piadosos, para que de buena gana y con alegría pasen por las aflicciones de esta vida, y para que puedan pasar por el mundo malvado con sus corazones elevados al cielo”.¹³

Al hablar de las glorias del cielo, los puritanos fueron completamente cristocéntricos.¹⁴ La entrada al cielo generalmente se discutía en el contexto de la obra mediadora de Cristo. Además, el disfrute del cielo usualmente se enfocaba en las glorias de la persona de Cristo. Los santos que viven en la tierra por la fe en el Hijo de Dios esperan la bendita visión (la visión beatífica) del Dios-hombre, que es la imagen visible del Dios invisible.¹⁵ La visión de Cristo será transformadora para los elegidos (1 Jn. 3: 2), y ellos lo contemplarán por vista en el cielo, tal como un hombre contempla a

su prójimo por vista en la tierra. La gloria del cielo nunca se consideraba sin la presencia de Cristo.

La noche antes de su muerte, en sus encuentros finales con su esposa, Love mantuvo la esperanza en la gloria: “Tan pronto como mi cabeza sea separada de mi cuerpo, se unirá con Cristo, mi Cabeza, en el cielo, y estoy convencido de que mañana iré a Tower Hill para ser eternamente martirizado para mi redentor con tanta alegría como cuando fui a la iglesia de Giles para casarme contigo”.¹⁶ Semejante testimonio nos recuerda el discurso del Sr. Firmeza al final del *Progreso del Peregrino* de Bunyan, en la parte 2: “Ahora me veo a mí mismo al final de mi Viaje, mis días difíciles han terminado. Voy a ir ahora a ver esa Cabeza que fue Coronada de Espinas, y ese Rostro que fue escupido por mí”.¹⁷ Las palabras pronunciadas por Samuel Rutherford (1600–1661) en su lecho de muerte son igualmente conmovedoras: “Brillaré—lo veré tal como es —lo veré reinar... Mis ojos verán a mi Redentor, estos ojos míos, y ningún otro lo hará por mí”.¹⁸ El cielo tenía muchas glorias, pero la visión de Cristo el redentor era la principal gloria.

Cristo el autor de la vida glorificada

El texto de Christopher Love para sus diez sermones en *Heaven's Glory* fue Colosenses 3: 4: "Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también seréis manifestados con Él en gloria". Love nos exhorta como cristianos a buscar las "cosas de arriba" en el cielo, ya que estamos muertos para el mundo y poseemos una vida oculta en Cristo que otros "no pueden ver". Como aquellos que tienen una vida gloriosa esperándolos en la eternidad, deberíamos buscar ahora "esa vida y ese mundo" y no simplemente "las cosas que están debajo en este mundo despreciable". Cristo es nuestra vida porque por Su muerte se ha convertido en el "autor y causa" de la vida de un cristiano. Él procura tanto una "vida de gracia" (santificación progresiva) como una "vida de gloria" (glorificación final) "cuando el mundo haya terminado". Además, Cristo se convirtió en el autor de nuestra vida después de Su resurrección, "espiritualmente" en la predicación del evangelio, y se convertirá en un autor "glorioso" en Su segunda venida. Esta vida es para nosotros un crecimiento y una perfección tanto en el deseo de Dios como en el odio al mal. Ambos están motivados por un principio interno de gracia, y no solo por motivaciones externas que temen los terrores del infierno y anhelan la dicha del cielo, que nos hace "muertos al pecado".¹⁹ Love argumenta que el que Jesús sea

el autor de tal vida y gloria para siempre debería incitarnos ahora a “proveer para esta vida eterna”. Por ejemplo, debemos tener cuidado de los “empleos triviales” que se interponen en el camino de nuestra gloriosa “búsqueda”. Además, siempre debemos estar “anhelando y jadeando por esta condición glorificada” mientras se tiene cuidado con lo que se pisa.²⁰

Love testifica que, en cierto sentido, ahora podemos aferrarnos a la vida glorificada alcanzando la seguridad de la gracia y la salvación, a través del arrepentimiento del pecado y la fe en Cristo; amando a todos los que son “participantes de esta vida de gloria”; y caminando concienzudamente en obediencia mientras se mortifica el pecado.²¹ Para los puritanos, como herederos de los reformadores y contrarios al catolicismo romano y al arminianismo, podemos ir más allá de la posesión de la vida eterna hacia la posesión de la certeza de que esta nos pertenece. Como afirmó Thomas Brooks (1608–1680) en *Heaven on Earth* (1654), el cristiano debe hacer su deber: no simplemente creer, sino también obtener consuelo sabiendo que cree. Por lo tanto, la seguridad de la fe “hará caer el cielo en sus pechos; les dará una posesión del cielo en este lado del cielo (Heb. 11:1). Un alma segura vive en el paraíso, y camina en el paraíso, y trabaja en el paraíso, y descansa

en el paraíso; tiene el cielo dentro de él y sobre él; todo su lenguaje es: ¡Cielo, Cielo! ¡Gloria, gloria!”²². Es por eso que Love, justo antes de su decapitación en Tower Hill, pudo decirle al teniente del Tower, el aguacil Tichburn: “Señor, bendito sea Dios; mi corazón está en el cielo. Estoy bien”.²³

Cristo, el consumidor de la vida glorificada

Love pasa a considerar a Cristo quien, como la vida del cristiano, “algún día se manifestará en gloria para juzgar el mundo”. La manifestación repentina de Jesucristo será gloriosa porque Él, como “el destello que sale del diamante cuando se pone delante del sol”, posee excelencia en Su persona (Heb. 1: 3), ya que viene con autoridad, majestad y equidad de juicio para oscurecer y eclipsar “toda la gloria del mundo”. Además, esta gloria es compartida por Sus ángeles asistentes y se revela en Sus santos que de uno en uno admirarán al príncipe en Su venida. Dios el Padre consideró que tal aparición debería ser gloriosa para eliminar el reproche que vino sobre Cristo y Su pueblo en la tierra, y al mismo tiempo “lanzar un mayor temor, convicción y enojo sobre el malvado”.²⁴ Love desea el concepto de la venida de Cristo en gloria para “golpear el clavo del terror” dentro de ti si te encuentras a ti mismo entre estas

categorías de personas: (1) los que viven “una vida de sensualidad, y desorden, que rara vez o nunca piensan en esa cuenta que deben rendir a Jesucristo en Su manifestación” (Lc. 17:26-27); (2) los “pecadores endurecidos e impenitentes”, cuyos corazones nunca son movidos por los mandamientos y exhortaciones (Ro. 2: 4–5); y (3) los apóstatas, es decir, los “que se apartan de (tropiezan en) la religión”, que hicieron una profesión, y sin embargo, se han “apartado de Cristo” (Heb. 10:26). Al mismo tiempo, Love quiere consolarte con la aparición de Cristo como juez si sufres por Él y trabajas para Él siendo “injuriado por el mundo”. Tu día de regocijo está por llegar, y puedes estar seguro de que Cristo “juzgará todos los juicios injustos contra ti”.²⁵

Con respecto al tiempo de la venida de Cristo, Love advierte a los que “leen fantasías acerca de este tiempo” de estar “enredados en una trampa” al pensar que sabemos lo que Cristo como hombre no sabía (Mt. 24:36). Si bien no podemos saber el día, mes o año, las Escrituras dan una indicación de que “el día y la hora no están lejos”. Al final, “Dios en Su sabiduría ha reservado ese tiempo en Su propio pecho, para que [nosotros] podamos comenzar el trabajo de [nuestra] propia salvación a tiempo”.²⁶ En lo referente al “lugar donde esta manifestación de Jesucristo ocurrirá”, Love señala que

vendrá del cielo (Flp. 3:20) a una ubicación no especificada. Al dejar que las Escrituras hablen por sí mismas, señala que Hechos 1:11 trata solo con “la manera [en] cómo Cristo vendrá, no del lugar al que ha de venir”. El único lugar específicamente observado es el aire, donde los santos muertos y vivos se encontrarán con Cristo, “brillando en gloria sobre todo el mundo”. Al final, no habrá lugar donde esconderse “del Juicio de Jesucristo; aunque llames a los montes y a las peñas para esconderte de Su presencia, no podrás ocultarte”.²⁷

Más adelante, Love pregunta si Jesucristo “tomará cualquier duración de tiempo para ejecutar el juicio en el mundo”. Sostiene que este juicio tomará “muy poco tiempo” y que el “*día y la hora*” sigue siendo un asunto desconocido. Para Love, el tiempo que tome aplicar el juicio es inversamente proporcional a la cantidad de evidencia. Dios posee una abundancia de evidencia, y, además, la propia conciencia del hombre lo condena (Ro. 2: 14–16). Esta rapidez del juicio debería golpear “el clavo del terror y del asombro” en los corazones de los hombres y debe servir como un “freno” para cinco pecados particulares en nosotros: (1) la embriaguez, ya que aquellos que “aman mucho [su] licor” tendrán sus bocas llenas con el fuego del juicio cuando ese día venga “*de repente*” sobre el

borracho (Lc. 21:34); (2) el adulterio, ya que Dios juzga de una “manera especial” tal pecado (2 P. 2:10); (3) el despotricar o “injuriar contra el pueblo de Dios” (Jud. 15); (4) la ignorancia y la desobediencia (2 Ts. 1: 7–8); y (5) la opresión y la crueldad; o aquellos que “muelen” los rostros de otros (Stg. 2:13).²⁸

La vida glorificada en cuerpo y alma

En la segunda venida, Cristo glorificará completamente a los elegidos solo en Su gloriosa manifestación para juzgar el mundo. Ser completamente glorificado denota, mantiene Love:

Ese estado felicísimo, bendito e inmutable que Dios de Su gracia libre por Jesucristo, ha provisto para Sus elegidos en el cielo, para ser disfrutado después del Día del Juicio, cuando el cuerpo se levantará de la tumba, y se unirá al alma, y ambos participarán de la gloria con Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo, los Santos y los Ángeles para siempre. Esto es lo que llamamos gloria, esa reunión del cuerpo y del alma, por la que ambos serán socios en la gloria, en el disfrute de las tres personas de la Trinidad, todos los Santos y los Ángeles para siempre.²⁹

Este estado involucra la glorificación del cuerpo y del alma. Love, un delegado de la Asamblea de Westminster, refleja la enseñanza puritana estándar de la Confesión de Fe de Westminster (CFW), 32.1, que habla de cuerpos “unidos nuevamente a sus almas para siempre” en la resurrección del último día, el tiempo del regreso de Cristo. Estos cuerpos al morir habían vuelto al polvo viendo “corrupción” mientras que sus almas fueron “recibidas en los más altos cielos”.³⁰ En cuanto al cuerpo, debe ser glorificado porque los cuerpos de los elegidos han “sufrido en este mundo por amor a Jesucristo” (Gál. 6:17) y debe ser glorificado apropiadamente “también por Cristo”. Además, el cuerpo es “copartícipe” con el alma en sus deberes (2 Co. 5:10), como la oración, y también compartirá con ella en su gloria. Finalmente, la “simpatía natural” o la unión entre el cuerpo y el alma en el sufrimiento (por ejemplo, la tristeza) y la bendición (por ejemplo, el gozo) necesariamente continuarán en la gloria como lo han hecho en la tierra.³¹

La glorificación por venir nos proporcionará cuerpos espirituales (1 Co. 15:44), que surgen después de la vida y muerte de un cuerpo meramente natural, “que necesita un refrigerio natural para mantener la vida, como comida, sueño, vestimenta y cosas por el estilo”. Love niega la idea platónica de que los cuerpos

espirituales ya no poseen sustancia física. En cambio, simplemente significa que la nutrición natural ya no será necesaria en el cielo. En cambio, nuestros cuerpos resucitados serán “refrescados con el disfrute espiritual de [nuestro] Dios”.

Además, los glorificados alcanzarán “cuerpos inmortales” que ya no morirán sino que vivirán para siempre en un estado incorruptible (1 Co. 15: 42–52). Tal inmortalidad no es equivalente a la inmortalidad de Dios, que solo Él posee en su esencia (1 Tim. 6:16). En cambio, somos inmortales solo por la gracia de Dios, y esto va más allá de la inmortalidad condicional que disfrutó Adán en su libertad condicional. Esta inmortalidad también involucra “la renovación perfecta de la imagen de Dios en nosotros”.

Como resultado, nuestros cuerpos también serán “impasibles”, incapaces de sufrir o experimentar pena, enfermedad, pobreza, hambre, sed, frío o desnudez. En el cielo, puedes “estar seguro de que los sufrimientos desaparecerán”. Finalmente, nuestros cuerpos serán bellamente formados según el glorioso cuerpo de Cristo con todas las corrupciones y deformidades removidas (Fil. 3:21). Del mismo modo, poseeremos cuerpos “ágiles” libres de nuestro actual estado “torpe y cargado” ya que somos “estimulados a todos los buenos deberes” en una forma ágil. Estos cuerpos también serán

puros, libres de la obstrucción y esclavización del pecado (Ro. 7: 8; 8:27). En resumen, nuestros cuerpos serán “gloriosos” cuando nos manifestemos con Cristo en gloria (Col. 3: 4). En consecuencia, si vamos a ser glorificados no solo en el alma sino también en el cuerpo, no deberíamos “permitir que estos cuerpos... sean instrumentos” de deshonra a nuestro Salvador. “Oh, presta atención al pecado mientras estás en el cuerpo”, exhorta Love, “porque tu cuerpo será glorificado por Jesucristo”.³²

Con respecto a la glorificación del alma, Love señala que “sabremos más que lo que la Escritura habla, o nuestros corazones pueden concebir” (1 Co. 2:9). Esta gloria es tanto “privativa”, en términos de la libertad de la miseria, como “positiva”, en términos de las bendiciones otorgadas. Algunos de los aspectos privativos implican la libertad del pecado en términos de la batalla de la carne contra el espíritu (Gál. 5:17); las causas y provocaciones del pecado, como la corrupción de nuestra naturaleza humana, las sugerencias de Satanás y las seducciones del mundo, como la lujuria de los ojos y la carne, y la vanagloria de la vida (1 Jn. 2:16); y los efectos del pecado, como el castigo, “las pérdidas y cruces”, la muerte y la ira venidera. Los aspectos positivos implican logros como la “visión beatífica de Dios”, viéndolo como Él es (Mt. 5: 8;

1 Jn. 3: 2; Job 19: 26 –27), el favor que Él tiene hacia nosotros en Cristo, y el poder comprender al Dios trino en Su naturaleza, atributos y majestad; y un verdadero disfrute de Dios, que es el fruto y la perfección de todas las gracias cristianas.

Love se centra más en la naturaleza intelectual de la visión beatífica de la misma manera que Francis Turretin (1623–1687).³³ Pero John Owen (1616–1683) hizo la visión beatífica de Cristo en Su naturaleza humana el foco central de las glorias del cielo. En el cielo, Cristo aparece como la cabeza de la humanidad glorificada; Él es el medio inmediato por el cual Dios revela Su mente a Sus criaturas; el objeto de la gloria divina; y la visión de Él será transformadora para aquellos que lo han amado con amor eterno. Los santos en la tierra esperan el cielo, pero nunca un cielo sin la visión visible de Cristo.³⁴ En línea con tal concepto, Richard Sibbes (1577 –1635) elocuentemente observa: “El cielo no es el cielo sin Cristo. Es mejor estar en cualquier lugar con Cristo que estar en el cielo sin Él. Sin Cristo todas las delicias no son más que un banquete fúnebre. En donde el amo de la fiesta está ausente, no hay más que solemnidad. ¿Qué es todo sin Cristo? Afirmó que las alegrías del cielo no son las alegrías del cielo sin Cristo; Él es el mismísimo cielo del cielo”.³⁵ El enfoque cristocéntrico de Sibbes,

compartido por muchos puritanos, exige la visión beatífica en el cielo del Cristo resucitado en Su humanidad glorificada. Goodwin, que parece haber aprendido mucho de Sibbes, igualmente relaciona las glorias del cielo con la visión de Cristo:

¿Es Cristo tan glorioso? ¿Qué será el cielo, sino el ver la gloria de Cristo? Si Dios hubiese creado mundos de criaturas gloriosas, nunca podrían haber expresado Su gloria como Su Hijo; por lo tanto, el cielo se expresa así: “Quiero que donde Yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean Mi gloria” (Jn. 17: 24). ¿En qué consiste, pues, esa gran comunión de gloria que habrá en el cielo? En ver la gloria de Cristo, que es la imagen del Dios invisible que es adorado... Por lo tanto, es la visión de Cristo lo que hace al cielo, cielo; por lo que alguien dijo: si me echasen en cualquier agujero, y pudiera tener al menos una grieta para ver a Cristo siempre, eso sería suficiente.³⁶

Love plantea que esta visión de Dios irá acompañada de un “fruto” en el que disfrutaremos de Dios en Su totalidad, un océano

de disfrute en comparación con el cubo de agua que tenemos ahora, y será sin interrupción.³⁷ De manera similar, en su manera típicamente provocadora de contrastar el cielo y la tierra, Goodwin argumenta que “un santo en el cielo tiene más gloria y alegría en su corazón que toda la alegría que hay en la tierra, y sin embargo, en el último día, su gloria trascenderá la que tienen ahora”.³⁸ Además, poseeremos una “perfección de todas las gracias” en nuestro estado glorificado como en las áreas del amor a Dios y al prójimo, el conocimiento de Dios en la plenitud de Su gloria, y el gozo o deleite en Dios. Considerando lo que vamos a poseer en la gloria, deberíamos comprometernos ahora tanto como sea posible para alejarnos de nuestra lujuria, ignorancia y dureza de corazón en la búsqueda de Dios.³⁹

En nuestro estado glorificado, Dios amará a todos los santos por igual, y todos estarán totalmente libres del pecado. Aun así, en este estado algunos disfrutarán a Dios más plenamente que otros. Love concluye esto de pasajes como Daniel 12: 3 y 1 Corintios 15: 41–42, que parecen indicar una mayor radiación de gloria de algunos de los siervos del Señor; y Mateo 19:28, que muestra un mayor grado de eminencia para algunos creyentes basados en la aflicción que sufren. Esta escala de gloria también se manifiesta

cuando consideramos los grados de tormento en el infierno (Lc. 12: 47–48), los rangos de los ángeles en el cielo, y los diferentes dones y grados de gracia entre los santos terrenales y su uso de ellos (1 Co. 3:8; 2 Co. 5:10; Lc. 19:16–17). Los diferentes grados de gloria en el cielo no se basarán en el mérito, ni tampoco implica que el disfrute de cualquier persona del cielo será impedido por ellos; ni despertarán envidia como la diversidad de dones causa en la tierra, ni tampoco hacen a Dios injusto en Su distribución desigual de ellos. Que los grados existan proporciona un incentivo para ser más “eminente en la gracia” en esta vida. “Obtén más fuerza en la gracia”, exhorta Love, “y cuanto más vivas en esta vida en la gracia, más glorioso serás en esa vida que está por venir”.⁴⁰

El Cielo, el lugar de la vida glorificada

Love nos dice que el cielo, la morada de Dios y la sede de Su reino, que está por encima de todos los reinos de este mundo (1 R. 8:30; Is. 66:1; Mt. 25:34; Hch. 14:22; 2 Co. 12:2), es el lugar donde la glorificación del alma en la muerte y más tarde del cuerpo y del alma en la resurrección tendrá lugar. El cielo existe como un paraíso (Lc. 23:43), una habitación eterna (Jn. 14: 2; 2 Co. 5: 1; Lc. 16: 9), una ciudad por venir (He. 13:14), una gloriosa herencia (Col. 1:12), y

un lugar de alegría (Sal. 16:11). Con respecto a la ubicación de este cielo, Love rechaza la idea “de que haya un nuevo cielo y una tierra nueva, y que aquí [es decir, en la tierra nueva] los elegidos vivirán y serán glorificados”. También rechaza la idea de que el cielo es simplemente dondequiera que Dios mora, sin estar apegado a un lugar particular.⁴¹

En cambio, argumenta, como lo hacen otros puritanos, por un Cielo de tres niveles de la siguiente manera: un cielo “aerean”⁴² (atmosférico) en el espacio entre la tierra y la luna (por ejemplo, Mt. 6:26); un cielo “etéreo”⁴³ (astral) como el reino del resto de los planetas y las estrellas (por ejemplo, Dt. 17: 3); y un cielo “empíreo”⁴⁴ (celestial) “sobre todo” el resto, como el “tercer cielo” (2 Co. 12:2). Este es el lugar donde está sentado Cristo (Col. 3: 1), y está “sobre el aire; sobre el sol, la luna y las estrellas, a donde ascendió Jesucristo... La Escritura nos dice que el Cielo es el más brillante y glorioso espacio por encima de los cielos visibles, y es llamado el tercer Cielo; donde Dios manifiesta Su gloria a los bienaventurados ángeles y a los santos. Y así *Ursino*⁴⁵ y muchos otros respaldan completamente esta opinión”. Aunque no podemos describir en detalle tal lugar, atestigua Love, sin duda podemos afirmar su gloria. Love nos desafía a que consideremos que si el

cielo es el lugar del descanso final, entonces nos exige dejar de ir “tras tus pomposas y gloriosas casas, de las que algún día no quedará piedra sobre piedra, y que un día estarán al nivel de la tierra; no pierdas por tus casas terrenales aquí, la casa eterna que dura para siempre en los Cielos”.⁴⁶

Esta demarcación de un cielo de tres niveles como aéreo, etéreo y empíreo es al menos tan antigua como Aristóteles. En su explicación, es probable que Love fuera influenciado por Robert Bolton (1572–1631) como se sugiere en su obra *Mr. Boltons Last and Learned Worke of the Foure Last Things, Death, Judgement, Hell, and Heaven* (Última obra erudita del Sr. Bolton sobre las últimas cosas, la muerte, el juicio, el infierno y el cielo) (1632).⁴⁷ En su tratamiento del cielo de tres niveles, Love no cita a Bolton, pero claramente depende de él.⁴⁸ En esta obra, Bolton habla del tercer cielo como un “glorioso Cielo empíreo”.⁴⁹ El tercer cielo es aquel al que Cristo ascendió y donde Dios habita de forma especial, y es el lugar donde “todos los benditos estarán para siempre”.⁵⁰ Bolton y Love reflejan la visión común, histórica y cristiana de que la morada eterna de los santos resucitados, no solo las almas de los hombres justos hechos perfectos, será el tercer cielo.

Sin embargo, eso no quiere decir que los puritanos rechazaran la renovación de la tierra. Thomas Brooks observa que los estudiosos difieren en algunas cuestiones relacionadas con el futuro de la tierra, pero dice que la mayoría afirma una renovación de la tierra, no su destrucción.⁵¹

Con respecto a la pregunta de si los santos se reconocerán en el Cielo, Love afirma que la comunión que tenemos ahora ciertamente se disfrutará allí, y lo afirma a la luz del siguiente respaldo bíblico: (1) el reconocimiento hecho por Pedro, Santiago y Juan de un Moisés y de un Elías glorificados (Mt. 17:3); (2) el reconocimiento del hombre rico de Abraham y Lázaro incluso desde el infierno (Lc. 16:23), que incluso si se expresa en parábola, confirma (junto con otros textos) que los condenados verán a los justos muertos (Lc. 13:28); (3) si los glorificados conocerán a los condenados al infierno ciertamente conocerán a los que son glorificados (Lc. 16:22); (4) el compañerismo reconocido con santos como Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; y (5) si Adán conoció a su esposa en inocencia, nosotros conoceremos a otros creyentes en la gloria (Mt.8:11). A la objeción de que conocer a los santos en la gloria requiere tristemente conocer a los condenados al infierno, Love argumenta que lejos de traer dolor, será un catalizador

de gozo por haber escapado de tal tormento. Nuestro conocimiento de los demás en la gloria no será corporal o carnal como en el matrimonio, sino que a la manera de los santos ángeles, todos “amarán y se deleitarán” en la misma medida el uno al otro. Por lo tanto, debemos esforzarnos por “un verdadero y fundamentado conocimiento” de que seguramente llegaremos a la gloria y simultáneamente trabajar para la conversión de otros para que podamos tener comunión con ellos en la gloria.⁵²

La muerte es el comienzo de la vida glorificada

Love enseguida aborda el tema de lo que ocurre a las almas de los creyentes cuando mueren y quedan en el estado intermedio, es decir, antes de que Cristo venga. ¿Qué le sucede al alma en la muerte? Aquellos que niegan que el alma vaya inmediatamente al cielo se quedan con pocas opciones. El alma va al infierno o al purgatorio o deja de existir del todo (aniquilación).⁵³ Independientemente, los tres contribuyen al ateísmo y a la falta de motivación para luchar por el cielo en esta vida. En primer lugar, debemos rechazar cualquier posibilidad de que el alma redimida pudiera irse al infierno. En segundo lugar, argumentar que el alma es mortal gratifica a los platónicos, que creen que el alma muere con

el cuerpo. En tercer lugar, admitir la idea del purgatorio capitula el error católico romano y la noción de que debemos ser “purificados por los pecados cometidos en este mundo”, como si la muerte de Cristo para purgar nuestros pecados no fuese “un sacrificio, una oblación y una satisfacción completa, perfecta y suficiente”⁵⁴ por nuestros pecados.

En cuanto al purgatorio, Love afirma lo siguiente:

Ahora bien, si esto es cierto: que las almas de los Elegidos inmediatamente después de la muerte van a la gloria; entonces, oh creyente, no confíes en un purgatorio para borrar tus pecados; si la sangre de Jesús no es tu purgatorio (porque solo esta purgará tu conciencia de las obras muertas) el purgatorio nunca te limpiará. No hay tiempo después de tu muerte para trabajar por la salvación. Oh, trabaja en tu tiempo de vida para ser salvo, y trabaja en tu vida para ser feliz; porque tan pronto como el aliento salga de tu cuerpo, tu alma irá al Cielo para estar feliz, o al infierno para estar en la miseria interminable.⁵⁵

Por las siguientes razones escriturales, Love sostiene que nuestras almas van directamente al cielo después de la muerte mientras que nuestros cuerpos descansan en la tumba hasta el día de la resurrección: (1) En Lucas 23:43, Jesús promete al ladrón en la cruz que ese mismo día estará con Él en el paraíso, lo cual es solo otro término para el cielo (2 Co.12: 4). (2) En Lucas 16:22, 26, Lázaro es retratado estando en el seno de Abraham antes del día de la resurrección.⁵⁶ (3) En Filipenses 1:23, Pablo deja claro que podemos estar ausentes del cuerpo en la muerte, pero presentes con el Señor en nuestras almas. (4) En 2 Corintios 5: 6-7, Pablo nota que en la muerte estamos ausentes de nuestros tabernáculos (cuerpos) terrenales y presentes con el Señor.⁵⁷

En su refutación de opciones inaceptables para el estado intermedio, Love no se ocupa del “sueño del alma” (*psychopannychy*), que se refiere a la idea controversial de que entre la muerte y el día de la resurrección, el alma descansa en un sueño “sin sueños” o en un estado de incomprensión e inconciencia. Love habría estado familiarizado con la refutación de Juan Calvino de esta posición en *Psychopannychia* (1534). Además, la posición era bien conocida en Inglaterra y tenía conexiones, por ejemplo, con el sectarismo radical del Interregno. Era claramente una posición

minoritaria y fue oficialmente condenada, junto con el aniquilacionismo (aniquilación del alma), en los “Cuarenta y Dos Artículos Eduardianos” (1553), artículo 40, donde se afirmaba que “las almas que parten de esta vida no mueren con los cuerpos, ni duermen ociosamente”. La Confesión de Fe de Westminster también dice que las almas de los hombres “Ni mueren ni duermen, teniendo una subsistencia inmortal” (32.1). La doctrina asociada del tnetopsiquismo, la idea de que el alma es mortal y muere con el cuerpo, y debe ser resucitada con el cuerpo en el Día del Juicio, también fue generalmente rechazada.⁵⁸

La resurrección: la consumación de la vida glorificada

El siguiente tema que Love aborda es si los cuerpos que ahora tenemos serán resucitados y glorificados. Específicamente, tiene en mente a aquellos que niegan una resurrección corporal basándose en 1 Corintios 15:50, que dice: “La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios”. Este no puede ser el significado de este texto, ya que negaría otros pasajes que hablan claramente de la resurrección corporal de Cristo, que ahora está presente físicamente en el cielo junto con Enoc y Elías. En cambio, “carne y sangre” aquí se refiere a la carne perecedera que un día dará paso a un estado

resucitado imperecedero. Además, si bien está “por encima de la razón” comprender cómo Dios puede resucitar cuerpos desintegrados y carcomidos por gusanos, no es “contra la razón” argumentar que un Dios omnipotente es capaz de hacerlo. Los siguientes pasajes dan fe de tal resurrección corporal. (1) Love mantiene que Job 19:26-27 nos da la seguridad de que veremos a nuestro Redentor en nuestra “carne” incluso después de que los gusanos destruyan nuestros cuerpos terrenales, lo cual da testimonio de un estado glorificado en un cuerpo resucitado. (2) Primera a los Corintios 15: 35-36 habla de una semilla sembrada que muere para dar vida, lo que implica que el cuerpo mortal debe morir y ver la corrupción en la tumba antes de ser levantado como un cuerpo glorificado. (3) Segunda a los Corintios 5: 2 se refiere a los creyentes que anhelan ser revestidos con una habitación celestial, “para que lo mortal sea absorbido por la vida” (v.4). Dado que nuestros cuerpos serán levantados a un estado glorificado, no debemos temer a la muerte (2 Co. 5: 1), ni desanimarnos en medio del sufrimiento (Heb.11:35), o llorar excesivamente por la muerte de amigos creyentes (1 Ts. 4:13), o usar los miembros de nuestro cuerpo para la injusticia (Ro. 6:13).⁵⁹

En cuanto a las razones por las cuales Cristo ha reservado esta glorificación completa hasta Su segunda venida, Love sostiene que hace que la gloria de los elegidos sea más visible y de mayor causa de irritación para el malvado, y por lo tanto “muy aceptable que los santos de Dios sean glorificados” cuando Cristo regrese en gloria. Que los elegidos serán glorificados en cuerpo y alma cuando Cristo regrese debe movernos a examinarnos a nosotros mismos en cuanto a si podemos “concluir justificablemente en tu propia conciencia, que te manifestarás con Jesucristo en gloria”.⁶⁰ Para Love, ese examen propio dio grandes frutos personales cuando llegó el momento de su propio juicio terrenal por traición en 1651. Que su cuerpo un día resucitaría con Cristo le permitió enfrentar la muerte sin miedo.

Marcas de la vida glorificada

Love argumenta que aquellos que participarán de esta gloria eterna mostrarán las siguientes marcas. En primer lugar, seremos nuevas criaturas cambiadas de un estado de naturaleza a uno de gracia, el cual se obra en el corazón para transformarlo (2 Pe. 1: 3). En segundo lugar, estaremos con Cristo en la gloria solo si somos hechos como Él en esta vida, en santidad (2 Co. 3:18) y sufrimiento

(2 Tim. 2:12). En tercer lugar, buscaremos glorificar a Cristo en este mundo presente con el fin de glorificarlo y adorarlo en la eternidad (Ro.15: 6-7). En cuarto lugar, poseeremos una conciencia poderosa y majestuosamente convicta y avivada por el ministerio de la Palabra (1 Ts. 2: 12-13). En quinto lugar, anhelaremos la manifestación de Cristo y la gloria que Él trae en la salvación y el juicio (2 Tim. 4.8). En sexto lugar, poseeremos un amor ardiente por Cristo en este mundo (1 Pe. 1: 7-8). En séptimo lugar, podremos matar el “poder del pecado y la lujuria” en nuestros corazones (Col. 3: 3-5). En octavo lugar, seremos constantes en hacer el bien a pesar de los sufrimientos que soportemos en este mundo (Ro.2:6-7, 10). En noveno lugar, experimentaremos la santificación que progresa con vistas a la glorificación eventual (Ro.8:30; 2 Ts. 2: 13-14). En décimo y último lugar, seremos celosos de mantener una buena conciencia en nuestro camino a la gloria (Hch. 24: 15-16; 2 P. 3:11).⁶¹ Claramente para Love, aquellos que van en el camino al cielo buscarán y anhelarán a Cristo aquí en la tierra (Heb. 9:28) y experimentarán el poder de Su resurrección junto con la participación de Sus sufrimientos.

Para “infundir algunos pensamientos de consuelo en los corazones turbados”, Love afirma que esta doctrina de la gloria en la

manifestación de Cristo brinda consuelo a los que sufren reproches en este mundo, tales como pastores que cumplen fielmente sus deberes (1 Pe. 5: 1-4) y aquellos que representan a Cristo a pesar de la oposición (1 Pe. 4:14). Además, algunos santos viven en “una condición oscura y cruel con respecto a su sustento en este mundo” (Stg. 2: 5) y sufren por Jesucristo (1 Pe. 4:13), y sin embargo, no se avergüenzan de confesar a Cristo en este mundo (Mt.10:32; Mr. 8:38).⁶² Independientemente del dolor o la pérdida, nosotros que conocemos la participación del sufrimiento de Cristo conoceremos ciertamente el poder de Su resurrección. Esta certeza nos da esperanza en un mundo con un sin fin de problemas que surgen en nuestras vidas de forma física, financiera, emocional, relacional y espiritual.

Los terrores del infierno

Los puritanos no solo trataron de despertar un anhelo por el cielo, sino que también buscaron infundir un terror del infierno. Así, por ejemplo, John Bunyan escribió su *Life and Death of Mr. Badman* (1680) como la antítesis de *The Pilgrim's Progress*, parte 1 (1678), mucho antes de que publicara la parte 2 del viaje a la “ciudad celestial” (1684). “Mientras estaba reflexionando dentro de mí”, atestigua Bunyan en *Badman*, “sobre lo que había escrito con respecto al *Progreso del Peregrino* de este mundo a la gloria; y cómo había sido aceptado por muchos en esta nación; vino a mi mente escribir ahora como entonces... de la vida y la muerte de los impíos, y de su viaje de este mundo al infierno”. Esta obra, entonces, traza la caída del réprobo señor Malo al infierno por medio de un diálogo entre el señor Sabio-según-el-mundo y el Sr. Atento. Bunyan nos dice que él rastrea la vida del señor Malo “desde su infancia hasta su muerte”, para que podamos, “como en un espejo, contemplar con nuestros propios ojos los pasos que llevan al infierno”, y si estamos “andando” por el mismo camino, e “inquirir gravemente” si somos “de su linaje o no”. De hecho, “el mismísimo mundo está cubierto por sus parientes” y “rara vez” podemos

encontrar incluso “una familia u hogar en un pueblo, donde no haya dejado un hermano, sobrino o amigo”.⁶³

Bunyan no era ajeno al uso del diálogo para transmitir tal verdad, pues en el señor *Malo* se manifiesta la influencia de la obra de Arthur Dent, *Plain Man's Pathway to Heaven* [*El sendero llano del hombre al Cielo*] (1599), el cual es un manual de arrepentimiento en forma de diálogo que Bunyan leyó con su esposa. Saturado con una perspectiva eterna, la obra finalmente se dirige personal y poderosamente al lector sobre el tema del juicio de Cristo, incluyendo el terror de este y el juicio que vendrá con este. Dent dice que “deberíamos vivir siempre como si fuésemos a morir, o como si nuestra cama fuese nuestra tumba; debemos vivir continuamente como si Cristo viniera a ejercer juicio hoy”. Luego procede a hablar de “los tormentos del infierno” en términos de la “extremidad, la perpetuidad e incurabilidad de los mismos”. Este enfoque típicamente puritano tenía la intención de infundir terror y exponer el pecado, pero siempre con el objetivo de abrir el camino para las misericordias de Cristo. En el diálogo de Dent, Theologus, el pastor designado, hace que Asunetus, el hombre ignorante, “tiemble y se estremezca” con su discurso sobre el fuego del infierno y el juicio: “Siento gran terror en mi conciencia; temo que me

condenen”. Antilegon, el “críticón”, tontamente se opone a este discurso del infierno y a pensar que el justo Asunetus iría allá: “Si tú vas a ser condenado, no sé quién debería ser salvo”. Theologus anima a Asunetus, y a todos los que gimen en su miseria y lloran por su pecado, a creer que “Cristo es para ti”, y que deben “aplicar a Cristo, y todas las promesas del evangelio” para ellos mismos, “ya que no tenemos otro remedio o refugio sino solo sus méritos y su justicia; Él es nuestra ciudad de refugio, adonde debemos huir, y donde debemos tomar asilo; Él es el bálsamo de Galaad, por el cual nuestras almas son curadas”.⁶⁴

Dentro de esa tradición del infierno centrada en Cristo, y a la luz de los diez sermones predicados sobre la gloria de los santos en el cielo, Love dirige su atención a “la condición de tormento del condenado en el infierno”. Para aquellos por quienes no ha “ganado [sus] afectos” con la predicación de la gloria por venir, Love busca “alarmar [sus] conciencias”. Estos siete sermones de Love sobre la doctrina del infierno inician con 2 Corintios 5:11: “Conociendo, pues, el temor del Señor, persuadimos a los hombres”, pero están basados en Mateo 10:28: “temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno”. En este texto, Cristo da fe de que sufriremos en esta vida a manos de otros, pero el poder

humano es limitado ya que los hombres solo pueden matar el cuerpo. No debemos temerles, sino más bien temer al que “puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno”. Esta destrucción no se refiere a aniquilación, sino a un “continuo tormento del cuerpo y el alma por la eternidad” (Mt.22:13; Ap. 20:14–15).⁶⁵

Love sostiene que la palabra traducida como “infierno” en la Escritura puede referirse a la tumba (“no dejarás mi alma en el Seol”[Sal. 16:10]), al “vientre de la ballena” (“desde el seno del Seol clamé, y mi voz oíste” [Jonás 2: 2]), al mismo diablo (“la lengua (...) es inflamada por el infierno” [Stg. 3: 6]), y al lugar de tormento eterno (Mt.5:29; Lc. 12: 5; 16:23).⁶⁶ Al buscar motivarnos a temer a Dios más que a los hombres y a despertar las “conciencias adormecidas”, Love se centra en el poder de Dios para someter a los hombres al tormento eterno, que debería “causar un temor terrible a Dios” en nuestros corazones. Escuchar de tales tormentos debería “despertar” nuestras conciencias de una falsa sensación de seguridad, remover las esperanzas de gloria sin fundamento y apartarnos de revolcarnos en el pecado.⁶⁷

Incluso en el tiempo de Love, la gente se oponía a la predicación sobre el infierno, ya que “esto no es predicar el Evangelio, sino la Ley”. Él responde que Jesús no era un predicador

de la ley sino del evangelio, y sin embargo, habló directamente del infierno más que nadie en las Escrituras. Además, el diablo hace todo lo que puede para dejar mal la predicación del infierno ya que busca “hacer que los hombres se sientan seguros en sus pecados”. Entonces, si predicar terror es predicar la ley, ¿por qué la doctrina del infierno está más claramente expuesta en el Nuevo Testamento, donde el evangelio de Cristo se revela aún más claramente que en el Antiguo Testamento? Love afirma con valentía que “los sermones de terror han hecho más bien a las almas no convertidas, que lo que han hecho los sermones de comodidad”. En resumen, no podemos pretender predicar todo el consejo de Dios si “nos limitamos únicamente a los esfuerzos de la gracia libre”.⁶⁸

¿Hay un infierno?

Love presenta quince consultas o preguntas sobre el infierno. Primero pregunta: “¿Hay un infierno?” En cuanto a esta pregunta, llama la atención sobre las confesiones de los paganos que “a la luz resplandeciente de la naturaleza” tenían alguna noción del infierno. Aún más importante es que existe el claro testimonio de diferentes pasajes de la Escritura, como Mateo 23:33, que habla de la “condenación del infierno”, y 2 Pedro 2: 3-4, que se refiere a

aquellos reservados para el juicio como “arrojados al infierno”.⁶⁹ Como se señaló anteriormente, Love rechaza la idea del mortalismo, que el alma deja de existir o es aniquilada. Esto requirió la realidad de la inmortalidad del alma en un estado de bienaventuranza o tormento.

John Bunyan considera la realidad del infierno en *A Few Sighs from Hell* (1658). En esta obra, abre Lucas 16: 19-31, que trata el relato del hombre rico, o Dives, y Lázaro. Bunyan identifica el pasaje como una parábola, pero una que enseña poderosamente las realidades del cielo y del infierno. Él encuentra que Satanás hará todo lo que pueda para alejar los pensamientos del infierno de los hombres para que así continúen en sus pecados, “sin temor a la muerte y al juicio venidero”. De esta manera, muchos en este mundo tienen una negación práctica, si no teórica, de la realidad del infierno de una manera similar al ateísmo práctico manifestado por una vida de iniquidad. Bunyan llama la atención sobre Lucas 16:23: “Y en el Hades [el hombre rico] alzó sus ojos, estando en tormentos”. De esta frase concluye que “hay un infierno para las almas en el que serán atormentadas cuando termine esta vida... después de que él muera y sea enterrado”. Tales palabras hacen “evidente que hay un infierno para las almas y para los cuerpos

también, para ser atormentados después de que partan de esta vida”. Niega que Cristo use la palabra figurativamente para representar la tumba o algún concepto de tormento “en esta vida”. Luego advierte a aquellos que hacen “burla” de los predicadores que les hablan del infierno que van a “encontrar tal infierno después de que esta vida se termine, del que no saldrás para siempre”. Como Bunyan podía testificar de su propia experiencia, quiere que permitamos que el pensamiento del infierno nos induzca “a buscar al Señor Jesucristo” en lugar de “minimizarlo, y hacer burla de este”.⁷⁰

¿Por qué debe haber un infierno?

Love luego pregunta: “¿Por qué debe haber un infierno?” En primer lugar, “a causa de la naturaleza sucia del pecado”, como el pecado es en contra de un Dios infinito, requiere un castigo proporcional en el mundo venidero. En segundo lugar, porque Cristo no satisfizo la justicia de Dios para los malvados, quienes, por lo tanto, deben soportar la ira de Dios por sí mismos en el infierno. En tercer lugar, los terrores de la conciencia que afligen a los malvados en sus últimos días “demuestran que hay un tiempo de tormentos que deben soportar”.⁷¹ Thomas Goodwin emplea aproximadamente 490 páginas sobre la culpabilidad del hombre ante Dios antes de

discutir el castigo del infierno (80 páginas). Dado a que el infierno es un castigo “tan grande que no puede ser comprendido por nuestros pensamientos, ni nunca expresado suficientemente”, la justicia de Dios al condenar a los pecadores por sus pecados contra Dios era de la mayor importancia para Goodwin.⁷² La pecaminosidad del pecado contra un Dios santo es la razón principal para la doctrina del infierno. Y los puritanos comúnmente sostenían que la atrocidad del pecado solo puede ser inferida correctamente del costo de la redención, la muerte del amado Hijo de Dios.

¿Qué es el infierno?

Love comienza con la siguiente pregunta fundamental: “¿Qué es el infierno?” Este lugar en el que “los cuerpos y las almas de los malvados son atormentadas” puede describirse por las siguientes características de la Escritura: *fuego que nunca se apagará*, que nunca se extingue (Lc. 3:17); un *horno de fuego* (Mt. 13:42), recordando el horno de Nabucodonosor (Dn. 3: 21-22), donde solo los santos no fueron afectados; *un lago de fuego* (Ap. 19:20), con una abundancia de tormentos como las abundantes aguas de un lago; *fuego eterno* (Jud. 7), con tormento eterno; *las tinieblas de afuera* (Mateo 22:13), donde somos “privados de la luz del rostro de

Dios”; *la oscuridad de las tinieblas* (Jud. 13), como un lugar de terror que debería hacer que los hombres tiemblen ahora; *prisiones de oscuridad* (2 P. 2: 4), refiriéndose a su naturaleza vinculante y la imposibilidad de escapar; *la condenación del infierno* (Mt. 23:33), de la cual ninguno escapará; *este lugar de tormento* (Lc. 16:28), una “expresión espantosa” de lo que ocurre allí; *la ira venidera* (1 Ts. 1:10), como la ira de Dios expresada allí; *encarcelados* (1 P. 3:19), refiriéndose a la forma en que Cristo, antes de Su encarnación, a través del ministerio de Noé, predicó a los hombres que ahora están encarcelados en el infierno; *Tofet* (Is. 30:33), refiriéndose al fuego del dios Moloc, en el cual los niños eran echados como sacrificios y de donde se escuchaban chillidos y aullidos; *pozo del abismo* (Ap. 9: 1), “fuera del cual nunca saldrás”; *la segunda muerte* (Ap. 2:11); *perdición* (Mt. 7:13); *castigo eterno* (Mt. 25:46); y *corrupción* (Gá. 6: 8), como la que se cosecha por “sembrar para la carne”.⁷³

Resumiendo estas descripciones gráficas de las Escrituras, Love proporciona esta descripción general y apropiada del infierno: “El infierno es un lugar de tormento, ordenado por Dios para los demonios y los pecadores reprobados, donde por Su justicia los confina al castigo eterno; atormentándolos en cuerpo y alma, siendo

privados del favor de Dios, objetos de Su ira, bajo la cual deben estar por toda la eternidad”.⁷⁴

¿Dónde está el infierno?

Love pregunta: “¿Dónde está el infierno?” Algunos dicen que está “en el aire”, ya que el diablo es el “príncipe de la potestad del aire” (Ef. 2: 2; 6:12); pero tales textos se refieren a su lugar de gobierno o conflicto. Otros afirman por diferentes razones, escriturales o de otro tipo, que el infierno está “bajo el globo de la tierra”, en el valle de Josafat (Jl. 3:12), en el medio de la tierra, o en el fondo del mar. Todas estas afirmaciones Love las desestima, diciendo que si bien las Escrituras no nos dicen la ubicación exacta, sí nos dicen que hay un lugar tal como el infierno, distinto del cielo y debajo de él (Pr. 15:24, Lc. 10:15). Que Dios haya elegido no darnos la ubicación exacta puede ser para “prevenir la curiosidad” y la inquietud en nuestros corazones, para evitar que temamos al infierno más que al pecado que nos lleva a él, para movernos a la fe en Dios sobre algo que no “sabemos claramente” qué es o dónde está, y para poner más énfasis en los medios comunes de conversión por la predicación de la Palabra, no por una manifestación extraordinaria tal como la que el hombre rico buscó

para sus hermanos (Lc. 16: 27-31). Esta indagación nos recuerda estar más preocupados por evitar el infierno que por descubrir dónde está, nos hace darnos cuenta de que aunque no sabemos dónde está, podemos estar seguros de que “el pecado es el mejor camino” para llegar directamente allí. Podemos usar la incertidumbre de la ubicación a nuestro favor para “prestar atención al pecado en todo lugar, porque el infierno sigue al pecado por los talones” (ver Gn. 4:7), y reconocer que incluso sin saber dónde está el infierno, podemos ver personas con vidas perversas y conciencias culpables como una “viva imagen del infierno mismo”.⁷⁵

Relacionada con la ubicación del infierno más adelante viene la pregunta: “¿Hay algún otro lugar de tormento además del infierno después de esta vida?” Aquí Love rechaza la idea papista del purgatorio como la región arriba del infierno, donde los fuegos de purificación purifican las almas de los cristianos, preparándolos para el cielo. Repudia la apelación a 1 Corintios 3: 12–14, que se refiere metafóricamente a la prueba y pérdida de nuestras obras por fuego, y no se refiere a la purga del pecado. Concluye que “no puede haber tal lugar de tormento como el purgatorio”, ya que deroga el mérito del sufrimiento y la sangre de Cristo (1 Jn. 1: 7; Heb. 1: 3); niega que Cristo haya satisfecho completamente la justicia de Dios; hace a

Dios cruel e injusto, como si Él atormentara a Sus hijos “por los pecados ya perdonados”; y hace un “tráfico” de perdones en la Iglesia de Roma, como un plan para hacer dinero que lucha contra su legitimidad. Existe una amplia evidencia de las Escrituras (Flp. 1:23, 2 Co. 5: 6, 8) de que al morir el alma es inmediatamente llevada a la gloria. Que no exista “Purgatorio para purgar sus pecados” le garantiza a los cristianos que no deben temer los tormentos cuando mueran, y advierte a los malvados que “tan pronto como estén muertos, irán, no al Purgatorio, sino al infierno, donde un fuego encendido por el aliento del Señor te quemará para siempre; no hay lugar mejor que este para ti, cuando tu alma y las partes del cuerpo se separen”.⁷⁶

¿Es Dios justo al condenar a los hombres eternamente?

Como muchos cuestionan la validez de un lugar de juicio, Love pregunta: “¿Es Dios justo al condenar eternamente a hombres que pecan temporalmente en esta vida?” Incluso si alguien vive solo un breve tiempo en la tierra, Love afirma que tal acción divina es justa por las siguientes razones. En primer lugar, nuestro castigo no está basado en la cantidad de tiempo que pecamos, sino en el hecho de que pecamos, como cuando un ladrón es sentenciado a prisión por

mucho más tiempo que el tiempo que tardó en entrar en una casa. En segundo lugar, cometemos pecado contra un Dios infinito y, por lo tanto, merece un castigo infinito, al igual que la pena por golpear a una persona pública, como un príncipe, es mucho más grande que golpear a un hombre común en la calle. En tercer lugar, si viviéramos para siempre, pecaríamos para siempre, o “tanto como podamos”, mientras estemos vivos. En cuarto lugar, continuamos pecando en el infierno incluso después de dejar la tierra, y así provocamos aún más la ira de Dios. Finalmente, incluso un lapso momentáneo en el pecado muestra que rechazamos la bondad infinita de Dios y, por lo tanto, merecemos un castigo infinito. Ese pecado momentáneo que justamente trae un castigo eterno debería movernos a evitar “pensamientos ligeros” de pecado en contra de un Dios infinito y justo que impone tales tormentos, y de cualquier acusación de severidad contra Él por imponerlas. Además de Su obra secreta de gracia en la salvación, Él puede elegir hacerlo así en un bebé que vive “solo un minuto en este mundo”.⁷⁷

Esta discusión trae a colación un punto importante acerca de la asimetría de mérito entre los teólogos puritanos. Un debate tuvo lugar entre los teólogos reformados con respecto a la recompensa de Adán. ¿Era el cielo o la tierra?⁷⁸ Algunos argumentan que el cielo

era la recompensa de Adán, ya que si Adán no merecía la vida eterna a través de la obediencia, entonces no podía merecer la muerte eterna por medio de la desobediencia. Los teólogos reformados negaron que los humanos pudieran merecer positivamente alguna recompensa de parte de Dios, pero acordaban en que las criaturas pueden merecer el castigo eterno. Esta “asimetría del mérito humano” era un lugar común en la tradición teológica reformada. Así William Ames (1576–1633) escribe: “En este pacto las acciones morales de la criatura inteligente conducen a la felicidad como una recompensa o a la infelicidad como un castigo. Este último es merecido, el primero no”.⁷⁹ De manera similar, Goodwin argumenta que hay “una injusticia tan trascendente, una injuria hecha al mismo Dios por la criatura al pecar, más allá de la proporción de toda gracia u obediencia creada” que solo Dios “podría satisfacer a Dios por el demérito del pecado”.⁸⁰ En otras palabras, un pecado contra un Dios infinito no puede ser reparado por un acto de obediencia. El mayor bien hecho por todas las criaturas del mundo no puede compensar el menor pecado cometido por una criatura debido a la asimetría de mérito.

En relación con la justicia en general, surge una pregunta relacionada con la imparcialidad e universalidad del juicio: “¿Serán

atormetados la mayoría de los hombres y mujeres del mundo en el infierno?” Love cree que la mayoría lo será, y su confirmación de ello la considera ser “una de las más tristes doctrinas” que un pastor puede predicar. En primer lugar, la mayoría irá al infierno porque la mayoría no mira a Cristo para liberarlos de semejante tormento; ya sean judíos, musulmanes, paganos, o papistas. En segundo lugar, incluso entre los que “profesan a Jesucristo”, muchos son llamados, pero pocos escogidos (Mt. 22:14), ya que la mayoría son “profanos en la vida o hipócritas de corazón”. En tercer lugar, cuando ves tales descripciones de los hombres como langostas (Jer. 46:23), abejas (Sal. 118: 12), cardos y espinos (Is. 10:17), cieno y lodo (Is.57:20), pedregales (Mt. 13: 5) y utensilios de madera (2 Tim. 2:20), te das cuenta de que fueron ordenados para la destrucción como “el mayor número de hombres en el mundo”. En cuarto lugar, la mayoría vive y muere en los mismos pecados que llevan a las personas al infierno, ya que mueren sin arrepentimiento en “un curso de pecado” en busca de placeres, prostitutas y lujurias, mientras pocos “buscan a Jesucristo”. En quinto lugar, cuando consideras a los diferentes hombres en el mundo y a los mayores de ellos, encontrarás que la mayoría “están ordenados para el infierno, este lugar de tormento”. En sexto lugar, este es el testimonio de las Escrituras, ya que habla

del “espacioso” camino de perdición (Mt. 7:13), la puerta “angosta” en la que pocos entrarán (Lc. 13:24), la manada “pequeña” de Dios (Lc. 12:32), y el “remanente” de los judíos que serán salvos (Ro. 9:27). Si la mayoría va a ser condenada, debemos entender que es una locura permitir que las opiniones de la mayoría nos guíen en la vida y deberíamos probar nuestros corazones para saber si somos de los pocos que se salvarán. No debemos ofendernos por la “poca cantidad de creyentes”, sino lamentarnos por la mayoría que enfrentará tales tormentos, despertarnos de los engaños de la gran cantidad de creyentes en el mundo, y no tener “malos pensamientos en contra de la misericordia de Dios” porque la mayoría de los hombres perecen.⁸¹

Aun así, ¿cómo puede ser que Dios maldiga a la mayoría de hombres y mujeres que Él creó? Tal pregunta proviene de universalistas como Orígenes y de los arminianos, que creen que esta noción impugna la misericordia de Dios. Al buscar vindicar la misericordia de Dios, Love primero llama la atención sobre el derecho soberano de Dios como Creador para salvar a aquellos que desea salvar (Ro. 9:21). En segundo lugar, desde una perspectiva infralapsariana, Love afirma que Dios no envía a ningún hombre al infierno que no sea ya considerado como un recipiente apto para la

destrucción (Ro. 9:22). En tercer lugar, cualquier cosa que “sea conforme al decreto de Dios también es conforme a Su misericordia”, porque estos no pueden chocar el uno con el otro. En cuarto lugar, que Dios decida no salvar a nadie hace brillar Su misericordia, y hace a algunas personas “vasos de misericordia” (Ro. 9: 22-23). En quinto lugar, “Dios mostraría más misericordia al salvar a un solo hombre en el mundo que una justicia extrema al condenar a todo el mundo”. Tontamente “albergamos malos pensamientos” por las aflicciones que Él envía, mientras reconocemos Su misericordia para con nosotros, al no castigarnos por nuestros pecados como merecemos y al librarnos de la ira en Jesucristo.⁸²

¿Cuáles son los tormentos del infierno?

El tema que Love pasa la mayor parte de sus esfuerzos considerando en estos sermones es los tormentos del infierno. Pregunta: “¿Cuáles son los tormentos de los condenados en el infierno?” Love testifica que hablar de esto “hace temblar mi corazón”. En primer lugar, habla del infierno en su castigo *privativo* en el sentido de pérdida o privación, lo que incluye la pérdida de la presencia de Dios, que declara: “Apartaos de Mí, malditos” (Mt.

25:41); de la compañía de santos y ángeles (Mt. 22:13, 24:41); de la bendición del cielo (Lc. 16:23); de la misericordia de Dios y Cristo, y de los piadosos con ellos (Pr. 1:26); y de toda “esperanza de recuperación”, ya que los condenados están “lejos de la redención”. En cuanto al castigo *positivo* del infierno, Love llama la atención sobre la variedad de tormentos en términos de la multitud de formas en que los condenados son hechos miserables en el infierno: la universalidad de los tormentos que afectan a los malvados en cuerpo y alma; la extremidad de los tormentos que no se puede extinguir ni tolerar; la continuidad de tormentos que no tienen cesación y “ningún intervalo en absoluto”; la sociedad del tormento en términos de aquellos con quienes los malvados sufren, haciendo la experiencia del infierno aún más penosa; la calidad de los tormentos como una miseria desprovista de toda comodidad y placer; la crueldad de los tormentos a manos de los demonios (Mt. 18:34) y el mismo diablo, que “atormenta a los impíos”; y la eternidad de los tormentos que se amontonarán para siempre sobre los malvados, sin esperanza de que “los dolores serán terminados”. Nos exhorta a considerar qué perderemos en el infierno y qué aflicciones tomaremos sobre nosotros mismos para reflexionar sobre la locura de tal insensatez y temblar ante ella. ¿Vamos a

“correr el peligro” de entrar en un infierno eterno por los placeres del pecado en esta vida?⁸³ Love quiere que sintamos la convicción de Bunyan, que, antes de su conversión, creyó oír una voz del cielo “lanzada” a su alma: “¿Dejarás tus pecados e irás al cielo? ¿O te quedarás con tus pecados e irás al infierno?”.⁸⁴

En relación con los grados de disfrute que observó en la gloria, Love pregunta: “¿Hay grados de tormento en el infierno?” A diferencia de los estoicos, que sostienen que todos los pecados y castigos son iguales, él, como casi todos los reformados y los puritanos, afirma que existen grados de castigo. Afirma que todos los castigos son iguales en el sentido de que todos serán eternos, todos los que los experimentan serán privados de Cristo, y ninguno tendrá esperanza de escapar de ellos. Aun así, que aquellos en tormento experimenten varios grados de dolor se evidencia en los siguientes pasajes: Mt. 10:15, que afirma que los que no se arrepintieron en los días del evangelio estarán en peores condiciones que aquellos en los días de Sodoma y Gomorra; Mt. 11:22, que dice que lo mismo es cierto para Corazín, donde se predicó el evangelio, en comparación con las ciudades paganas de Tiro y Sidón; Lucas 12: 47-48, donde leemos de más “azotes” para aquellos que conocieron la voluntad de Dios que para aquellos que

no la conocieron; y Mateo 23:14, que designa “mayor condenación” para los hipócritas que para los malvados en general. Estos grados de tormento existen porque algunos cometen pecados mayores que otros, como Caifás, que entregó a Jesús a Pilato y tuvo el poder de sentenciarlo a muerte (Jn. 19:11). “Sin duda”, mantiene Love, “la Justicia de Dios golpea así el pecado, que aquellos que tienen mayores pecados, tendrán mayores tormentos (Jn. 15:22; Mt. 7:4; 23:24)”. Es lógico que, como aquellos “más eminentes en la gracia” disfrutarán el cielo en un mayor grado, así aquellos “más viles en el pecado” sufrirán el tormento en un mayor grado. Por lo tanto, aquellos que “se precipitan en los pecados más viles” tienen una gran razón para temblar. Love escribe: “Aunque la menor medida de los tormentos de los condenados es suficiente para hacerlos miserables, sin embargo, ay de ti que atesoras la mayor medida de la ira de Dios”.⁸⁵

En cuanto a la duración del sufrimiento, Love pregunta: “¿Son eternos los tormentos del infierno?” Según la Escritura, el fuego del infierno nunca se apagará (Mt. 3:12) y será eterno (Judas 7), y será para siempre (Mt. 25:46) en términos de sus tormentos y destrucción (2 Ts.1.9). Además, Love razona, los tormentos deben ser eternos porque la justicia de Dios nunca puede ser satisfecha sin

ellos (Lc. 12:59), excepto en el caso de los elegidos en Cristo; como los hombres pecarán eternamente, así ellos deben ser castigados por toda la eternidad; como los piadosos experimentan la alegría eterna, los impíos sufrirán un tormento eterno. Además, establece las siguientes razones por las cuales el infierno es eterno. Dios, quien asigna al malvado al infierno, es eterno, y el infierno debe existir mientras Él exista (Is. 33:14); el gusano que “roe la conciencia” es eterno (Is. 66:24); y tanto el cuerpo como el alma que sufren serán inmortales y eternos. Siendo este el caso, es imposible que hombres como Orígenes puedan estar en lo correcto al exponer la idea de una salvación universal para todos los hombres;⁸⁶ debemos evitar la búsqueda de vanidades temporales al considerar el riesgo eterno de tenerlas; los hombres deberían pensarlo dos veces antes de desear la condenación sobre sí mismos, antes de que Dios los ponga allí; debemos aprender a ser pacientes en medio de pruebas temporales, considerando los dolores eternos que evitaremos en la gloria (1 Ts.1: 6); y debemos trabajar diligentemente ahora con esperanza para evitar este estado eterno.⁸⁷

Los puritanos defendieron la eternidad del infierno de varias maneras, teniendo como principal razón los atributos de Dios.

Entonces, por ejemplo, las Escrituras hablan del temor de caer en las manos del Dios vivo (Heb. 10:31). Los no regenerados caen en las manos no solo de un Dios grande, poderoso, justo y vengador, sino también de un Dios vivo. Por lo tanto, Goodwin sostiene que Dios, como el Dios vivo, ejecutará el castigo para toda la eternidad y que “durante todo el espacio de la eternidad lo continuará infligiendo permanentemente”.⁸⁸ Dado que Él es el “Dios vivo”, Él es eterno y actúa continuamente hacia los malvados. Mientras Dios viva, también existirán así los malvados. La duración del infierno está fijada a la duración de Dios, lo que significa necesariamente que el infierno es eterno, no temporal. En el infierno los malvados se desesperarán, porque el “alma miserable en el infierno... descubre que no sobrevivirá esa miseria, ni podrá encontrar un espacio o momento de tiempo de libertad y descanso, teniendo siempre que vérselas con aquel quien es el Dios viviente”.⁸⁹ Los malvados se desesperarán porque no hay fin para la ira del Dios vivo. Por esa razón, habrá un temor perfecto, porque las almas malvadas en el infierno no solo serán atormentadas por lo que experimenten en el momento presente, sino también por lo que experimentarán por siempre.⁹⁰

Considerando el tormento en sí mismo como lo definen las Escrituras, Love pregunta: “¿Hay fuego literal en el infierno?” Sostiene que bajo las condiciones actuales, el fuego no arde en el infierno, pero lo hará cuando Cristo venga en juicio, “en fuego ardiente”. En otras palabras, el “fuego” que aflige al alma en el infierno no es físico o corpóreo en términos de calor y luz, sino uno que de alguna manera involucra agonía, como un fuego literal inflige dolor en el cuerpo. Aun así, en la resurrección, el fuego será corpóreo y uno que quema sin consumirse, mientras atormenta para siempre. Al final, no deberíamos “inquirir sobre el fuego del infierno tanto como para que sea su preocupación evitarlo”. Deberíamos buscar evitarlo junto con los “pecados ardientes” que llevan a su fuego mientras vivimos en una manera piadosa y, como aquellos que están redimidos en Cristo, que no lo temen. “Y como el Sr. *Dod* dice”, testifica Love, “si el fuego del infierno hará que un hombre busque a Cristo, esos pensamientos del fuego del infierno deben ser apreciados y mantenidos vivos”. “Siempre que estés tentado a cualquier lujuria, pon esto a tu consideración, que arder en el fuego del infierno será intolerable, y los pensamientos del fuego del infierno serán un gran control, para mantener fuera las ardientes lujurias”.⁹¹

También en relación con la naturaleza del tormento, Love pregunta: “¿Qué quiere decirse con el gusano que nunca morirá sino que roerá la conciencia para siempre?” Esta pregunta llama la atención a Marcos 9:44 y Lucas 13:28. Love deja claro que no está de acuerdo con aquellos que ven esto como un “gusano corporal, que estará royendo la carne del cuerpo, después de la Resurrección”. En cambio, esto se refiere al horror de la conciencia venciendo al “alma maldita, porque yace bajo la ira de un vengativo y enfurecido Dios, por toda la eternidad”. Los hombres en la tierra han cauterizado conciencias que nunca los molestaron, pero en el infierno, “la conciencia será como un gusano para ellos, siempre royéndolos y siempre desconcertándolos bajo inquietud y horror, estando bajo la ira de Dios para siempre, sin esperanzas de escapar. Como las lombrices continuamente roen un cadáver, así también lo hará el pecado en la conciencia”. Entonces debemos, razona Love, luchar por una buena conciencia aquí en la tierra sin mancharla con la carga del pecado no arrepentido y con ello, una carga del infierno mientras se está en la tierra. Dentro de esta sección, también aborda el tema del crujir de dientes en el infierno (Lc. 13:28), que se refiere a la “implacable enemistad que los condenados llevan en sus corazones hacia todos los que se

salvarán". Además, expresarán indignación hacia Jesucristo porque no los salvó y porque no pueden vengarse de Él. Se enfurecerán porque rechazaron la oportunidad de abrazar a Jesucristo. Love se lamenta: "¡Oh esto atormentará grandemente a los condenados, incluso el pensamiento de esto, que tuvieron muchas oportunidades de gracia aquí en este mundo, pero las rechazaron todas!".⁹²

Predicando sobre el infierno

Con respecto a la idea general de predicar sobre el infierno, Love testifica que escuchar un sermón sobre el infierno es bueno si te hace temblar y te impide sentir el infierno mismo y te aparta de los pecados que te llevan allí. Se dirige a los siguientes tipos de personas: aquellos que no vivirán de manera santa ni permitirán que otros lo hagan (por ejemplo, esposos malvados en relación con sus esposas cristianas), y así recibirán la “mayor condenación” (Mt. 23: 14–15); aquellos que viven bajo los medios de gracia sin “ninguna mejora o enmienda” (Mt. 10: 22–23), como en países como Inglaterra que “están bajo el Evangelio sin reformarse”; aquellos que hacen una gran profesión y tienen mucho conocimiento de la religión, “pero tienen menos práctica” (Lc. 12: 47–48); aquellos que han provocado a otros a pecar por su propio ejemplo perverso (por ejemplo, padres en relación con sus hijos);⁹³ aquellos que mueren como adúlteros sin arrepentirse (2 P. 2: 9–10; He. 13: 4); aquellos que como hipócritas usan la religión como mera “capa y tapa” para llevar a cabo “pecados más groseros y abominables” (Mr. 12:40); y aquellos que continúan viviendo sin arrepentimiento “contra un Dios paciente y benevolente” (Ro. 2:5).⁹⁴ Algunos de los pecados que

Love espera refrenar al predicar sobre el infierno incluyen la lujuria, la gula, el orgullo, la codicia, y el temor al hombre.

El descenso al infierno

En relación con la frase “descendió al infierno” en el Credo de los Apóstoles, Love pregunta: “¿Descendió personalmente Jesús al infierno como lugar de tormento?” Love argumenta que no lo hizo por las siguientes razones. En primer lugar, Lucas como el historiador que era (ver Lc. 1: 3; Hch. 1: 1) no registra este descenso personal, lo cual hubiera hecho, si hubiera ocurrido.⁹⁵ En segundo lugar, tal descenso no podría haber involucrado Su cuerpo, porque este yacía en la tumba el mismo día en que murió. Además, en “este día” de muerte Él estaba presente con el Padre en Su alma (Lc. 23:43). En tercer lugar, no existe una buena razón por la cual Él haría tal descenso. Las explicaciones inaceptables incluyen que tuvo que liberar a las almas del infierno (“como sostienen los Papistas”); que tenía que hacer una mayor satisfacción, como si la cruz no fuese suficiente; o que fue allí para “derrotar y vencer al diablo”. Sin embargo, las almas en el infierno “no pueden” salir (Lc. 16:26); la satisfacción de Cristo fue “consumada” en Su muerte (Jn. 19:30); y Cristo venció al diablo “muriendo” (Heb. 2:14). Love no cede a una apelación al Credo de los Apóstoles para apoyar la idea de un descenso literal al infierno, porque la doctrina “es a la vez

desagradable a la Escritura y la Razón”, y apela a William Perkins (1558–1602) y a algunos de los concilios para la negación de su validez.⁹⁶

Love rechaza las interpretaciones que mitigan la frase para decir que no se refiere a un literal descenso al infierno, sino solo a la experiencia de Cristo del poder de la muerte y del infierno en la cruz (CFW, 8.4; Catecismo de Heidelberg, p. 44). Tales interpretaciones corrompen “más los juicios de los hombres”, ya que pasan por alto la “generalidad de intérpretes” que creen que la frase se refiere a un descenso físico al infierno. Nuestra única opción en tales “asuntos de la Reforma” es “alterar la palabra, o bien suprimirla”.⁹⁷

Esta es una declaración significativa de Love. La mayoría de los teólogos reformados no deseaban cambiar los credos ecuménicos. Prefirieron darle un nuevo significado al descenso de Cristo al infierno. El Credo dice “*ad inferos*” (“al Hades”, el lugar de los muertos), no “*ad infernum*” (infierno/Gehena). William Perkins se refirió a cuatro puntos de vista sobre el descenso de Cristo: (1) un descenso local; (2) descenso como sinónimo de “enterrado”; (3) descenso como metáfora para describir los sufrimientos de Cristo; y (4) descenso como referencia a la maldición de la muerte.⁹⁸ La mayoría de los teólogos reformados sostuvieron la segunda opinión

(la tumba donde Cristo fue sepultado). Calvino sostuvo famosamente la tercera opinión, y Zacharias Ursinus se unió a él en esa interpretación del Credo. La Asamblea de Westminster sostuvo la segunda y tercera opinión (CFW, 8.4), aunque los catecismos expresan principalmente la segunda opinión: que Cristo estuvo bajo el poder de la muerte hasta Su resurrección (Catecismo Mayor, p. 50). Algunos en la Asamblea, como Goodwin, aun así adoptaron la opinión de Calvino.⁹⁹ Love parece unirse con Goodwin cuando escribe “que aunque Cristo no bajó al infierno, sin embargo, sufrió por ti una gran parte de los dolores y tormentos del infierno en la cruz”.¹⁰⁰

Love muestra que la apelación a la predicación de Cristo a los “espíritus encarcelados” (1 Pe. 3:19) no ayuda, porque este texto se refiere simplemente al ministerio de Cristo a través de la predicación de Noé, en los días de Noé. También se ocupa del supuesto apoyo de textos como Salmos 16:10, que habla de Cristo como no viendo “corrupción” no literalmente en el “infierno”, sino solo en la tumba; y 1 Pedro 4: 6, que se refiere a la predicación a los “muertos”, no a aquellos en el infierno (para darles una segunda oportunidad) sino a aquellos que (como se menciona en 1 Pedro 3:19) una vez recibieron el evangelio, pero murieron rechazándolo.¹⁰¹

Conclusión

Los escritos de Christopher Love sobre el cielo y el infierno son una representación justa de los puntos de vista puritanos sobre el cielo y el infierno. Mientras que las opiniones de Love, y las de sus contemporáneos sobre el cielo pueden no tener los mismos matices que encontramos en los tratamientos reformados actuales del tema (por ejemplo, el impresionante comentario de Gregory K. Beale sobre Apocalipsis), no hay dudas de que hasta el siglo XVII ninguna generación de teólogos alcanzó a los puritanos en términos de establecer las glorias del cielo y los terrores del infierno. La obra de Love se encuentra entre las mejores. Es un testimonio a su trabajo el que hiciera su camino hasta la biblioteca relativamente pequeña de Jonathan Edwards (1703–1758).¹⁰² Y es un testimonio de la fe de Love que ante la muerte no tuvo ante él los terrores del infierno — del cual había escrito tanto— sino de las glorias del Cielo. Su corazón estaba en el cielo, y por eso él estaba bien. Su deseo, y el deseo de los escritores puritanos sobre estos temas, era que la predicación del cielo y del infierno llevara a la misma confesión por parte de todos los que oyen hablar de estas realidades: que Jesucristo es el Señor, para la alabanza de Dios el Padre. Esa

confesión, que surge del don de la fe, fue, es y siempre será, la diferencia entre aquellos destinados al cielo y aquellos en el camino al infierno.

¹ Citado en Don Kistler, *A Spectacle unto God: The Life and Death of Christopher Love* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1994), 108.

² John Dod, *Old Mr. Dod's Sayings* (London: A. Maxwell, 1671), dicho 20.

³ Richard Baxter, *The Saints' Everlasting Rest: Or a Treatise of the Blessed State of the Saints in Their Enjoyment of God in Glory* (London, 1649), 13.

⁴ Richard Baxter, *Reliquiae Baxterianae, or, Mr. Richard Baxters Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times* (London, 1696), 1:108.

⁵ Christopher Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror. Or, Two Treatises; The One Concerning the Glory of the Saints with Jesus Christ, as a Spur to Duty: The Other, Of the Torments of the Damned, as a Preservative against Security* (London: [T. M.] for John Rothwell, 1653).

⁶ Edmund Calamy, Simeon Ashe, Jeremiah Whitaker, William Taylor, Allen Geare, "To the Christian Reader," en Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror*.

⁷ Kistler, *A Spectacle unto God*, 50. Ver páginas 50–56 para la narración de los eventos que conducen a su juicio y ejecución.

⁸ Esto es, en el Pacto y Liga Solemne de 1643, suscrita por el rey en Spey en 1650; los partidarios de este pacto no solo juraron traer las iglesias de Inglaterra "a la uniformidad y conjunción más cercana en la religión, confesión de fe, forma de gobierno eclesiástico, directorio de adoración, y catequización", sino que también prometieron "preservar y defender la majestad y autoridad de la persona del rey".

⁹ Kistler, *A Spectacle unto God*, 50–53, 63–71.

¹⁰ *Dictionary of National Biography*, s.v. "Love, Christopher (1618–1651)."

¹¹ Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, 1:67.

¹² Ver la obra escrita por Love poco antes de su muerte donde agradece a sus amigos por su intento de salvar su vida: *A Cleare and Necessary Vindication of the Principles and*

Practices of Mr Christopher Love, Since My Tryall Before, and Condemnation by, the High Court of Justice (...) (London: s.n., 1651).

- ¹³ Thomas Goodwin, *Of the Blessed State*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 7:457.
- ¹⁴ Ver Goodwin, *Of the Blessed State*, en *Works*, 7:461, donde hace a Cristo la causa eficiente, la causa meritoria, y la causa ejemplar del cielo.
- ¹⁵ El mejor tratamiento puritano sobre la visión beatífica es John Owen, *Meditations and Discourses on the Glory of Christ*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:285–415.
- ¹⁶ Citado en Kistler, *A Spectacle unto God*, 95.
- ¹⁷ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come*, Partes 1 y 2, ed. James Blanton Wharey, 2da ed., rev. Roger Sharrock (Oxford: Oxford University Press, 1960), 311.
- ¹⁸ Samuel Rutherford, *Letters of the Rev. Samuel Rutherford* (Glasgow: Impreso por William Collins, 1827), 44.
- ¹⁹ Love, *Heaven's Glory* (1653), 3–5, 6–15. Ver pp. 5–6, donde Love sostiene que manifestar con Él en gloria denota, de forma contraria a los milenaristas que afirman un reino personal milenarismo “sobre la tierra”, que seremos glorificados con Cristo en el momento del juicio cuando regrese, no después de que ha gobernado sobre la tierra por tal periodo de tiempo. Ver también pp. 68–85 y p. 190 para una refutación amplia del regreso de Cristo según el pre-milenarismo.
- ²⁰ Love, *Heaven's Glory*, 19–28.
- ²¹ Love, *Heaven's Glory*, 28–30.
- ²² Thomas Brooks, *Heaven on Earth: A Treatise on Christian Assurance* (1654), en *The Works of Thomas Brooks* (Edinburgh: James Nichol, 1866), 2:3.
- ²³ Citado en Kistler, *A Spectacle unto God*, 108.
- ²⁴ Love, *Heaven's Glory*, 30–32, 34–40.
- ²⁵ Love, *Heaven's Glory*, 40–53.
- ²⁶ Love, *Heaven's Glory*, 61–62.
- ²⁷ Love, *Heaven's Glory*, 63–67.
- ²⁸ Love, *Heaven's Glory*, 83–85. Una de las acusaciones contra Love durante su juicio era la de adulterio. Él vehementemente negó tal cargo, y ninguna evidencia fue producida

para sustentarla.

²⁹ Love, *Heaven's Glory*, 86.

³⁰ [Los divinos de Westminster]. *The Confession of Faith and Catechisms, Agreed upon by the Assembly of Divines at Westminster Together with Their Humble Advice Concerning Church Government and Ordination of Ministers* (London: por Robert Bostock, 1649). Ver Kistler, *A Spectacle unto God*, 33 para la participación media de Love, la cual probablemente se debió a su relación con el presidente, William Twisse.

³¹ Love, *Heaven's Glory*, 86–87.

³² Love, *Heaven's Glory*, 88–91.

³³ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992), 20.8.1–18.

³⁴ Owen, *Meditations*, en *Works*, pt.1.

³⁵ Richard Sibbes, *Christ Is Best, Or St. Paul's Strait*, in *The Complete Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: James Nichol, 1862), 1:339.

³⁶ Thomas Goodwin, *Three Sermons on Hebrews, 1.1,2*, en *The Works of Thomas Goodwin* (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:547–448.

³⁷ Love, *Heaven's Glory*, 98–99.

³⁸ Goodwin, *Of the Blessed State*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 7:459.

³⁹ Love, *Heaven's Glory*, 99.

⁴⁰ Love, *Heaven's Glory*, 99–104.

⁴¹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror. Or, Two Treatises; The One Concerning the Glory of the Saints with Jesus Christ, as a Spur to Duty: The Other, Of the Torments of the Damned, as a Preservative against Security* (London: for Peter Barker, 1671), 148–152. Esta última edición será utilizada desde este punto, debido al error de paginación en la edición de 1653.

⁴² Forma obsoleta de “aéreo”.

⁴³ Forma obsoleta de “etéreo”.

⁴⁴ Del latín medieval, *empyreus*, “que pertenece a los altos cielos, lugar del elemento de fuego”.

⁴⁵ Reformador alemán Zacharias Ursinus (1534–1583).

⁴⁶ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 153–56. Ver la posición de tres niveles de Ursinus en *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism* (1563), trad. G. W. Williard (Columbus, Ohio: Scott & Bascom, 1852), 242–243. Como Love, William Ames se refiere al tercer cielo como el “empíreo, el cielo de los cielos, y el paraíso (...) 2 Co. 12:2, 3”. *The Marrow of Theology*, trad. y ed. John Dykstra Eusden (Grand Rapids: Baker, 1997), 103.

⁴⁷ Ver Robert Bolton, *Mr. Boltons Last and Learned Worke of the Foure Last Things, Death, Iudgement, Hell, and Heaven* (London: George Miller, 1639), 117–120.

⁴⁸ Ver Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 153, donde se refiere al tercer cielo como “el que está por encima de todas las orbitas visibles y movibles”, y Bolton, *Foure Last Things*, 119, donde escribe que “está por encima de todas las Orbitas visibles y movibles”. En las mismas páginas respectivas, Bolton llama a Aristóteles, “el más observador de los misterios de la naturaleza” de todos los filósofos, con Love copiándolo al categorizar a Aristóteles como “el más observador de los misterios de la naturaleza”. Love también hace uso de diversas referencias bíblicas de Bolton con respecto a los tres niveles. Para ejemplos de referencias directas a Bolton, ver Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 157, 217.

⁴⁹ Bolton, *Foure Last Things*, 117.

⁵⁰ Bolton, *Foure Last Things*, 118.

⁵¹ Thomas Brooks, *Paradise Opened*, en *The Works of Thomas Brooks* (Edinburgh: James Nichol, 1866), 5:404–405.

⁵² Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 156–164.

⁵³ También está la opción de “psychopannychia”, o “sueño del alma”.

⁵⁴ Orden para la Sagrada Comunión, en *Book of Common Prayer* (1662).

⁵⁵ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 167.

⁵⁶ Love reconocía que esto podía ser una parábola.

⁵⁷ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 164–167.

⁵⁸ [Iglesia de Inglaterra], *Articles Agreed upon by the Bishoppes, and Other Learned Menne in the Synode of London* (London: Richardus Craftonus, 1553); Juan Calvino, *An Excellent Treatise of the Immortalytie of the Soule (...)* (London: John Daye, 1581). Para un tratamiento de la obra de Calvino sobre el sueño del alma como un

fundamento para su *Institución* (1536), ver George H. Tavard, *The Starting Point of Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). Joshua Scodel, en *The English Poetic Epitaph: Commemoration and Conflict from Jonson to Wordsworth* (Ithaca, N. Y.: Cornell University, 1991), 81, enfatiza la naturaleza temporal del estado intermedio para Calvino en la *Institución* y erróneamente le atribuye una negación de que las almas de los creyentes entran inmediatamente al paraíso después de la muerte. Ver John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.25.6. Para una discusión sobre el sueño del alma y el mortalismo desde la pre hasta la post reforma en Inglaterra, ver Christopher Hill, *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. 2, *Religion and Politics in 17th Century England* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1986), 103; Peter Marshall, *The Beliefs and the Dead in Reformation England* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 223–225; y N. T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).

⁵⁹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 168–176.

⁶⁰ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 177–179, 191.

⁶¹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 192–203.

⁶² Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 203–207.

⁶³ Ver John Bunyan, “The Author to the Reader,” en *The Life and Death of Mr. Badman, Presented to the World in a Familiar Dialogue Between Mr. Wiseman, and Mr. Attentive*, eds. James F. Forrest y Roger Sharrock (Oxford: Oxford University Press, 1988), xliii, 1.

⁶⁴ Arthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven; Wherein Every Man May Clearly See Whether He Shall Be Saved or Damned* (1599; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994), 1, 277, 285, 287, 295–297, 300, 305. El primer acercamiento de Bunyan a Dent fue antes de su conversión cuando leyó con su esposa “The Plain Man's Pathway to Heaven (...) which her Father had left her when he died”. Aunque sin convicción alguna, en el libro “encontró algunas cosas que eran algo placenteras”. John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, ed. Roger Sharrock (Oxford: Clarendon Press, 1962), 8, §15.

⁶⁵ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 211–214.

- ⁶⁶ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 214–215.
- ⁶⁷ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 216–218. Dice que muy poco había sido escrito sobre el tema en este punto aunque hace referencia a la obra de Bolton *Four Last Things*.
- ⁶⁸ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 218–220, 223.
- ⁶⁹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 224–225.
- ⁷⁰ John Bunyan, *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, ed. Roger Sharrock (Oxford: Oxford University Press, 1976–94), 1:246–247, 261, 266, 267.
- ⁷¹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 226–227.
- ⁷² Thomas Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness before God*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 10:490.
- ⁷³ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 230–234.
- ⁷⁴ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 235.
- ⁷⁵ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 248–255.
- ⁷⁶ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 305–311.
- ⁷⁷ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 280–285. Cf. CFW, 10.3 y los Cánones de Dort, 1.17.
- ⁷⁸ Sobre este debate, ver Mark A. Herzer, “Adam's Reward: Heaven or Earth?”, en *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), cap. 7.
- ⁷⁹ Ames, *The Marrow of Theology*, 111.
- ⁸⁰ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:516.
- ⁸¹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 286–300.
- ⁸² Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 300–304.
- ⁸³ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 255–268.
- ⁸⁴ Bunyan, *Grace Abounding*, 10, §22.
- ⁸⁵ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 235–237.

⁸⁶ Ronald E. Heine, *Origen: Scholarship in the Service of the Church* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 218, 255–256, sugiere que más adelante Orígenes (c. 185–254) puso “limitaciones sobre la obra redentora de Dios” en tanto compara al alejandrino más temprano con el Orígenes de Cesarea, especialmente con *Contra Celsum* (248) y su enseñanza sobre la destrucción de Satanás. Esto desafía las conclusiones de eruditos como J. W. Hanson, *Universalism: The Prevailing Doctrine of the Christian Church during Its First Five Hundred Years* (Boston: Universalist Press, 1899), 61, 64, 67–74, que argumenta una consistencia en Orígenes como un “Universalista distintivo”. Al comparar al Orígenes temprano con el posterior, tal consistencia parece manifestarse a sí misma. In *De Principiis* (antes del 231), Orígenes ve a Dios como un fuego consumidor de los malvados en el sentido de un fuego médico purificador que restaura curativamente a todos a un estado perfecto, ya que él se convierte en “todo” para cada individuo no simplemente “en el caso de unos individuos, o de un número considerable, sino que él mismo es ‘todo en todos’” a través de los efectos purgativos de este fuego. *De Principiis*, 3:6. Aun así, luego en *Contra Celsum* (248), Orígenes dice lo siguiente de Cristo como Salvador: “Pero nuestra creencia es que la Palabra prevalecerá sobre la entera creación racional, y cambiará cada alma en Su propia perfección (...) Porque aunque, en las enfermedades y heridas del cuerpo, hay algunas que ninguna habilidad medica puede curar, aun así sostenemos que en la mente no hay mal tan fuerte que no pueda ser vencido por la Palabra Suprema y Dios. Porque más fuerte que todas las maldades en el alma es la Palabra, y el poder curativo que yace en Él; y esta curación que Él aplica, según la voluntad de Dios, a cada hombre”. *Contra Celsum*, 8:72. Estas dos obras son citadas de *Ante-Nicene Fathers*, vol. 4, trad. Frederick Crombie, ed. Alexander Roberts, James Donaldson, y A. Cleveland Coxe (Buffalo, N. Y.: Christian Literature Publishing, 1885).

⁸⁷ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 269–280.

⁸⁸ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:547–548.

⁸⁹ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:548.

⁹⁰ Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness*, en *Works*, 10:549.

⁹¹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 322–330.

⁹² Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 333–334, 337.

- ⁹³ Este es el sentido en que Love entiende Lucas 16:27–28, argumentando que el hombre rico por amor propio quería advertir a sus hermanos debido a la provocación que su propia vida había sido para ellos y le hubiese causado mayor sufrimiento.
- ⁹⁴ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 238–247.
- ⁹⁵ Love deduce demasiado aquí del silencio de Lucas, porque esto requeriría que él no omitiera ningún detalle histórico registrado por otros escritores de los evangelios. Esto claramente no es el caso.
- ⁹⁶ Sobre Juan Calvino, William Perkins, y el debate sobre el descenso de Cristo, ver Mark Jones, "John Calvin's Reception at the Westminster Assembly (1643–1649)," *Church History and Religious Culture* 91, no. 1–2 (2011): 215–227. Cf. Danny Hyde, *In Defense of the Descent: A Response to Contemporary Critics* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010).
- ⁹⁷ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 316–317.
- ⁹⁸ William Perkins, *An Exposition of the Symbole, or Creed of the Apostles* (London: John Legat, 1621), 1:231.
- ⁹⁹ Thomas Goodwin, *Of Christ the Mediator*, en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 5:284.
- ¹⁰⁰ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 321.
- ¹⁰¹ Love, *Heaven's Glory, Hell's Terror* (1671), 316–318, 321.
- ¹⁰² Kistler, *A Spectacle unto God*, vii.

Teología en la práctica

Capítulo 52

Teología puritana moldeada por una mentalidad de peregrino



Los puritanos se veían a sí mismos como peregrinos de Dios viajando a casa, los guerreros de Dios contra el mundo, la carne y el diablo; sirvientes de Dios bajo las ordenes de hacer todo el bien que pueden mientras van de camino

— J. I. PACKER¹

Un número cada vez mayor de pastores, obreros cristianos y jóvenes piadosos al rededor del mundo están procurando poner en práctica tanto la fe reformada como la bíblica. Están hambrientos

por desarrollar un estilo de vida distintivo que glorifique a Dios y edifique familias, iglesias y naciones.

Al mismo tiempo, un número cada vez mayor de personas al rededor del mundo está abrazando solo parte de la teología reformada. Afirman los cinco puntos de la soteriología básica del calvinismo (TULIP) y enseñan que la salvación es solo por gracia de una manera que glorifica a Dios y se centra en Cristo, pero se aferran a un estilo de vida mundano. Ese estilo de vida mundano se manifiesta de diferentes maneras, desde la participación en formas contemporáneas de adoración eclesiástica que no están ordenadas en las Escrituras hasta la indulgencia de formas de entretenimiento que están abiertamente en conflicto con la Ley moral de Dios, la guía para la vida de los cristianos.

Hoy necesitamos hacer resonar que el llamado de la salvación por gracia va de la mano con la vida piadosa y con procurar la santidad práctica, sin caer en la trampa del legalismo. De la misma forma, cuando se entienden correctamente, las doctrinas de la gracia se oponen a la indiferencia moral y a un estilo de vida mundano que hace difícil para la iglesia y el mundo discernir quién es cristiano y quién no. Quizá no hay otro grupo de cristianos en la

historia de la iglesia que balanceó este asunto de una forma más bíblica que los puritanos.

Toda la teología y el andar diario de los puritanos estaban moldeados por lo que J. I. Packer llamó una *mentalidad de peregrino*.² Los puritanos se veían a sí mismos como peregrinos viajando a través de este mundo, de forma muy parecida al personaje en *El Progreso del Peregrino* (1628–1688) de Juan Bunyan. Los peregrinos están en el mundo pero no son del mundo, lo cual implica una aguda tensión. Por un lado, los cristianos están en el mundo porque fueron creados como portadores de la imagen de Dios en este mundo. Son nativos de este mundo y aún así han sido llamados a ser sal y luz en él. Los puritanos creyeron que el Evangelio debía manifestarse en la vida del creyente en cada esfera de la vida, en cada cultura y a cada grupo de personas en nuestro planeta (Mt. 28:18–20; 1 Ts. 4:11–12). De esta manera, Leland Ryken titula esta útil obra introductoria sobre los puritanos *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Santos terrenales: Los puritanos como realmente fueron).³ En este sentido, los puritanos estaban en el mundo y completamente involucrados en todo lo que sucede en él.

Por otro lado, los puritanos creían que los cristianos deben distanciarse de este mundo. Esta dimensión de la vida cristiana enfatiza que el estatus de peregrino al cual las Escrituras llaman a cada creyente (Heb. 11:13; 1 Pe. 2:11). Los cristianos están llamados a alejarse de la cultura del mundo y a vivir de manera antitética a ella (2 Co. 6:17). Deben verse a sí mismos como extranjeros en su propia sociedad, a veces incluso en sus propias familias (Lc. 12:53; cf. Mt. 10:34–35). No deben estar unidos “en yugo desigual con los incrédulos” (2 Co. 6:14), ni participar “en las obras infructuosas de las tinieblas” (Ef. 5:6-11). Con amor por Dios y su prójimo, deben caminar humilde y cautelosamente, viviendo como peregrinos en este mundo, el cual gime con dolores de parto por causa del pecado que está en todos lados (Ro. 8:23). Por el pecado, los creyentes están en conflicto perpetuo, luchando batallas interminables con el mundo, la carne y el diablo (1 Jn. 2:15–17; Ro. 7:14–25; Ef. 6:10–20).⁴

Este mundo es una feria de vanidad, como lo pone Bunyan y el creyente debe pasar por sus puertas, pero a medida que lo hace debe distanciarse constantemente de influencias impías. Estas influencias impías son muy poderosas porque la carne del cristiano ansía naturalmente lo que es del mundo y Satanás lo seduce con

sus placeres. Como peregrinos, los cristianos deben vivir para la gloria de Dios, apresurándose a la ciudad celestial y procurando la venida del reino de Cristo (Heb. 11:13–16).

Así como el diamante muestra varias facetas de su belleza cuando es expuesto a la luz, así la mentalidad de peregrino puritana brilla en varias facetas. Examinaremos seis facetas de la mentalidad de peregrino. Es verdad, nadie, puritano o no, puede vivir según estos ideales, sin embargo, el andar ideal de los puritanos nos da un blanco al cual fijar nuestra vista en nuestro andar cristiano de hoy en día

Faceta 1: Mentalidad bíblica

Una mentalidad bíblica es vivir como lo determina la Palabra de Dios. Los puritanos eran gente de las Sagradas Escrituras, la cual veían como el único libro viviente. Amaban, vivían y respiraban de las Escrituras, disfrutaban del poder del Espíritu que acompaña la Palabra.⁵ Consideraban los sesenta y seis libros de las Escrituras como la biblioteca del Espíritu Santo que le fue dejada como legado. Veían las Escrituras como Dios hablando a ellos como un padre habla a sus hijos. Veían la Palabra como la verdad sobre la cual podían confiar y descansar por toda la eternidad. La veían llena de poder por el Espíritu para renovar sus mentes y transformar sus vidas.

Los puritanos leían, escuchaban y cantaban la Palabra con deleite y animaban a otros a hacer lo mismo. Richard Greenham (c. 1542–1594) sugirió ocho maneras de leer las Escrituras: con diligencia, sabiduría, preparación, meditación, conferencia [comunidad con otros creyentes], fe, práctica y oración.⁶ Thomas Watson (c. 1620–1686) dio varios lineamientos para escuchar la Palabra. Venir a la Palabra con un apetito santo y un corazón enseñable, dijo. Someterse a la Palabra atentamente, recibirla con

mansedumbre y mezclarla con fe. Luego, retener la Palabra, orar por ella, practicarla y decirla a otros.⁷ “Es espantoso el caso de aquellos que van al infierno cargados de sermones”, advirtió Watson. En contraste, los que responden a las Escrituras como “cartas de amor enviadas a ti de parte de Dios” experimentarán Su poder calentador y transformador.⁸

“Aliméntate de la Palabra”, dijo el predicador puritano John Cotton (1585–1652) a su congregación.⁹ El prefacio de la Biblia de Ginebra contiene un consejo similar, diciendo que la Biblia es “la luz de nuestros caminos, la llave al reino de los cielos, nuestro consuelo en la aflicción, nuestro escudo y la espada contra Satanás, la escuela de toda sabiduría, el cristal donde vemos el reflejo del rostro de Dios, el testimonio de Su favor y el único alimento y nutriente para nuestras almas”.¹⁰

Los puritanos instaron al pueblo a que se volvieran centrados en la Palabra en fe y práctica. Consideraron la Biblia como una guía autoritaria y una guía digna de confianza para poner a prueba la verdad religiosa, para la guía en materia de moralidad, para determinar la forma de adoración de la iglesia y su gobierno y para ayudar en cada tipo de prueba espiritual.¹¹ “Siempre debemos poner la Palabra de Dios delante de nosotros como la norma y solo creer

lo que ella enseña, solo amar lo que ella prescribe, odiar solo lo que ella prohíbe, hacer solo lo que ella manda”, dijo Henry Smith (1560–1591) a su congregación.¹² John Flavel (1628–1691) escribió: “Las Escrituras enseñan la mejor manera de vivir, la manera más noble de sufrir y la forma más consoladora de morir”.¹³

Los predicadores puritanos dieron el ejemplo de esta perspectiva en vida al fundamentar sus mensajes en la Palabra de Dios. Edward Dering (c. 1540–1576) dijo: “El ministro fiel, al igual que Cristo, [es] aquel que solo predica la palabra de Dios”.¹⁴ John Owen (1616–1683) estuvo de acuerdo: “el deber principal de un pastor es alimentar al rebaño por medio de la predicación diligente de la palabra”.¹⁵ Millar Maclure señaló: “Para los puritanos, el sermón no solo dependía de las Escrituras; literalmente existe dentro de la Palabra de Dios; el texto no está en el sermón, sino que el sermón está en el texto...En resumen, escuchar un sermón es estar en la Biblia”.¹⁶

Una página típica de un sermón puritano contiene de cinco a diez citas bíblicas y cerca de una docena de referencias a textos. Los predicadores puritanos eran conocedores de sus Biblias; memorizaban cientos, si no miles, de pasajes. Sabían qué Escritura citar para casi cualquier situación. “Familiaridad prolongada y

personal con la aplicación de las Escrituras era un elemento clave en la constitución ministerial puritana” escribió Sinclair Ferguson. “Reflexionaban en las riquezas de la verdad revelada de la manera en la que un gemólogo examina pacientemente las caras de un diamante”.¹⁷ Luego los puritanos usaban las Escrituras sabiamente, trayendo los textos citados para pesar sobre la doctrina o un caso de conciencia¹⁸ a la mano, con base en principios hermenéuticos sanos.¹⁹

Los predicadores puritanos, en su mayoría, estaban bien fundamentados en lenguajes bíblicos y el aprendizaje clásico. Pero también estaban convencidos de la necesidad de ser “renacidos, no de simiente corruptible, sino de incorruptible, por la palabra de Dios que vive y permanece para siempre” (1 Pedro 1:23). Estaban convencidos de que el Espíritu Santo dejaba clara la verdad a los pecadores. Incluso los patrones de pensamiento de los puritanos estaban llenos de la fraseología de la Biblia.

Si somos propensos a enorgullecernos de nuestro conocimiento Bíblico, deberíamos abrir un libro de John Owen, Thomas Goodwin (1600–1680) o Thomas Brooks (1608–1680), viendo cómo algún pasaje poco conocido de Nahúm es citado junto con un pasaje conocido de Juan, de los cuales ambos ilustran

perfectamente el argumento que el escritor está haciendo, luego comparando nuestro conocimiento al de ellos. ¿Cómo podemos explicar esta comprensión maravillosa de las Escrituras, sino que estos divinos eran *ministros de la Palabra estudiados*? Estos hombres estudiaban sus Biblias diariamente, de rodillas mientras el Espíritu de Dios quemaba la Palabra en sus corazones. Consiguientemente, mientras escribieron o predicaron mensajes evangelísticos, un pasaje de las Escrituras detrás del otro vendría a sus mentes.

De manera similar, nuestros esfuerzos de vivir para la gloria de Dios deben estar fundamentados en la Biblia. Debemos escudriñar las Escrituras con más frecuencia y amar la Palabra de Dios más fervientemente. Mientras pensamos, hablamos y actuamos más bíblicamente nuestros mensajes tendrán más autoridad, nuestro caminar será más fructífero, nuestro testimonio más efectivo y nuestro estilo de vida más distintivo.

Nuestro problema hoy en día es que nuestro pensamiento no está fundamentado en las Escrituras. Un cristianismo distraído solo puede producir un cristianismo débil y carnal. Bien sea a través de la ignorancia de las Escrituras o torciendo las Escrituras para que se acomode a nuestro placer, hemos perdido nuestras convicciones

antitéticas en cuanto a los impíos a nuestro alrededor. De esta manera, las iglesias pueden justificar ordenar ministras o mostrar indulgencia a la práctica homosexual y una gran cantidad de otros males, a pesar del testimonio claro de las Escrituras en su contra. Recientemente, al ser abordado acerca de un pecado en el que estaba involucrado alguien respondió: “Bueno, en la forma en la que yo lo veo, todos están en desacuerdo sobre lo que la Biblia dice, así que voy a seguir haciendo lo que estoy haciendo porque siento que está bien”.

Hoy, no es poco común escuchar a un autodenominado cristiano comenzando una frase de esta manera: “Bueno, se que está mal, pero...” Un anciano de una iglesia reformada me dijo con una carcajada después de haber mirado a una mujer atractiva: “Mi esposa me dijo que estaba bien mirar, mientras no tocara”. Dijo esto sin una punzada de culpa o memoria de la advertencia de Jesús de que el que mira a una mujer para codiciarla ya ha cometido adulterio en su corazón (Mt. 5:28). Aún peor, un ministro evangélico recientemente jubilado junto al cual estaba sentado en un avión me dijo: “La manera en la que yo lo entiendo es que di mi vida entera al Señor y a Su iglesia, así que ahora voy a vivir el resto para mí”.

Los puritanos estarían espantados ante tales declaraciones, pero me temo que muchos de nosotros los leemos sin aborrecimiento, pues el secularismo anti-bíblico que valora la autoafirmación más que la abnegación ha asegurado su posición entre nosotros. Esto fue claro para mí el mes pasado cuando leí la obra de Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646) sobre la decisión de Moisés de abnegarse.²⁰ Cuánto deseo que cada cristiano hoy leyera este libro, se arrepintiera de su pecado y rogara a Dios por misericordia y fuerza para vivir un estilo de vida piadoso. Me temo que la perspectiva puritana de la abnegación y nuestra perspectiva moderna están a años luz de distancia.

¿Qué hay de ti mi amigo? ¿Vivirás en serio un estilo de vida bíblico distintivamente piadoso que llama a la abnegación? ¿Cuándo fue la última vez que te negaste a ti mismo algo que querías hacer porque la Biblia no te daba su aprobación? ¿Te niegas a ti mismo diariamente, tomas tu cruz y sigues a Jesús (Mt. 16:24) o eres una persona de doble ánimo, inconstante en todos tus caminos, lo que Santiago describe (1:8) porque estás tratando de vivir como cristiano y como mundano?

Faceta 2: Mentalidad pietista

La segunda faceta de la mentalidad del peregrinaje puritano es la mentalidad *pietista*.²¹ Un *pietista* ve la santidad personal en nuestras relaciones con Dios y con los hombres, tanto en la iglesia como en la comunidad a su alrededor, como su interés primordial. En este sentido, los puritanos eran pietistas.

La palabra *piedad* se ha convertido en un término peyorativo en nuestros días. Clasificar a alguien como “pietista” connota la mayoría de las veces religiosidad excesiva, superioridad moral o una actitud “santurrón”. Sin embargo, la etimología de la palabra *piedad* es más positiva. El término del Antiguo Testamento usado para esta palabra quiere decir “el temor del Señor” y su equivalente en el Nuevo Testamento, *eusebia*, quiere decir “reverencia a Dios” y “piedad”. El término en latín para piedad (*pietas*) indica diligencia y escrupulosidad en lo que respecta al deber que se tiene hacia Dios, la familia y a la tierra natal (*patria*). Como tal, *pietas* está arraigada en el amor y se demuestra en lealtad, bondad, honestidad y compasión. La palabra alemana (*fromm*) quiere decir “piadoso y devoto” o “amable, inofensivo y simple”. La palabra en inglés implica misericordia y compasión.²²

Los reformadores del siglo dieciséis, especialmente Juan Calvino, estarían estupefactos al ver la poca importancia que se le da a la piedad en nuestros días, incluso entre aquellos que profesan ser reformados. Para Calvino, la piedad incluye desarrollar las actitudes correctas hacia Dios. Fluye de la teología e incluye adoración sincera, fe salvadora, temor filial, sumisión devota y amor reverente.²³ Conocer quién es Dios (Teología propia) incluye una actitud correcta hacia Dios y hacia lo que Él quiere (*piedad*). Calvino conectó la teología y la piedad, diciendo: “Llamo ‘piedad’ a aquella reverencia unida con amor a Dios inducida por el conocimiento de Sus beneficios”.²⁴ Calvino dijo que la piedad abarca cada aspecto de la vida. Escribió: “La vida *entera* de los cristianos debe ser una forma práctica de piedad”.²⁵ Este mismo interés por la vida piadosa se refleja en el subtítulo de la primera edición de Calvino de su *Institución de la religión cristiana*: “Abarcando casi todo lo que es la piedad y cualquier cosa necesaria para conocer la doctrina de la salvación: Una obra digna de ser leída por toda persona celosa por la piedad”.²⁶

Para Calvino y sus sucesores—los escolásticos protestantes, los puritanos británicos, los divinos holandeses de Dutch Further Reformation y hasta cierto punto, los pietistas alemanes—la teología

y la práctica estaban inseparablemente unidas. Los teólogos reformados veían la piedad como el latido de su teología y de la vida piadosa. Esto era particularmente verdad acerca de los puritanos. Por ejemplo, William Ames (1576–1633), un puritano de renombre, autor de un libro clásico titulado *The Marrow of Theology* [*La médula de la sagrada teología*], definió la teología como “la doctrina o enseñanza del Dios viviente”.²⁷ Para Ames, la teología era un encuentro humano-divino que no era solo especulativo, sino que culminaba en un fin práctico—la alineación de la voluntad humana con la voluntad de un Dios santo.²⁸ Ames continuó diciendo que todo en el estudio de la teología se relaciona a la vida piadosa práctica. Dijo: “Esta práctica de vida está tan perfectamente reflejada en la teología que no existe precepto de verdad universal que sea relevante a vivir bien en moralidad doméstica, en la vida política o en la legislación que no forme parte de la teología”.²⁹

Los puritanos usaron una cantidad de medios para promover la piedad. Estos incluyen (1) animar la predicación salvadora, experiencial y enfocada en la Palabra; (2) la lectura y el escudriñamiento de las Escrituras; (3) la meditación en verdades y deberes bíblicos; (4) el involucramiento frecuente y prolongado en oración ferviente; (5) teniendo comunión con los santos,

particularmente a través de conventículos o comunidades espirituales; (6) enfatizando el arrepentimiento continuo; (7) cultivando una vida devocional interior a través del devocional diario y los medios de gracia; (8) cantando los Salmos; (9) monitorizando y haciendo uso diligente de la Cena del Señor; (10) obedeciendo el Decálogo en gratitud a Dios; (11) acentuando la iglesia invisible más que la visible; (12) manteniendo la adoración familiar; (13) catequizando a los laicos; (14) publicando sermones y otra literatura edificante; (15) enfatizando la educación para el clero; (16) guardando el Sábado dedicando el día entero a Dios y (17) teniendo diarios o registros espirituales.³⁰

En el corazón está esto, la teología reformada y puritana es pietista; el interés de la teología de la Reforma es tanto práctica como doctrinal. Como la mayoría de los divinos ortodoxos afirman, la teología es en parte teórica, en parte práctica (*partim partim*);³¹ la cabeza y el corazón son corolarios necesarios el uno al otro. Para Calvino y los puritanos, la reforma de la iglesia incluía la reforma de la piedad o la espiritualidad, tanto como una reforma en la teología. Como escribió Matthew Poole (1624–1679), la doctrina bíblica es que la verdad “que produce una vida piadosa, extendida sobre la verdadera adoración a Dios y una obediencia universal a la voluntad

divina”.³² La espiritualidad que estaba aislada detrás de las paredes de un monasterio por muchos siglos reducía la piedad a la devoción célibe, ascética y penitente. Sin embargo, los teólogos reformados ayudaron a los cristianos a entender que la verdadera espiritualidad fluye de su fuente principal, Jesucristo. Las acciones cristianas en la familia, el campo, el taller y el mercado —en pocas palabras, en el ámbito entero de la vida—deben ser reflejos misericordiosos y piadosos de la gracia que se encuentra en Jesucristo.

Este énfasis doble de nutrir la mente y el alma es extremadamente necesario en nuestros días. Por un lado, confrontamos el problema de la ortodoxia reformada seca, lo cual enseña la doctrina correctamente pero no tiene el énfasis de una vida piadosa enérgica. El resultado es que el pueblo se inclina delante de la doctrina de Dios sin un anhelo por una unión vital y espiritual con el Dios de la doctrina. Por otro lado, los cristianos pentecostales y carismáticos proponen sentimentalismo protestando contra el cristianismo formal y sin vida, pero este sentimentalismo no está sólidamente arraigado en las Escrituras. El resultado es que el pueblo pone las emociones humanas por encima del Dios trino revelado en las Escrituras. El genio de la piedad reformada genuina es que une la teología y la piedad de tal forma que la cabeza, el

corazón y las manos se motivan las unas a las otras para vivir para la gloria de Dios y para el bien de nuestro prójimo.

La piedad entendida en este sentido no es algo que debe descuidarse o evitarse; más bien, somos llamados a promoverla en la enseñanza de la reforma de una vida santa, amorosa, dependiente y piadosa. ¡Ser llamados “piadosos” o “pietistas” en su verdadero significado es un elogio! Si pensamos de otro modo, necesitamos reconsiderar nuestra definición de piedad. ¿Nuestra definición viene de su uso apropiado en las Escrituras o de su aplicación impropia en un pietismo radical y en la mayoría de la sociedad contemporánea? La devoción, espiritualidad o piedad no es un medio para un fin (es decir, vida eterna feliz), sino una expresión de esta vida que Jesús ganó. En pocas palabras, la piedad quiere decir santificación como una obra misericordiosa y divina de renovación expresada en arrepentimiento y justicia, la cual progresa a través del conflicto y la adversidad según el ejemplo de Cristo en toda la vida del creyente, anticipando el día en el que la piedad será perfeccionada en la santificación eterna en el Cielo.

Faceta 3: Mentalidad eclesiástica

Los puritanos abrazaron lo que Packer llama una mentalidad *eclesiástica*. Enseñaron que la verdadera iglesia es la compañía invisible de los redimidos, con Cristo como su cabeza. La iglesia es una realidad espiritual, en lugar de una estructura institucional, jerárquica o física. Esa es una de las razones por las cuales los puritanos llamaban “casas de reunión” al edificio de su iglesia para “desviar la atención del lugar físico a las actividades que estaban en el verdadero núcleo de la adoración eclesiástica”.³³ Para los puritanos, esto implicaba la membresía de la iglesia voluntaria en lugar de la imposición de la uniformidad de una iglesia estatal.

Los puritanos tenían un gran respeto por la iglesia local y su comunión. James Ussher (1581–1656), cuyas obras influenciaron fuertemente los Estándares de Westminster, escribió que Dios hace a Su iglesia visible en la tierra en “congregaciones particulares” a las cuales “todos los que buscan la salvación deben unirse alegremente”.³⁴ La epístola de Pablo a los efesios justifica abundante la convicción puritana de que ningún cristiano está llamado a ser un ermitaño. Nacimos de nuevo a una familia eclesiástica; fuimos creados para la comunidad y debemos vivir en

comunidad. Los creyentes deben identificarse con la iglesia y volverse parte de la iglesia, inclinando sus oraciones y esfuerzos para el avance del bienestar de la iglesia de cada manera, pues la iglesia es el centro de los propósitos de Dios. Sin embargo, el Evangelio hace a un individuo consciente de que debe tratar personalmente con Dios y de que nadie puede hacerlo por él. El Evangelio no convierte a nadie en individualista que se va y hace lo suyo, siendo inconsciente de si el resto del pueblo de Dios lo sabe o le importa.

Los puritanos eran eclesiásticos y por lo tanto estaban interesados en que Dios fuera glorificado en la adoración de la iglesia. Desde el comienzo del movimiento puritano, sus conciencias eran vigorosas al protestar contra las corrupciones en la adoración pública. Los puritanos querían que la adoración de la iglesia estuviera ordenada por las Escrituras así como quería que toda la vida estuviera ordenada por las Escrituras. Esto se convirtió en un problema porque la comprensión de los puritanos de la adoración bíblicamente ordenada no estaba en armonía con la adoración legalmente establecida por el Libro de Oración Común de la Iglesia de Inglaterra.

Quienes compilaron el Libro de Oración apoyaron a Lutero, Melanchthon y Bucer en su perspectiva sobre la *adiaphora* o “indiferente a las cosas”. Esta perspectiva enseñó que si bien las prescripciones bíblicas deben estar presentes, las características adicionales que no están prescritas por las Escrituras pero que han demostrado su valor promoviendo la reverencia, la piedad y la edificación debían ser retenidas. Con base en esto, el Libro de Oración Común retenía cuatro elementos ceremoniales a los que los puritanos objetaron: vestir la sobrepelliz (ropa litúrgica especial para sacerdotes), arrodillarse para recibir la Santa Comunión (una costumbre de la adoración medieval del pan y la copa), dar el anillo de bodas (como una señal de un sacramento católico romano) y el trazado de la señal de la cruz sobre la cabeza de una persona sobre la cual se derrama agua en el bautismo.³⁵ La comprensión puritana de la autoridad bíblica en relación a la adoración no permitió la continuidad de tal *adiaphora*, puesto que ninguna de estas cosas estaban ordenadas en la Palabra de Dios.

Así que la convicción puritana ya en los años 1560 y 1570 era que al retener estas ceremonias, el Libro de Oración Común estaba corrompiendo la adoración añadiendo a la Palabra de Dios. Los puritanos dijeron que estas cosas deben ser eliminadas de nuestra

adoración o no es verdadera adoración según la Palabra de Dios y no podemos esperar que Dios esté complacido con ella. La meta de la adoración debe ser complacer a Dios, no a nosotros mismos. John Owen escribió: “La adoración a Dios no es algo que el hombre encuentra... No es enseñada por sabiduría humana, no puede obtenerse por esfuerzo humano; sino por la sabiduría y la revelación del Espíritu de Dios. Es divina en todas sus formas y de origen celestial y ahí ha de hallarse; así conviene a la grandeza y santidad de Dios. Pues de lo que complazca a Dios, solo Dios es el juez”.³⁶ La postura puritana, la cual llegó a llamarse el principio regulador de la adoración, consistía en que nada que no fuera explícitamente mandado o sancionado de forma ejemplar en el Nuevo Testamento debía ser permitido en la adoración cristiana.³⁷ El principio regulador de la adoración se derivaba de la comprensión básica reformada del segundo mandamiento: “Que no representemos a Dios por medio de alguna imagen o figura, y solo le rindamos culto como Él ha mandado en Su Palabra” (Catecismo de Heidelberg, P. 96).

Bien sea en los tiempos de los puritanos o en nuestros días, los que se adhieren al principio regulador creen que Dios se ofende con las adiciones no autorizadas creadas por el hombre en Su adoración. La realeza de Cristo es violada y Sus leyes

impugnadas.³⁸ Los puritanos creyeron que estas adiciones eran pecaminosas e irreverentes, sugiriendo que las Escrituras no son suficientes. Veían estos asuntos de la manera en la que muchos evangélicos ven las afirmaciones de algunos en cuanto a las profecías—que impugnan la suficiencia de las Escrituras y que ahora están fuera de lugar porque el canon se ha cerrado.

Podemos aprender mucho de los puritanos, especialmente cuando muchas iglesias hoy dan poca atención a la pureza en la adoración y ponen todo su énfasis en lo que complace a la gente en lugar de lo que complace a Dios. Los puritanos hicieron precisamente lo opuesto. Su meta era complacer a Dios a través de la adoración santa. La pregunta nunca fue: “¿Cómo quiero adorar?” Sino siempre: “¿Qué quiere Dios en la adoración?”

En toda la vida de la iglesia, los puritanos tenían como objetivo la pureza: pureza de adoración, pureza de doctrina, pureza de la experiencia del alma (es decir, experiencia basada en las Escrituras y en la sana doctrina de la iglesia), pureza de gobierno y disciplina, pureza en la dedicación del Día del Señor entero al servicio de Dios y pureza de la vida misma como el fruto de la adoración. Tenían como objetivo una iglesia pura con una doctrina pura, un patrón puro de adoración y vidas puras en sus adeptos. Su meta era santidad

individual y santidad eclesiástica que fluyera de una ortodoxia de doctrina y vida. Tenían una perspectiva comprehensiva de lo que Dios requiere de nosotros y de lo que debemos a Él.

Los puritanos son conocidos por su mentalidad eclesiástica comprehensiva sobre lo que es correcto y lo que deberíamos tener como objetivo mientras procuramos honrar a Dios. Hoy la iglesia está llena de personas que han estado tan preocupadas por una cosa que olvidan la importancia de otras. Los puritanos no olvidaron la importancia de nada en su mentalidad eclesiástica; *todo* era importante. Podemos aprender mucho más de esto, pues no podemos permitirnos despreocuparnos sobre ninguna dimensión de la pureza y la rectitud.

Faceta 4: Mentalidad de guerra

La iglesia en la tierra es una iglesia militante. Una batalla se libra en el alma de cada creyente. Los puritanos enseñaron que esto también es parte de la vida de un peregrino. Los puritanos vieron la vida interior como un campo de batalla y tensión en el cual sucede la batalla más trascendental. Ussher señala que la “guerra espiritual” es

El ejercicio diario de nuestra fuerza espiritual y la armadura contra todos los adversarios, con una confianza asegurada de victoria. Pues el estado del fiel en esta vida es tal que están seguros en Cristo y aún así luchan contra el pecado: allí unidos con el arrepentimiento, una lucha continua y una batalla contra los asaltos de la carne del hombre mismo, contra los movimientos del diablo y las tentaciones del mundo.³⁹

Los puritanos citaron Romanos 7:14–25, lo cual creyeron que describía la guerra santa que se libra dentro de los creyentes.⁴⁰ La

vida de Pablo contenía una lucha continuada entre su nueva naturaleza y los remanentes de su vieja naturaleza.

John Owen nos ayuda a entender esto. Owen dijo que como creyentes experimentamos el pecado como una ley. Cuando queremos hacer el bien, el pecado siempre está “presente” (Ro. 7:21); siempre está en nuestro codo. Owen aquí se basa en la palabra griega *parakeima*, la cual infiere que el pecado siempre está a la mano y actúa como un extraño indeseado que camina en nuestra casa para fastidiarnos y plagarnos.⁴¹

Esta inclinación a hacer el mal es como una ley porque no se va. Argumenta contra la ley buena puesta en el alma desde el momento de la regeneración. La ley buena quiere hacer lo que es correcto y bueno. Pero tan pronto como procedemos en la dirección correcta, esta ley malvada objeta a lo que estamos haciendo. Pablo dice que batalla “contra la ley de mi mente” (Ro. 7:23).

La ley malvada no tiene límites. Parece que no hay límites para las sugerencias malignas que nos presenta persuasivamente. Esta ley malvada no estará satisfecha hasta que nos haya aprisionado. Nos quiere por completo a cualquier precio. Hoy, a veces leemos que el mercado negro vende diferentes partes humanas. Bueno, Satanás es dueño del mercado negro y obra a través de la ley de

nuestra inclinación natural, procurando tomar posesión de nuestros ojos, nuestras manos, nuestros pies, nuestros afectos, nuestra voluntad y nuestro corazón a cualquier precio.

Nuestra batalla contra Satanás y sus huestes de demonios es feroz. William Gurnall (1616–1679) nos recordó que el ejército de Satanás es agresivo, maligno, cruel y demasiado poderoso para que luchemos contra él en nuestras propias fuerzas; sin embargo, no podemos comprometernos con Satanás o rendirnos a él, tampoco debemos desmayar si estamos en Cristo.⁴² Debemos involucrarnos en esta batalla espiritual. Debemos luchar contra el ejército invisible de Satanás en un combate espiritual mano a mano hasta la muerte.⁴³ En esta batalla, Satanás recluta nuestra vieja naturaleza como su aliado y también al mundo tentador, el cual junto con Satanás, procuran satisfacer los anhelos de nuestra vieja naturaleza para moverse hacia adelante, en lugar de en ascenso. En última instancia, Satanás quiere que sucumbamos a la mundanalidad, lo cual es la naturaleza humana sin Dios o el ateísmo práctico. La gente de este mundo está controlada por las metas mundanas tales como la meta del placer, la ganancia y la posición. Una persona mundana cede al espíritu de la raza humana caída, lo cual es el espíritu de la búsqueda del bien y el placer personal sin

consideración de Dios.⁴⁴ A través de Satanás, nuestra vieja naturaleza y el mundo, a los cuales a menudo los puritanos llaman “el enemigo de tres cabezas”, Satanás procura derribarnos por la ley del pecado.

Pablo escribió que estas dos leyes dentro del creyente siempre están librando una batalla la una contra la otra. Juan Bunyan escribió *The Holy War* (La guerra santa) para describir la lucha santa que se libra dentro del alma del verdadero creyente por medio de la puerta ojo y la puerta oído y otros sentidos humanos.⁴⁵

Como verdaderos creyentes, encontramos descanso y paz con Dios en Jesucristo a través del sacrificio. Pablo dice: “Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo” (Rm. 5:1). Pero no debemos hacer paz con el pecado. Más bien, debemos experimentar la colisión entre dos grandes ejércitos luchando dentro de nosotros. Por un lado, Satanás lucha para someter nuestra carne y nuestras pasiones bajo sus ordenes; por otro lado, el Espíritu Santo ordena el nuevo principio de vida plantado en nuestro corazón. Así que la carne desea contra el Espíritu y el Espíritu lucha contra la carne.

La vida cristiana no es un camino a la mitad de dos extremos, sino un camino angosto entre dos precipicios. Incluye vivir por fe a

través de la abnegación y librar una batalla en medio de un mundo atractivo y aún así, hostil. ¡Qué guerra es! Pues el mundo no pelea limpio ni legalmente, tampoco cesa el fuego y firma tratados de paz.⁴⁶

Tristemente, no siempre triunfamos en esta lucha. La expresión que Pablo usa en Romanos 7:23—“me lleva cautivo”—significa en el original griego: “me hace y me lleva prisionero”. Creemos que por el derramamiento de la gracia de Dios en nuestras almas, el Espíritu Santo subyuga nuestras viejas naturalezas. Durante el disfrute de la presencia dulce y salvadora de Cristo, incluso pudiéramos sentir como si hubiéramos vencido el pecado y el mundo. Sin embargo, después encontramos que nuestros enemigos espirituales—el mundo, Satanás y nuestra carne—levantan sus horrendas cabezas nuevamente y la batalla una vez más se vuelve crítica.

Lo que queda de nuestra vieja naturaleza se parece a un volcán. A veces están dormidas como un volcán, dejando escapar solo una pequeña brisa de humo. Pero el fuego aún está adentro, si no es retenido por gracia, pudiera estallar otra vez. Entonces experimentamos una vez más el poder de esa ley contraria en nuestros miembros que nos llevan cautivos a la ley del pecado dentro de nosotros. Cuando queremos ser santos, la impiedad

estalla. Cuando queremos tener nuestra mente en las cosas celestiales, la mentalidad terrenal nos trae abajo.

¿Experimentas también la derrota en la batalla contra nuestro enemigo de tres cabezas? ¿Te hace esto confesar con Pablo en Romanos 7:19: “Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago?” Este dilema nos hace clamar con Pablo, “¡Miserable de mí!” (v. 24).

No malinterpretes las palabras de Pablo. Ninguno en este mundo es tan feliz como los verdaderos creyentes. Dios es nuestra porción para siempre; hemos encontrado a Cristo y descanso en Su expiación. Tenemos al Espíritu Santo morando en nuestro interior. Nuestros pecados han sido perdonados; nuestra culpa purgada. Tenemos esperanza de la gloria eterna delante de nosotros. Aún así, a menudo clamamos: “¡Miserable de mí!”

Los puritanos dijeron que la guerra contra el pecado es una buena señal. Cuando John Bradford (1510–1555) escribió una carta poco antes de su muerte a un compañero de prisiones, la firmó con estas palabras: “el más miserable, pecador, del corazón más duro y malagradecido”. Pocos días después murió felizmente como mártir en Cristo. Puedes decir con Samuel Rutherford (1600–1661): “Este

cuerpo de pecado y corrupción amarga y envenena nuestro disfrute—¡ojalá estuviera en casa donde no pecaré más!”⁴⁷

Felizmente, los puritanos encontraron una respuesta a esta lucha angustiante, el *Señor Jesucristo*. Pablo escribe: “Gracias doy a Dios, por Jesucristo Señor nuestro” (Ro. 7:25a). Pablo y los puritanos vieron que solo por la fe en Cristo los creyentes son más que vencedores sobre el pecado, incluso si la batalla continua hasta que mueran. Vieron que Cristo ya ha ganado la batalla en la cruz y a través de la tumba vacía. Vieron que estaban luchando una batalla vencedora en sus fuerzas y que aunque perdieran algunas escaramuzas en el camino, en última instancia ganarían la guerra en las fuerzas de Cristo.

Pablo habla con toda seguridad. Cristo ya ha derrotado el pecado en la cruz y ha borrado la ley escrita contra nosotros. Aunque el pecado continúa haciendo daño y a veces nos robe la paz interior molestando nuestras conciencias, Cristo tendrá la victoria final. El pecado pudiera quitar el cielo del alma temporalmente, pero no puede quitar el alma del creyente del cielo, por causa de Jesús, que es nuestra sabiduría, justificación, santificación y redención (1 Co. 1:30). En las fuerzas de Cristo, el creyente encuentra fuerzas para ponerse toda la armadura de Dios

descrita en Efesios 6:10-20, para luchar la buena batalla. El cristiano lucha contra el diablo, el mundo y su vieja naturaleza mirando a Jesús y usando la armadura de Su provisión para mantearse de pie mientras progresa de este mundo al próximo.

En el examen personal, lo cual los puritanos sostuvieron con mucho más diligencia que nosotros, estaban muy conscientes de los altibajos de la vida interior. Escribieron diarios espirituales donde registraron su andar con Dios para evaluarse a sí mismos. Usaron sus diarios como confesionarios privados para ayudarse a expresar sus pensamientos a Dios y a sí mismos que de otro modo hubieran enterrado. Los puritanos creyeron que hacer diarios podía ayudarlos a meditar, orar, recordar las obras y la fidelidad del Señor, monitorear sus metas y prioridades, y sostener otras disciplinas espirituales.⁴⁸ No escribían diarios para mostrar a otros; los escribían para que pudieran releerlos para discernir si estaban progresando o no en su caminar con Dios. Para aprender más sobre los diarios de los puritanos, podrías ver el diario reimpreso de Richard Rogers en *Two Elizabethan Puritan Diaries* (Dos diarios de puritanos isabelinos), editados por Marshall Knappen⁴⁹ o al libro de Owen Watkins titulado *The Puritan Experience* (La experiencia puritana),⁵⁰ la cual explica lo que es revelado a través de un estudio

de estos diarios. Pudieras encontrar muy instructivo comparar los diarios puritanos con el equivalente moderno de escribir un diario.

Faceta 5: Mentalidad metódica

La piedad puritana, con una pasión por un estilo de vida distintivo, disciplinado, representa algo como el ideal monástico de la vida ordenada cuando es removida del monasterio y arrojada a la vida pública. La palabra *metódica* como una descripción de santidad es una palabra puritana.⁵¹ Los puritanos creyeron que el *método* de tener todo enderezado y organizado de la forma apropiada era vital para tener éxito en cualquier iniciativa. Ciertamente, esto era verdad acerca de la vida cristiana.

Es erróneo, desde luego, describir a los puritanos como monjes reformados porque vivieron en el mundo, disfrutaron la creación de Dios, se casaron, levantaron familias y vieron esto como parte de su llamado cristiano. Aún así su enfoque en la estructura de la vida cristiana personal que enfatiza el orden, el método, la planeación y el uso sabio del tiempo invita a la comparación con los ideales de los monasterios y sus reglas. También hay algo metódico sobre los puritanos y su pasión por la santidad. *The Practice of Piety: Directing a Christian Walk, That He May Please God* (La práctica de la piedad: Llevando un caminar cristiano para agradar a Dios) de Lewis Bayly (c. 1575–1631) es un ejemplo de esto.⁵² Bayly

te dice en qué meditar cuando sales de la cama, te vistes, luego mientras desayunas y así sucesivamente durante el día.

Para la mayoría de nosotros en estos días de espíritu libre, este aspecto metódico de la vida puritana pareciera ser desmesurado. Quizá en algunos casos lo era. Pero podemos aprender de los puritanos que nuestras vidas deberían ser más disciplinadas de lo que son.

Antes de condenar a los puritanos por su vida metódica, consideremos que su estilo de vida que practicaba la incorporación de disciplinas espirituales es algo de lo cual tenemos mucha necesidad de aprender. Recientemente, escuché a un profesor de un seminario conservador reformado decir a su clase dominical que si no mantenían su devocional diario no debían preocuparse, pues mantener disciplinas espirituales diarias no era importante. Lo único importante era adorar a Dios en Su casa el primer día de la semana. Luego continuó asegurando a su clase que no deberían sentirse culpables por no leer sus Biblias u orar o seguir otras disciplinas espirituales. Los puritanos verían con razón tal enseñanza como desastrosa para el creyente y la iglesia.

Faceta 6: Mentalidad de dos mundos

La mentalidad de vida de *dos mundos* de los puritanos, la cual incluía tanto este mundo como el mundo por venir, es explicado en gran detalle por el primer tratado devocional de Richard Baxter (1615–1691), *The Saint's Everlasting Rest*. Este libro fue un éxito de ventas en los días de Baxter al igual que un factor contribuyente importante para la meditación de los puritanos sobre el Cielo.⁵³ Fue reimpresso cada año por diez años, a pesar de su tamaño de más de ochocientas páginas. Se convirtió en la lectura hogareña en muchos hogares puritanos. Fue reconocido como una declaración de primera clase de qué era básico en la perspectiva puritana de la vida. La misma perspectiva de la vida es explorada en *El Progreso del Peregrino* de Juan Bunyan.

A diferencia de cristianos modernos, los puritanos creyeron que debes tener el cielo “en tu ojo” todo el tiempo que estés en la tierra. Mayormente, los cristianos evangélicos de nuestros días no viven de esa manera. Creo que somos más pobres por esa causa. El Nuevo Testamento nos exhorta constantemente a vivir en términos de dos mundos: guardar la esperanza del cielo delante de nuestras mentes para mantener nuestra vida en la tierra recta,

controlada y enérgica. Tendemos a vivir más como epicúreos, asumiendo que esta vida es todo lo que tenemos y que lo que no obtengamos ahora nunca lo obtendremos. Por eso, es terriblemente importante para nosotros encontrar realización, alegría y satisfacción en el aquí y el ahora. El pensamiento de la abnegación radical nos haría miserables si nos permitiéramos tomarlo como nuestra única norma de existencia.

No somos fuertes en la abnegación en nuestros días; somos autocomplacientes y flácidos espiritualmente. No vivimos en términos de dos mundos como nos exhorta el Nuevo Testamento que hagamos y como lo hicieron los puritanos. Estaban persuadidos de que los placeres del cielo enmendarían cualquier pérdida, cruz, esfuerzos y dolores que soportemos en la tierra si seguimos a Dios fielmente. Esta mentalidad era integral para los puritanos. Espero que se vuelva integral para nosotros hoy.

Los puritanos vivieron plenamente en esta vida, pero mientras lo hacían mantenían un ojo fijo en la eternidad. Jonathan Edwards (1703–1758) escribió: “¡Oh Dios, pon la eternidad en mis ojos!”⁵⁴ Cuánto más en nuestra era secular deberíamos clamar: “¡Sella la eternidad, oh Dios, en mi mente y alma, mis manos y pies y todo mi ser!”

Si fuéramos verdaderos peregrinos en esta vida para Dios, deberíamos ser peregrinos activos para la vida por venir. Se dice que algunos creyentes tienen una mentalidad tan celestial que son inútiles terrenalmente. Eso no pudiera estar más equivocado en cuanto a los puritanos, que nos muestran que no podemos ser útiles terrenalmente a menos que tengamos una mentalidad celestial. A menudo he descubierto que mientras más me enfoco en la gloria futura, más celo tengo por el bienestar real de los que están a mi alrededor. Cuando visité la iglesia del hombre de mentalidad puritana Robert Murray M'Cheyne (1813–1843) en Dundee, Scotland y su cementerio adyacente, me di cuenta de que había una piedra plana larga que, aunque estaba erosionada, tenía una palabra escrita a través de ella. Me agache para trazar con mis dedos la palabra: ETERNIDAD. Aparentemente, M'Cheyne quería que cada visitante considerara su destino eterno mientras que aún caminaban entre los muertos.

Amigo, si murieras hoy, ¿estarías listo para entrar en la eternidad? No vivas solo para esta vida; vive para la eternidad también. Recuerda, debes estar en Cristo ahora para que te vaya bien en la eternidad. Debes buscar a Cristo en esta vida si vas a pasar la eternidad con Cristo. Hebreos 9:27–28 dice claramente: “Y

de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio, así también Cristo fue ofrecido una sola vez para llevar los pecados de muchos; y aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar a los que le esperan”.

Pronto Cristo ejecutará juicio sobre todos. Mateo 25:46 dice: “E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna”. Los que se rehúsan a responder a las encantadoras invitaciones del Evangelio en esta vida estarán obligados a escuchar el sonido horrendo de la vara de Cristo. “Conociendo, pues, el temor del Señor, persuadimos a los hombres; pero a Dios le es manifiesto lo que somos; y espero que también lo sea a vuestras conciencias”, dice 2 Corintios 5:11. ¡Cuán espantoso será ser echado junto con Satanás en el infierno, para morir por siempre y nunca morir al mismo tiempo —para ser consumido por siempre y aún así nunca ser consumido!

A menos que estés en Cristo ese día, Dios dirá de ti: “Atadle de pies y manos, y echadle en las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes” (Mt. 22:13). *Echadle*—¡qué palabra! José fue *echado* en un pozo; Pablo y Silas fueron *echados* en la cárcel (Hch 16:23), pero no existe pozo o prisión como el infierno. Jesús, el gran José, el León de la tribu de Judá, echará a los incrédulos en el pozo

sin fondo, donde la ira voraz de Dios y la conciencia ardiente los consumirá para siempre. El horno de fuego voraz de Nabucodonosor sería hielo comparado con el calor de la ira de Dios.

La ciudad del infierno no tiene salidas, el edificio del infierno no tiene puertas de escape, la sociedad del infierno no tiene relaciones. El infierno es soledad radical, abandono radical del favor de Dios y de los hombres. “¿Cómo escaparemos nosotros, si descuidamos una salvación tan grande?” Pregunta Hebreos 2:3. J. C. Ryle dijo: “El camino más triste al infierno es el que pasa por debajo del púlpito, la Biblia y a través de advertencias e invitaciones”.⁵⁵ Apresúrate por amor a tu vida; huye de la ira que viene. Deja de poner tu corazón en este mundo. ¿Qué te aprovechará si ganaras todo el mundo, pero perdieras tu alma? Arrepiéntete y cree en el Evangelio mientras aún es el día de gracia y salvación.

Pronto será demasiado tarde para arrepentirse. Cristo dirá el Día del Juicio: “El que es injusto, sea injusto todavía; y el que es inmundo, sea inmundo todavía” (Ap. 22:11). No habrá ateos en el infierno, porque “*demasiado tarde*” estará escrito en el frente de sus puertas. Considera, amigo, que la eternidad de la eternidad es el infierno del infierno. Un infierno sin fin no puede removerse de la Biblia más de lo que un Cielo sin fin puede removerse.

Estamos a tan solo un latido de la eternidad, lo cual cuelga de la delgada cuerda del tiempo. Considera que si no tienes una visión de la eternidad, no tienes un entendimiento del tiempo. Nuestras vidas no son solo una travesía hacia la muerte; estamos yendo al cielo, ese día eterno que no tiene puesta de sol, o al infierno, esa noche eterna que no tiene amanecer. ¿A dónde estás yendo? ¿Eres seguidor de Jesucristo? ¿Si fueras arrestado hoy por ser cristiano, habría suficiente evidencia para condenarte?

Querido creyente, recibirás una corona incorruptible en el Día del Juicio. Tu Salvador te escoltará al cielo de los cielos con otros creyentes como una sola familia. Como un miembro de Su iglesia perfecta, te presentará como Su esposa sin mancha o arruga a Su Padre para entrar en la gloria. Morarás con Cristo por siempre, te alimentará y te guiará a las aguas vivas. Beberás de las fuentes del Dios trino, lo adorarás por toda la eternidad en las actividades más santas, gloriosas, de las cuales muchas están más allá de la imaginación (1 Co. 2:9). Todo lo que has experimentado de Dios aquí y Su salvación misericordiosa serán solo sombras comparado con lo que disfrutarás en el cielo.

En el Cielo, cada negativo desaparecerá y cada positivo será multiplicado. Lo negativo es que no lucharemos más con Satanás, el

mundo tentador, nuestra vieja naturaleza, lagrimas y dolor, mala salud, maltrato de otros, pues todo pasará cuando vayamos a aquel mundo mejor. Allí no habrá más miedo de tentación, de muerte, de caer, de avergonzar el nombre de Cristo o de alejarse de la fe.

El cielo también estará lleno de positivos. El positivo supremo será el cumplimiento de las últimas palabras de Robert Haldane (1764–1842), quien vio un avivamiento en Ginebra cuando predicó a estudiantes. Clamó repetidas veces con sus últimos alientos: “¡Por siempre con el Señor!”⁵⁶ En ese mundo, Cristo nunca estará fuera de tu vista, querido creyente. Estará en tu ojo, delante de tu rostro y dentro de tus oídos para que le hables y le adores. Estará allí para adorar, para que responda a tus preguntas, para que le agradezcas por lo que ha hecho por ti.

El cielo también será un lugar de actividades perfectas, tales como adorar a Dios con alabanzas y canciones, servir a Dios y ejercer autoridad en el reino con Cristo, comunión con los santos y ángeles, aprender sobre Dios y Su verdad y descansar en paz perfecta. Consiguientemente, el cielo también será un lugar de recompensas misericordiosas por la fidelidad del creyente aquí abajo y una compensación abundante por su sufrimiento en la tierra. El cielo también será un lugar de santidad perfecta. Como dijo

Rowland Hill (1744–1833): “Si un hombre impío entrara al cielo, se sentiría como un cerdo en un jardín de flores”.⁵⁷ El cielo será absolutamente puro y limpio. Allí no habrá dolencia y ni una mota de polvo. Todo el mal será dejado afuera; todo el bien quedará adentro.

Por último, el cielo será un mundo de amor. Spurgeon lo puso de esta manera: “Un pez puede beber con más facilidad el océano entero de lo que nosotros podemos agotar el amor de Dios en el cielo”. Añadió: “Bebe pececillo, ¡nunca lo beberás todo!” Oh, qué esperanza tan magnífica; ¡qué amor tan magnífico! ¡Edwards dijo que el amor de Dios en el cielo es un océano sin fondo y sin orillas!⁵⁸ Querido peregrino, ¡mantén tus ojos en la ciudad celestial!

Conclusión

La mentalidad puritana estaba basada en la Biblia, era pietista, eclesiástica, de guerra, metódica y de dos mundos. De estas formas, los puritanos eran peregrinos, visionarios celestiales que viajaron a través de este mundo a una tierra que solo podían ver en las Escrituras con ojos de fe. Los puritanos eran fuertes donde nosotros somos débiles. Porque somos bíblicamente analfabetos, enfatizamos la piedad devota muy poco y vivimos vidas indisciplinadas que consisten más en metas triviales que en viajar como peregrinos a la ciudad celestial, haríamos bien en estudiar a los puritanos. Ellos pueden enseñarnos como ningún otro grupo de escritores en la historia de la iglesia, cómo vivir una vida disciplinada para la gloria de Dios sin caer en la ortodoxia muerta o el legalismo mortal.

Que Dios conceda que todos podamos decir con el peregrino de Bunyan: “Señor he venido de la Ciudad de Destrucción, y voy caminando al Monte de Sion”.⁵⁹

¹ J. I. Packer, “A Man for All Ministries: Richard Baxter, 1615–1691,” *Reformation & Revival* 1, no. 1 (Winter 1992): 55.

² Estoy en deuda por una dirección que oí de J.I. Packer hace décadas para la estructura básica de este capítulo y para las diferentes ideas que contiene.

- ³ Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
- ⁴ cf. Jeffrey Volkmer, "The Indigenous Pilgrim Principle: A Theological Consideration of the Christian, the Church, and Politics," *Bible.org*, <http://bible.org/article/indigenous-pilgrim-principle-theological-considerationchristian-church-and-politics>, accessed June 10, 2010.
- ⁵ Partes de esta sección fueron tomadas de Joel R. Beeke, *Puritan Evangelism: A Biblical Approach* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 9–14, y Joel R. Beeke y Ray B. Lanning, "The Transforming Power of Scripture," en *Sola Scriptura: The Protestant Position of the Bible*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 221–276.
- ⁶ Richard Greenham, "A Profitable Treatise, Containing a Direction for the Reading and Understanding of the Holy Scriptures," en *The Works of the Reverend and Faithfull Servant of Jesus Christ, M. Richard Greenham*, ed. H.[enry] H[olland] (1599; repr., New York: Da Capo, 1973), 389–397. cf. Thomas Watson, *How We May Read the Scriptures with Most Spiritual Profit, in Heaven Taken by Storm: Showing the Holy Violence a Christian Is to Put Forth in the Pursuit after Glory*, ed. Joel R. Beeke (1669; repr., Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1992), 113–129.
- ⁷ Watson, *How We May Read the Scriptures, in Heaven Taken by Storm*, 16–18, y Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1692; repr., London: Banner of Truth Trust, 1974), 377–379.
- ⁸ Watson, *A Body of Divinity*, 379. "No hay un sermón que escuchemos que no loss ponga más cerca del cielo o del infierno". John Preston, *A Pattern of Wholesome Words, quoted in Christopher Hill, Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, 2nd ed. (New York: Schocken, 1967), 46.
- ⁹ John Cotton, *The Way of Life. Or, Gods Way and Course, in Bringing the Soule Into, Keeping It In, and Carrying It On, in the Wayes of Life and Peace* (London: M. F. for L. Fawne and S. Gellibrand, 1641), 134.
- ¹⁰ *Geneva Bible* (1599; repr., Ozark, Mo.: L. L. Brown, 1990), 3.
- ¹¹ Ryken, *Worldly Saints*, 142.

- ¹² Henry Smith, "Food for New-Born Babes," en *The Works of Henry Smith*, ed. Thomas Smith (Edinburgh: James Nichol, 1866), 1:494.
- ¹³ Citado en John Blanchard, *The Complete Gathered Gold* (Darlington: Evangelical Press, 2006), 49.
- ¹⁴ Edward Dering, *M. Derings Workes* (1597; repr., New York: Da Capo, 1972), 456.
- ¹⁵ John Owen, *The True Nature of a Gospel Church and Its Government*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1853; repr., London: Banner of Truth Trust, 1965), 16:74.
- ¹⁶ Millar Maclure, *The Paul's Cross Sermons, 1534–1642* (Toronto: University of Toronto Press, 1958), 165.
- ¹⁷ Sinclair B. Ferguson, "Evangelical Ministry: The Puritan Contribution," en *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong (Wheaton, Ill.: Crossway, 1998), 267.
- ¹⁸ Por ejemplo, William Perkins, *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist. His Pioneer Works on Casuistry: "A Discourse of Conscience" and "The Whole Treatise of Cases of Conscience,"* ed. Thomas F. Merrill (Nieuwkoop: B. DeGraaf, 1966). Estas obras le dieron a Perkins el título de "padre de la casuística puritana".
- ¹⁹ See J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 81–105; Ryken, *Worldly Saints*, 143–149, 154; Thomas D. Lea, "The Hermeneutics of the Puritans," *Journal of the Evangelical Theological Society* 39, no. 2 (1996): 271–284.
- ²⁰ Jeremiah Burroughs, *Moses' Self-Denial* (repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010).
- ²¹ Aquí estoy usando "pietista" de una manera genérica. El término *pietista*, al igual que *puritano*, puede ser aplicado apropiadamente a más teólogos de lo que se hace a veces, dado que usamos el término *pietista* con "p" minúscula, en lugar de *Pietista*, con "P" mayúscula, lo cual se refiere a los miembros del movimiento histórico del Pietismo que se desarrolló en Alemania. Ver Joel R. Beeke, *Piety: The Heartbeat of Reformed Theology* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, forthcoming); and Carter Lindberg, ed., *The Pietist Theologians* (Oxford: Blackwell, 2005). Para un resumen breve de las simientes y diferencias entre el Pietismo alemán, el puritanismo británico,

y la Dutch Further Reformation, ver Joel R. Beeke, *Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 288–293. cf.. Horst Weigelt, “Interpretations of Pietism in the Research of Contemporary German Church Historians,” *Church History* 39 (1970): 236–241.

Las raíces del Pietismo alemán han sido designadas de diversas maneras. Heinrich Schmid creía que estaba mayormente confinada a la iglesia luterana (*Die Geschichte des Pietismus* [Nördlingen: Beck, 1863]). Otros lo vieron como el renacimiento del misticismo medieval (Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vols. [Bonn: Marcus, 1880]; Ronald R. Davis, *Anabaptism and Asceticism* [Scottsdale, Pa.: Herald, 1974]). Sin embargo, la mayoría de los eruditos están de acuerdo en que el Pietismo alemán tiene sus raíces en el puritanismo británico y/o en la Dutch Further Reformation. Consulta Heinrich Heppe, *Geshichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande* (Leiden: E. J. Brill, 1879); August Lang, *Puritanismus und Piëtismus: Studies zu ihrer Entwicklung von M. Butzer his zum methodismus* (Ansbach: Brugel, 1941); F. Ernest Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1973); Edgar C. McKenzie, “British Devotional Literature and the Rise of German Pietism,” 2 vols. (PhD diss., St. Mary’s College, University of St. Andrews, 1984); Peter Damrau, *The Reception of English Puritan Literature in Germany* (London: Many Publishing, 2006). Dale Brown proporciona un resumen simple de esta escuela de pensamiento: “A los catorce años de edad Spener había leído *Praxis Pietatis* (“La práctica de la piedad”) Lewis Bayly al igual que otros devocionales puritanos británicos por Dyke, Sonthom y Baxter. Esa literatura puritana, que se enfocaba en la conciencia, el escrutinio de la vida diaria y la formulación de reglas de vida, fue vigorosamente recibida en los círculos Pietistas. Las manifestaciones Pietistas emergieron en el siglo diecisiete en Holanda a través de Teellinck y su misticismo, Voetius y sus conventículos disciplinados que engendraron el movimiento llamado precisionismo, Koch [Cocceius] y su teología bíblica del pacto, Lodensteyn y sus conventículos más carismáticos, Labadie (quien tuvo una profunda influencia en Spener) y sus tendencias separatistas radicales. El impacto de estas actividades holandesas reformadas rebosaron hasta alcanzar territorio alemán, y los historiadores han confirmado la similitud entre la experiencia holandesa con lo que habría de ocurrir más adelante en Alemania al adjuntar el nombre Pietismo reformado

al movimiento". Dale Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 17–18.

²² Este párrafo fue adaptado de Brown, *Understanding Pietism*, 9.

²³ Para Calvino sobre la piedad, ver Joel R. Beeke, "Calvin on Piety," en *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald C. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 125–152, y "*The Soul of Life*": *The Piety of John Calvin*, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009); Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox, 1974), 100–101; Sou-Young Lee, "Calvin's Understanding of *Pietas*," en *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, ed. W. H. Neuser and B. G. Armstrong (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Studies, 1997), 226–233; H. W. Simpson, "*Pietas* in the *Institutes* of Calvin," en *Reformational Tradition: A Rich Heritage and Lasting Vocation* (Potchefstroom, South Africa: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1984), 179–191.

²⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 1.9.

²⁵ Calvin, *Institutes*, 3.19.2 (énfasis añadido).

²⁶ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion: 1536 Edition*, trad. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). El latín original dice: *Christianae religionis institutio total fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens, omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum* (*Joannis Calvinii opera selecta*, ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Scheuner [Munich: C. Kaiser, 1926–1952], 1:19). Desde 1539 en adelante, el título fue simplemente *Institutio Christianae Religionis*, pero "zeal for piety" (celo por la piedad) continuó siendo una meta principal de la obra de Calvino. Ver Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 106–107.

²⁷ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. John D. Eusden (1629, 3rd ed.; repr., Boston: Pilgrim Press, 1968), 1.1.1. Para el latín, ver Guilielmum Amesium, *Medulla s.s., theologiae: Ex sacris literis, earumque interpretibus, extracta, & methodice disposita per, Editio Quarta* (London: Apud Robertum Allotium, 1630). Para un

bosquejo biográfico de William Ames y un resumen de su clásico, ver Joel R. Beeke y Jan van Vliet, "The Marrow of Theology by William Ames," en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kapic and Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 52–65. cf. Jan van Vliet, "William Ames: Marrow of the Theology and Piety of the Reformed Tradition" (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2002).

²⁸ Ames, *Marrow*, 1.1.9–13.

²⁹ Ames, *Marrow*, 1.1.12.

³⁰ Para una explicación de muchas de estas marcas, ver Brown, *Understanding Pietism* and Stoeffler, *German Pietism*.

³¹ Para una representación de la construcción *partim partim*, ver *Compendium Theologiae Christianae* de Johannes Wollebius traducido como *The Abridgment of Christian Divinity*, trad. Alexander Ross, 3rd ed. (1626; repr., London: T. Mabb for Joseph Nevill, 1660), 1.29.10, donde escribió, "la fe que no está unida a una confianza firme, no es mejor que la fe histórica. Los papistas enseñan que la fe solo está en el intelecto, no en la voluntad y en el corazón. Las Escrituras declaran expresamente lo contrario: 'Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación'".

³² Matthew Poole, *A Commentary on the Holy Bible* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2005), 3:800 (on Titus 1:1). La sinopsis más completa de Poole en latín hace un comentario sobre la frase bíblica "*et agnitionem veritatis quae est secundum pietatem* (Tito 1:1), citando a Piscator, "*cujus finis ac fructus est pietas*." Matthaeo Polo [Matthew Poole], *Synopsis Criticorum Aliorumque Sacrae Scripturae* (Francofurti: Balthasaris Christophori Wustii, 1679), 5:1082.

³³ Ryken, *Worldly Saints*, 117.

³⁴ James Ussher, *A Body of Divinity*, ed. Michael Nevarr (1648; repr., Birmingham, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2007), 358 (43rd head).

³⁵ Daniel Neal, *The History of the Puritans* (repr., New York: Harper & Bros., 1843), 1:107.

³⁶ John Owen, "The Nature and Beauty of Gospel Worship," en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1853; repr., London: Banner of Truth Trust, 1965), 9:72.

³⁷ Owen, "Gospel Worship," en *Works*, 9:71. cf. Daniel R. Hyde, "'Of Great Importance and of High Concernment': The Liturgical Theology of John Owen (1616–1683)" (ThM

thesis, Puritan Reformed Theological Seminary, 2010).

- ³⁸ Christopher J. L. Bennett, "Worship among the Puritans: The Regulative Principle," en *Spiritual Worship: Being Papers Read at the 1985 Conference* (London: Westminster Conference, 1986), 20.
- ³⁹ Ussher, *A Body of Divinity*, 301 (32nd head).
- ⁴⁰ cf. John Owen, *Of the Mortification of Sin in Believers, Etc.*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1853; repr., London: Banner of Truth Trust, 1965), 6:2–322.
- ⁴¹ Owen, *Mortification of Sin*, en *Works*, 6:161–169.
- ⁴² William Gurnall, *The Christian in Complete Armour, Two Volumes in One* (1662–1665; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002), 1:140–148.
- ⁴³ Joel R. Beeke, *Striving against Satan* (Darlington, England: Evangelical Press, 2004), 13–15.
- ⁴⁴ Joel R. Beeke, *Overcoming the World: Grace to Win the Daily Battle* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2005), 15–16.
- ⁴⁵ John Bunyan, *The Holy War* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2007).
- ⁴⁶ Beeke, *Overcoming the World*, 14.
- ⁴⁷ Alexander Whyte, *Samuel Rutherford and Some of His Correspondents* (Edinburgh: Oliphant Anderson and Ferrier, 1894), 75.
- ⁴⁸ cf. Donald S. Whitney, *Spiritual Disciplines for the Christian Life* (Colorado Springs: NavPress, 1991), 196–210.
- ⁴⁹ Knappen, *Two Elizabethan Puritan Diaries*.
- ⁵⁰ Owen C. Watkins, *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography* (New York: Schocken, 1972).
- ⁵¹ Packer, A Quest for Godliness, 330–331. Ver, por ejemplo, John Flavel, *The Fountain of Life: A Display of Christ in His Essential And Mediatorial Glory*, en *The Works of the Rev. Mr. John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 1:21–23.
- ⁵² Lewis Bayly, *The Practice of Piety: Directing a Christian How to Walk, That He May Please God* (1611; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997).
- ⁵³ Beeke, *Puritan Reformed Spirituality*, 90.
- ⁵⁴ Gabe Phillips, "Stamp My Eyeballs with Eternity," *Life Changers*, Feb. 24, 2010, <http://www.lifechangers.org.za/popular/stamp-my-eyeballs-with-eternity/>, accessed

June 15, 2010.

⁵⁵ J. C. Ryle, *Home Truths* (London: Wertheim, Macintosh, and Hunt, 1860), 14.

⁵⁶ Alexander Haldane, *Memoirs of Robert Haldane of Airthrey, and His Brother, James Alexander Haldane* (New York: Robert Carter, 1853), 549.

⁵⁷ Vernon J. Charlesworth, *Rowland Hill: His Life, Anecdotes, and Pulpit Sayings* (London: Hodder and Stoughton, 1877), 224.

⁵⁸ Jonathan Edwards, *Heaven, A World of Love* (Amityville, N.Y.: Calvary Press, 1992), 43 (cf. <http://www.jonathan-edwards.org/Worldoflove.html>, accessed June 14, 2010).

⁵⁹ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (1895; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1990), 46.

Capítulo 53

Los puritanos sobre el andar piadoso en el hogar

No conozco nada que contribuya más al avance de esta buena obra que en aumentar la reputación y la práctica de la religión familiar. Aquí debe comenzar la reforma.

— MATTHEW HENRY¹

Los puritanos enseñaron la utilidad de la iglesia unida con la piedad en el hogar. La santidad pública se mantiene o no según la santidad privada. A parte de Dios, nadie ve nuestro verdadero carácter con más claridad que nuestra esposa e hijos. Es en el hogar donde nuestra vida espiritual se desarrolla o cae, dijeron.

William Gouge (1575–1653) era un hombre de gran utilidad para nuestro Señor. Predicó tres veces a la semana por cuarenta y cinco años, ayudó al pobre, sirvió como mentor a otros pastores, escribió once libros y sirvió en la Asamblea de Westminster para ayudar a componer unos estándares doctrinales excelentes para la iglesia. Se dedicó a la oración y a la Palabra. Él y su esposa Elizabeth, tuvieron trece hijos juntos, de los cuales ocho vivieron hasta llegar a ser adultos. La familia de Gouge conoció grandes penas. Pero la familia de Gouge también conocía a un gran Cristo. Un contemporáneo de Gouge dijo que él trabajó para magnificar a Cristo y para humillarse a sí mismo. William Gouge guio a su familia devotamente con mucho amor. Un hombre observó acerca de Gouge: “Nadie, ni su esposa, ni sus hijos, ni sus siervos, con quienes vivió y trabajó todos esos años vio un solo rostro enfadado, ni escuchó una palabra de enojo salir de su boca contra ninguno de ellos”.²

El gran evangelista George Whitefield (1714–1770) pasó un fin de semana en la casa de Jonathan Edwards (1703–1758), quien a menudo es llamado el teólogo más grande de Estados Unidos. Lo que Whitefield vio, soltero en aquel momento, en ese hogar lo afectó profundamente:

El señor Edwards es un cristiano sólido y excelente... creo que no he visto compañero [o igual] en toda Nueva Inglaterra...Sentí una gran satisfacción al estar en la casa del señor Edwards. No he visto una pareja más dulce. Sus hijos eran...ejemplos de la simpleza cristiana. La señora Edwards está adornada con un espíritu quieto y manso; hablaba sólidamente de las cosas de Dios y se veía como una gran ayuda idónea para su esposo, que me hizo renovar las oraciones que por algunos meses elevé a Dios, que se complaciera en enviarme a una hija de Abraham para que fuera mi esposa.³

¿Cómo sería si alguien se quedara en tu casa por algún tiempo? ¿Qué vería? ¿Qué escucharía? Estas son preguntas de examen. En este capítulo examinaremos las enseñanzas puritanas sobre el liderazgo fiel y la adoración familiar en el hogar.

El liderazgo fiel en el hogar cristiano

El patriarca del puritanismo William Perkins (1558–1602), dijo: “La única norma para ordenar la familia es la Palabra escrita de Dios. David decidió gobernar su casa por ella, cuando dijo: ‘Entenderé el camino de la perfección cuando vengas a mí. En la integridad de mi corazón andaré en medio de mi casa’(Sal. 101:2)”.⁴ Los puritanos encontraron una guía abundante en cuanto al hogar en el Salmo 101. Este Salmo, en un alcance primario, presenta el compromiso que debe tener un líder con la integridad en su hogar y en su esfera de autoridad. Matthew Henry (1662–1714) llamó al Salmo 101 “el salmo de la cabeza de familia” y dijo que establece “un patrón tanto de un buen magistrado como de un buen maestro de una familia”.⁵

William Plumer (1802–1880) observó:

Algunos escritores antiguos llaman a esto *el Salmo de la cabeza de familia*. En el siglo diecisiete y quizá antes, era una costumbre entre personas piadosas tener un sermón predicado en el establecimiento de cada nueva familia o al ocupar un nuevo domicilio. Libros viejos hacen recuentos de estos discursos. Algunos de ellos son

exposiciones de este Salmo. Esto no es pervertir las Escrituras. Un buen rey en sus dominios debe ser como un buen padre y cabeza de una familia en su casa.⁶

Para aclarar más las perspectivas puritanas sobre este tema, consideraremos sus comentarios en los primeros versículos de este salmo.

Guía a tu familia con justicia y misericordia

En el salmo 101:1, David hizo un prefacio de su compromiso a la integridad diciendo: “Misericordia y juicio cantaré; a ti cantaré yo, oh Jehová”. David Dickson (c. 1583–1662) observó que la determinación de David de “cantar” de estos asuntos demostraba que su primer deber como un líder era “deleitarse en todas las virtudes reales”. Específicamente, David se estaba regocijando en la “misericordia y el juicio” porque “todos los deberes del gobierno justo pueden comprenderse en estos dos encabezados, *misericordia* y *juicio*; pues, *la misericordia* se ocupa del pobre, el necesitado y el oprimido o herido y el *juicio* se ocupa de la equidad y la justicia tratando con sus súbditos”.⁷ De esta manera, las cabezas de los

hogares deben guiar a sus familias tanto con amor como con justicia.

Dado el estereotipo de los puritanos, uno pudiera asumir que eran fuertes legalistas en el hogar. Pero este no es el caso. Siguiendo Efesios 5:25 y 6:4, los puritanos llamaron a los hombres a la compasión y a la amabilidad hacia sus familias. William Gouge escribió:

Ningún deber de parte del esposo puede ser realizado correctamente a menos que esté sazonado con amor...Su mirar, su hablar, su postura [o conducta] y todas sus acciones, que debe hacia su esposa, deben estar sazonados con amor...Así como la sal debe ser la primera y la última en la mesa y debe comerse con cada pedazo de carne, así el amor debe ser primero en el corazón de un esposo y el último y mezclado con cada cosa que tiene como deber hacia su esposa.⁸

Gouge de la misma manera advirtió contra “demasiada austeridad y severidad” de parte de los padres hacia sus hijos tales como “amargura de rostro, palabras denigrantes o amenazadoras,

trato demasiado fuerte, demasiada restricción de la libertad, muy poca concesión de cosas necesarias”.⁹

Un padre debe corregir a su esposa e hijos, pero con dulzura, cumpliendo la ley de Cristo (Gal. 6:1–2). Samuel Lee (1625–1691) dijo: “Que las reprimendas prudentes y a buen tiempo sean administradas, según la naturaleza y calidad de sus ofensas. Comienza con dulzura; usa todos los motivos persuasivos para atraerlos y encantarles, si es posible, a los caminos de Dios. Cuéntales de las recompensas de gloria, de la dulce sociedad en el cielo; esfuérzate por satisfacer sus corazones, que Dios es capaz de llenar sus almas con un gozo tan grande que no puede encontrarse en las criaturas”.¹⁰

A veces, los regaños son necesarios, incluso el regaño con enojo santo si un miembro en la familia persiste en el pecado. Aun así en esto los puritanos advirtieron acerca de las “pasiones” y “los clamores y ruidos horrendos”, como dijo Lee.¹¹ El regaño debe ser administrado con humildad y con respeto. Escribió: “Una esposa no debe ser reprendida delante de los niños, ni los sirvientes, no sea que su autoridad subordinada sea disminuida... Si, por ofensas menores de los niños y los sirvientes, si no son cometidas abiertamente, repréndelos a parte y en privado. Pero sobre todo,

cuida que no seas encontrado más severo reprobando faltas contra ti mismo que pecados contra el gran Dios”.¹² Al gobernar a tu familia con justicia y misericordia, Lee aconsejó que como padre debes distinguir entre las debilidades, los pecados no cometidos en desafío descarado y la rebelión abierta, escandalosa y persistente; y, acto seguido, a guiñar en la primera, fruncir un poco el ceño en la segunda y guardar los regaños fuertes para la última.

Practica la devoción personal

En el Salmo 101:2 David se comprometió a la integridad porque anhelaba la presencia misericordiosa de Dios, cuando exclamó: “Entenderé el camino de la perfección cuando vengas a mí.” Buscaba la comunión con Dios. Procurar la santidad es procurar a Dios (Sal. 15:1–5; Is. 57:15; Mt. 5:8; Jn. 14:21, 23; Heb. 12:14). Por lo tanto, caminar piadosamente en nuestros hogares requiere momentos de buscar la comunión con Dios. Henry escribió: “Cuando un hombre tiene su propio hogar, es deseable que Dios venga a él a morar con él allí”.¹³

El deseo del rey David de tener cercanía con Dios demuestra que la comunión de Dios con nosotros y las obras de Su reino a través de nosotros están unidas inseparablemente. En otras

palabras, los puritanos reconocieron que el deseo de David de que Dios viniera a él era en parte un deseo de que el reino de Dios viniera al gobierno de David.¹⁴ Matthew Poole (1624–1679) escribió: “En las Escrituras a menudo se dice que Dios *viene* a los hombres cuando cumple una promesa a ellos o confiere un favor o bendición a ellos, como Gn. 18:10; Ex. 20:24; Sa. 80:2; Is. 35:4, etc.” De esta manera, parafraseó a David como si orara, “¿Oh, cuando vendrás a darme el reino que me has prometido, para que pueda ejecutar estos propósitos buenos, tanto para mi consuelo como para el beneficio de Tu pueblo?”¹⁵

Aplicado a las cabezas de hogar, esta percepción nos recuerda que debemos buscar la presencia misericordiosa de Dios, pues separados de Cristo no podemos hacer nada como padres cristianos (Jn. 15:5). Antes de que enseñemos a nuestros hijos diligentemente (Dt. 6:7), si realmente amamos al Señor (Dt. 6:5), debemos hacer que Sus palabras estén en nuestros corazones a través de meditación y oración (Dt. 6:6).

Por lo tanto, los puritanos propusieron que establezcas un momento en tu agenda diaria donde te encuentres con el Señor para la lectura de las Escrituras, la meditación, la oración y quizá la lectura de un material de devocionales sólido. Sé disciplinado; hazlo

cada día. Encuentra un lugar privado y callado. Sigue un plan de lectura.

Los puritanos abundaban en instrucciones prácticas sobre cómo meditar en la Palabra. La meditación cristiana no es como las religiones orientales donde vacías tu mente, sino más bien en la meditación tu mente vuela al rededor una verdad como una abeja lo hace sobre una flor para extraer toda su dulzura. La lectura y el estudio descubren verdades en la Biblia. La meditación predica esas verdades a tu alma para calentar tu corazón, mover tus afectos y animarte a amar a Dios y odiar el pecado.

En primer lugar, ora para que el Espíritu Santo te ayude. Puedes usar el Salmo 119:18: “Abre mis ojos, y miraré las maravillas de Tu ley”. En segundo lugar, lee una porción de las Escrituras. No leas tanto para que te dé tiempo de meditar. En tercer lugar, enfócate en un versículo o doctrina, algo fácil y aplicable a tu vida. Repítete a ti mismo el versículo o doctrina varias veces para que lo memorices. En cuarto lugar, analízalo en tu mente por sus diferentes nombres, propiedades, causas y efectos, junto con ilustraciones, comparaciones y opuestos. Ten cuidado de no especular más de lo que Dios ha hablado. En quinto lugar, predica la verdad a tu alma para mover tu fe, amor, deseo, esperanza, ánimo, dolor, gratitud y

gozo en la presencia de Dios. Examina tu vida y haz una aplicación detallada. En sexto lugar, determínate a crecer en la gracia con oración. En séptimo lugar, adora al Señor con acción de gracias. Meditar es orar, leer, concentrarse, analizar, predicarte a ti mismos, determinarte con oración y adorar a Dios de una manera rotativa sobre una sola verdad de las Escrituras. A través de tiempos regulares de meditación practicarás la devoción personal con el Señor y experimentarás Juan 15:5: “el que permanece en Mí, y Yo en él, éste lleva mucho fruto”.¹⁶

Camina con integridad piadosa en tu hogar

El Salmo 102:2 también dice: “En la integridad de mi corazón andaré en medio de mi casa”. La palabra hebrea traducida como “perfecta” se refiere a plenitud o integridad, en vez de una religión a medias tintas o hipócrita. Esto no es perfección sin pecado, sino piedad sincera.¹⁷ John Trapp (1601–1669) escribió: “Sigue a los hipócritas a sus casas, allí verás lo que son”.¹⁸ George Swinnock (c. 1627–1673) escribió: “David no era un hipócrita; no se ponía sus mejores ropas cuando salía y se las quitaba al entrar; sino que la pureza era su uniforme o [traje], afuera o en casa”.¹⁹ Matthew Henry dijo: “no es suficiente ponernos nuestra religión cuando salimos y

estamos ante los hombres; sino, que debemos gobernarnos a nosotros mismos por ella en nuestras familias. Aquellos en oficios públicos no están exentos de cuidar y gobernar a sus familias; no, más bien, deben interesarse más por dar el buen ejemplo al gobernar sus propios hogares (1 Tm. 3:4)".²⁰

Los puritanos basaban su piedad doméstica en una conciencia entusiasta de la omnipresencia de Dios. Procuraron vivir *coram Deo*, delante del rostro de Dios. El Salmo 119:168 dice: "He guardado Tus mandamientos y Tus testimonios, porque todos mis caminos están delante de Ti". Thomas Manton (1620–1677) comentó:

Así los maestros de familias deben caminar en sus hogares con un corazón perfecto (Sal. 101:2); aunque están en sus familias cubiertos de la vista de otros, aún así en el hogar al igual que afuera deben caminar con Dios cuidadosamente en su comportamiento doméstico, donde la mayoría de los hombres no se descubrirían [o revelarían] a sí mismos y deben comportarse prudentemente, santamente y fielmente. El apóstol recuerda a los maestros de su Maestro en el cielo (Ef. 6:9); uno que se da cuenta y observa tus tratos y te

llamará a dar cuenta de toda tu actitud: tus pecados y gracias no están escondidos de Él.²¹

Manton también escribió: “David dijo en el Salmo 101:2: ‘En la integridad de mi corazón andaré en medio de mi casa’. Si un hombre ha de ser verdaderamente santo, lo demostrará tanto en casa como afuera, en su familia donde se ve su actitud constantemente; si, en lo oculto y en aislamiento secreto. Un cristiano es igual en todas partes, porque Dios es igual en todas partes”.²²

Guarda la pureza de tu casa

En el Salmo 101:3 David escribió: “No pondré delante de mis ojos cosa injusta: Aborrezco la obra de los que se desvían; Ninguno de ellos se acercará a mí”. La palabra traducida como “injusta” se refiere a algo malvado que corrompe la moral—un instrumento de Satanás. La palabra “acercará” sugiere vínculo afectivo íntimo—es la misma palabra usada para el matrimonio (Gn. 2:24). Debemos estar alertas de no permitir influencias que corrompen en nuestras vidas privadas y hogares. Estas cosas se pegan a nosotros y dan lugar a Satanás.

Trapp parafraseó a David: “No miraré objetos prohibidos, ni me arriesgaré en una tentación u ocasión para el pecado”.²³ Esta es la batalla por la pureza de nuestras mentes. Poole escribió: “Si cualquier cosa limpia o injusta me fuera sugerida...la sacaría de mi mente y pensamientos con aborrecimiento”.²⁴

Juan Bunyan (1628–1688) es muy famoso por *El Progreso del Peregrino*, pero también escribió *The Holy War* (La guerra santa), no es un llamado a un yihad físico, sino una parábola espiritual donde el gigante Diabolus (Diábolos) toma control de la ciudad de Mansoul (Alma del hombre) y el rey de la ciudad debe recuperar su reino justo allí. Escribió que la ciudad tenía muros y puertas invencibles, de las cuales las segundas nunca podían ser abiertas de nos ser por la voluntad de la gente de la ciudad. La única manera en la que Diabolus conquistaba la ciudad era al persuadir a la ciudad por sus mentiras a que abrieran “Eargate” (la puerta del oído) y “Eyegate” (la puerta del ojo) a él.²⁵ De esta manera, los puritanos advirtieron que si alguna vez hemos de resistir los ataques del diablo, debemos cuidarnos de a qué permitimos la entrada en nuestras almas por nuestros oídos y ojos.

Los puritanos tendrían mucho que decir de nosotros si vivieran en nuestros días. Podrían hablar de muchas malas influencias, tales

como la música que oímos o los chistes que contamos. El Salmo 101 habla específicamente de nuestros “ojos”. Encontramos una resolución similar expresada como una oración en el Salmo 119:36-37: “Inclina mi corazón a Tus testimonios, y no a la avaricia. Aparta mis ojos, que no vean la vanidad; avívame en Tu camino”. Muchas tentaciones invaden el alma a través de la puerta-ojo. La imagen o el ídolo visible era siempre la gran piedra de tropiezo para Israel. Cuando Satanás tentó a nuestro Señor Jesús, lo tomó a una gran montaña y le mostró la gloria del los reinos de este mundo (Mt. 4:8). Hoy vivimos en una era de imágenes. Televisiones, pantallas de computadoras, libros, revistas, posters, carteles e incluso celulares nos rodean con imágenes. No podemos detener al mundo de que publique imágenes llamativas y de idolatría. Pero debemos controlar qué imágenes dejamos entrar en nuestros hogares. Pudiera ser pornografía. Pudieran ser los peligros más sutiles de mundanalidad. El liderazgo espiritual en el hogar pudiera requerir que limitemos, apaguemos o desechemos algún tipo de medios o tecnología en nuestros hogares.

Pregúntate a ti mismo cómo estas influencias en tu hogar te ayudan a guardar Filipenses 4:8: “Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo

amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad”.

Los puritanos reconocieron que no es suficiente con guardar las puertas de nuestros sentidos contra las tentaciones. Debemos dar la bienvenida a nuestros hogares a aquellas buenas influencias que forman la santidad.

La adoración familiar en el hogar cristiano

Los cristianos han reconocido por largo tiempo que Dios usa a menudo la restauración de la adoración familiar para traer avivamiento en la iglesia. Por ejemplo, el pacto de la iglesia de 1677 de la congregación puritana de Dorchester, Massachusetts, incluía el compromiso “de reformar a nuestras familias, involucrándonos en un cuidado consciente de poner delante de nosotros y mantener la adoración en Dios en ellas; y a andar en la integridad de nuestros corazones²⁶ en nuestras casas cumpliendo fielmente todos los deberes domésticos, educando, instruyendo y ordenando a nuestros hijos y hogar que guarden los caminos del Señor”.²⁷

Los cristianos reformados se sorprenderían al saber que el prefacio de los Estándares de Westminster fueron escritos en el siglo diecisiete para apelar a los padres a que enseñaran el cristianismo a sus hijos. Los puritanos se tomaron la adoración familiar tan en serio que consideraban el descuido del deber de la devoción familiar y el catecismo como “ruptura del pacto con Dios y traición contra las almas de sus hijos al diablo”.²⁸ El reino de Satanás es edificado en los pilares gemelos de la “ignorancia y el error”, por eso “el desuso de la instrucción familiar” era considerado como uno de los pecados

más grandes “para abrir las puertas del diluvio” de la impiedad en nuestra sociedad.²⁹ Los puritanos dijeron:

Cuánto esfuerzo serio de padres piadosos y maestros pudiera contribuir a una buena influencia a los que están bajo su cuidado, es abundantemente evidente, no solo por su influencia especial sobre ellos, en cuanto a su autoridad sobre ellos, su interés en ellos, su presencia continua con ellos y oportunidades frecuentes de ser útiles a ellos; sino por los tristes efectos, a partir de experiencias lamentables, que resultan de la omisión de este deber.³⁰

Los puritanos sostuvieron la adoración familiar como una marca del padre ideal. La vida familiar bajo Sir Thomas Abney (1640–1721), el lord gobernador de Londres, fue descrito con estas palabras: “Cada día habían sacrificios matutinos y nocturnos de oración y alabanza, leyendo las Sagradas Escrituras...Los que venían a esta familia...podían clamar: ‘Esto no es más que la casa de Dios, esta es la puerta del cielo’...A través de todo el curso de su

vida fue el sacerdote de su familia, excepto cuando un ministro estaba presente”.³¹

La adoración familiar era un ejemplo de la doctrina de la reforma del sacerdocio de todos los creyentes. Los padres cristianos compartían en Cristo la unción para servir como profetas, sacerdotes y reyes, ejercida a través de su autoridad divinamente designada (cf. Catecismo de Heidelberg, P. 32). Mientras que los puritanos enseñaron que Dios visita especialmente la adoración pública con Su presencia (Sal. 87:2),³² y la adoración pública es el único escenario para los sacramentos del bautismo y la Cena del Señor,³³ también enseñaron que la adoración privada es esencial para la vida cristiana diaria.

Fundamentos bíblicos para la adoración familiar

George Hamond (1620–1705) escribió: “El Dios viviente verdadero y eterno debe ser adorado por todos”. Esto es demostrado en el Salmo 22:27–28: “Se acordarán, y se volverán a Jehová todos los confines de la tierra, y todas las familias de las naciones adorarán delante de ti. Porque de Jehová es el reino, y Él regirá las naciones”, y el Salmo 66:4: “Toda la tierra te adorará”.³⁴ La adoración no solo debería ser “secreta y solitaria”, sino también

“social” (Sal 34:3; Hch 12:12).³⁵ La adoración no necesariamente debe estar confinada a edificios especiales, como si la única casa de reunión de la iglesia fuera un espacio sagrado (Jn. 4:24).³⁶ Hamond dijo: “Podemos añadir aquí que hay muchos mandamientos que dicen que debemos orar sin cesar y ofrecer a Dios sacrificio de alabanza continuamente; Dios debe ser adorado en cada lugar”.³⁷ ¿Por qué razón o derecho tenemos, preguntaron los puritanos, para excluir nuestros hogares y tiempos familiares de este llamado a la adoración?

El derecho de Dios de la adoración en nuestros hogares viene de Su soberanía sobre cada familia. Thomas Doolittle (1630–1707) sostuvo que puesto que Dios es “el Fundador de todas las familias”, “el Propietario de nuestras familias”, “el Maestro y Gobernador de sus familias” y “el Benefactor de sus familias” (Gn. 2:21–24; Ef. 5:22–6:9), las familias deben estar vinculadas a Él.³⁸

Los puritanos vieron la adoración familiar como un patrón de piedad ejemplificada a través de las Sagradas Escrituras. Pusieron antes sus lectores: “los ejemplos de Abraham, Josué, de los padres de Salomón, la abuela de Timoteo, la madre de Agustín, cuyo interés fue cuidar de las almas y de los cuerpos de sus pequeños”.³⁹

Thomas Manton escribió: “La religión apareció por primera vez en la familia y el diablo procuró destruirla; las familias de los patriarcas eran toda la iglesia que Dios tenía en el mundo en aquel entonces; por lo tanto, (supongo) cuando Caín salió de la familia de Adán, se dice que salió de delante de Jehová (Gn. 4:16)”.⁴⁰

En Génesis 18:19, el Señor dice de Abraham: “ Porque Yo sé que mandará a sus hijos y a su casa después de sí, que guarden el camino de Jehová, haciendo justicia y juicio, para que haga venir Jehová sobre Abraham lo que ha hablado acerca de él”. Henry señaló: “No solo oró con su familia, sino también los enseñó como un hombre con conocimiento, los mandó como un hombre en autoridad. Fue profeta, rey y también sacerdote, en su propia casa... Los que esperan bendiciones familiares deben tener conciencia del deber familiar”.⁴¹

Dios se deleita en mostrar a los hombres Su bondad respondiendo a sus oraciones cuando sabe que tales hombres darán a conocer sus experiencias de la bondad de Dios a otros, especialmente a sus hijos. Matthew Poole describió a Dios diciendo: “Tendré el fin que espero en todas Mis obras, lo cual es, que sean conocidas para el bien de otros... sus hijos y su hogar, que vivirán

cuando Él esté muerto. Marcará estas cosas en sus mentes con tanta diligencia, que nunca las olvidarán”.⁴²

Henry también tomó nota de las palabras “guarda el camino del Señor, para hacer justicia y juicio” y escribió: “Abraham hizo su interés y obligación promover la religión práctica en su familia. No llenó sus cabezas con asuntos de especulaciones agradables o disputas dudosas; sino que los enseñó... a ser devotos y serios en la adoración a Dios y a ser honestos en sus tratos con todos los hombres”.⁴³

Los puritanos enseñaron que Jacob estaba guiando a su familia en la adoración en Génesis 35:1-15, donde recibió una revelación del Señor de ir a Betel y construir un altar allí y de enseñar y consagrar a su familia y guiarlos a la adoración. Oliver Heywood (1630–1702) escribió: “Así como el santo Jacob, el famoso patriarca, fue un profeta para instruir a su familia en la religión verdadera y un rey para gobernarlos por Dios; así mismo un sacerdote levanta un altar, ofrece sacrificios y realiza adoración religiosa para y con su familia: incluso el hombre más pobre que tiene una familia está destinado como profeta, sacerdote y rey en su hogar”.⁴⁴

Deber de la adoración familiar

Muchos cristianos hoy ven el devocional familiar, en efecto el devocional personal, como un asunto de libertad cristiana. No lo ven como un deber divinamente ordenado, sino como una oportunidad de sobresalir espiritualmente sobre lo que es absolutamente requerido por Dios. Hamond advirtió que si bien los cristianos disfrutan de la libertad espiritual en Cristo, esta distinción entre el deber y las oportunidades de sobresalir no es diferente del error católico romano de “las obras de supererogación” por las cuales excusan a cristianos ordinarios de obedecer la palabra de Dios y elevan a algunos cristianos a santos súper-espirituales cuyos méritos extra obtienen indulgencias para el miembro de la iglesia común.⁴⁵

William Perkins escribió que el deber de la familia “a Dios, es la adoración privada y el servicio a Dios, lo cual debe ser establecido y sellado en cada familia”.⁴⁶ Sostuvo que esto era un deber vinculante basado en (1) el mandamiento de 1 Timoteo 2:8: “ Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar, levantando manos santas, sin ira ni contienda”. (2) los ejemplos de Abraham (Gn. 18:19), Josué (Jo. 24:15) y Cornelio (Hch. 10:2); y (3) la necesidad de la bendición de Dios, obtenida a través de la adoración, para que la familia prospere

en amor y unidad entre esposo y esposa y obediencia de los hijos hacia sus padres (Sal. 127 y 128).⁴⁷

Los puritanos también señalaron los ejemplos de Job y David. Job reunía a sus hijos regularmente en la mañana para el sacrificio para expiar sus pecados (Job 1:5).⁴⁸ David regresó de la adoración pública y oro por una bendición sobre su hogar (2 Sa. 6:20).⁴⁹

Josué 24:14-15 dice:

Ahora, pues, temed a Jehová, y servidle con integridad y en verdad; y quitad de entre vosotros los dioses a los cuales sirvieron vuestros padres al otro lado del río, y en Egipto; y servid a Jehová. Y si mal os parece servir a Jehová, escoged hoy a quién sirváis; si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres, cuando estuvieron al otro lado del río, o a los dioses de los amorreos en cuya tierra habitáis; pero yo y mi casa serviremos a Jehová.

Hamond escribió: “Servir al Señor sin duda incluye y tiene como objetivo adorarlo” (citando Ex. 8:1; 5:3; 20:5; Dt. 11:16; Mt. 4:10).⁵⁰ De esta manera, incluso si todo Israel se alejaba de Dios,

incluyendo los sacerdotes con su servicio en el tabernáculo, Josué estaba determinado a que aún adoraría a Dios con su familia.

Hamond también puso el ejemplo de Cristo ante los padres para que lo imiten. Cristo reunía a Sus discípulos regularmente, que eran Su familia espiritual, para la enseñanza privada (Mt. 13:51; Mr. 4:34), discusión de preguntas (Mr. 13:3–4; Lc. 11:1), oración (Lc. 9:18) y cantando alabanzas (Mt. 26:30). ¿Deberían los padres hacer menos con sus hijos físicos?⁵¹

Heywood además estableció el deber de la adoración familiar sobre el mandamiento general del apóstol de “orar sin cesar” (1 Ts. 5:17), “oren en todo lugar” (1 Tm. 2:8) y “orando en todo tiempo con toda oración y súplica”, es decir toda variedad de oraciones (Ef. 6:18). Heywood dijo: “Si orar en todo tiempo, en todo lugar y de todas las maneras es un deber, ciertamente la oración familiar es un deber, pues debe incluirse en estos”.⁵²

William Perkins explicó que este deber tiene dos ramas principales

1. *Instrucción diaria en la Palabra de Dios.* Perkins dijo que el primer componente del “servicio a Dios en el hogar” es “celebrar una reunión sobre la Palabra de Dios, para la edificación de todos sus miembros para vida eterna”.⁵³ Dios debe ser adorado por la lectura

diaria e instrucción de la Palabra de Dios. A través de preguntas, respuestas e instrucciones, los padres y los hijos deben interactuar los unos con los otros sobre la verdad sagrada. Perkins citó Deuteronomio 6:6-7: “Y estas palabras que Yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes”.

Señalando que estas palabras vienen del Gran Mandamiento de amar a Dios, Matthew Henry escribió: “Los que aman al Señor deben hacer lo que pueden para involucrar los afectos de sus hijos con Él... Toma todas las oportunidades para hablar con los que te rodean sobre cosas divinas”.⁵⁴ La meta de esta instrucción era el amor, los Puritanos no solo dijeron: “una cabeza de conocimiento, simple especulación”, sino “un conocimiento interno, sabroso, en el corazón”.⁵⁵

Las actividades que mandan Deuteronomio 6 son actividades *diarias* que acompañan el acostarse en la noche, levantarse en la mañana, sentarse en la casa e ir por el camino. La Confesión de Fe de Westminster (21.6) cita esta Escritura como un texto de evidencia cuando dice: “Dios ha de ser adorado en todas partes en espíritu y en verdad; tanto en lo privado en las en las familias diariamente, y

en secreto cada uno por sí mismo; así como de una manera más solemne en las reuniones públicas”.

Un texto paralelo en el Nuevo Testamento es Efesios 6:4: “Y vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y amonestación [es decir, instrucción] del Señor”. Cuando los padres no pueden cumplir con este deber en persona, deben animar a sus esposas a llevar a cabo este precepto. Por ejemplo, Timoteo se benefició mucho de la instrucción diaria de una madre y una abuela temerosas de Dios. Matthew Henry escribió que los padres deberían criar a sus hijos “como Cristianos”, diciendo: “Instrúyelos a temer pecar; e infórmalos, emocíonalos acerca de todo su deber hacia Dios”.⁵⁶

2. *Oración diaria y alabanza delante del trono de Dios.* Perkins dijo que la segunda rama de la adoración familiar es “invocación del nombre de Dios, con acciones de gracias por sus beneficios”.⁵⁷ Citó el Salmo 14:1, 4: “Dice el necio en su corazón: No hay Dios. Se han corrompido...a Jehová no invocan” y 1 Timoteo 4:4–5: “Porque todo lo que Dios creó es bueno, y nada es de desecharse, si se toma con acción de gracias; porque por la palabra de Dios y por la oración es santificado”.

Además, ¿no cometen las familias pecado diariamente? ¿No deberían buscar perdón diariamente? ¿No las bendice Dios de muchas maneras diariamente? ¿No deberían ser reconocidas esas bendiciones con acciones de gracias diarias? ¿No deberían reconocer a Dios en todos Sus caminos, rogándole que dirija sus caminos diariamente? ¿No deberían encomendarse a Su cuidado y protección diariamente?

El Salmo 118:15 dice: “Voz de júbilo y de salvación hay en las tiendas de los justos; la diestra de Jehová hace proezas”. Philip Henry (1631–1696), padre del afamado Matthew Henry, creía que este texto proporcionaba la base bíblica para el cántico de salmos en las familias.⁵⁸ Sostuvo que el cántico alegre viene de las tiendas de los justos. Incluye el cántico en familia, al igual que el cántico en el templo. Por lo tanto, sonido de gozo y salvación debe salir de hogares familiares diariamente.

Incluso aparte de los argumentos bíblicos, los puritanos veían la adoración familiar como un deber impuesto por la ley de la naturaleza y reconocido por la razón humana. Richard Baxter (1615–1691) sostuvo que Dios instituyó las familias y les dio “ventajas y oportunidades especiales” para entrenar personas para servirlo a Él. Estos son “talentos” que Dios ha confiado a Sus

siervos (Mt. 25:14-30). Por lo tanto, los padres y madres deben ser siervos fieles y deben hacer uso de su vida familiar para Su gloria.⁵⁹

Implementando la adoración familiar

Además de la famosa Confesión de Fe de Westminster, en 1647 la iglesia de Escocia adoptó el Directorio para la Adoración Familiar.⁶⁰ Douglas Comin escribe que el Directorio, no debe confundirse con el Directorio de Westminster para la Adoración Pública de Dios (1645), no era “producto directo de la Asamblea de Westminster”, sino más bien “producido y adoptado por la Asamblea General de la Iglesia de Escocia”.⁶¹ Este asombroso documento demuestra el interés de Scott por la adoración familiar y ofrece instrucciones concisas para su implementación. Dado el intercambio de ideas entre los puritanos ingleses y los presbiterianos escoceses en esta época, podemos considerar el Directorio de la Adoración Familiar como una representación de las amplias opiniones del puritanismo británico.

Antes de dirigirse a la adoración familiar, el Directorio para la Adoración Familiar llamaba a la “oración y la meditación” privada y pública, “siendo este el medio por el cual se tiene comunión con Dios de una manera especial y una preparación apropiada para

todos los demás deberes”.⁶² De esta manera, los autores recordaron a los miembros de la iglesia que la adoración familiar no puede reemplazar el devocional personal y en efecto, la oración y la meditación personal son preparaciones esenciales para guiar a la familia.

Hamond dijo que la cabeza del hogar tiene la responsabilidad y la libertad para determinar el momento y el lugar de la adoración familiar. Los ministros deben evitar ser dogmáticos sobre tales circunstancias de adoración.⁶³ Sin embargo, Hamond escribió: “Añado esta advertencia: no uses tu libertad como ocasión para la carne, para subestimar tu omisión o desempeño descuidado de la adoración familiar”.⁶⁴ Planear y prepararse para la adoración familiar es parte necesaria de los deberes del Padre que Dios le ha dado.

El Directorio enseñó que la adoración familiar diaria incluía ordinariamente los seis elementos a continuación: (1) “oración”, (2) “alabanza”, (3) “la lectura de las Escrituras”, (4) “catequizar de forma simple”, (5) “conferencias piadosas que se inclinan a la edificación de todos” y (6) “amonestación y reprimenda por razones justas de aquellos que están en autoridad en la familia”.⁶⁵ Exploremos cada uno de estos elementos, con algunos consejos básicos en el espíritu de los puritanos.⁶⁶

1. “Oración”. Ora por la iglesia, la nación, la familia y cada miembro. Las oraciones familiares estaban formadas por sus experiencias en la adoración pública, como lo regulaba el Directorio de Westminster para la Adoración Pública de Dios. Este documento establecía un ritmo de oración que se movía de la adoración, a la confesión, a la petición de bendiciones espirituales, a la intercesión por las misiones mundiales, a la iglesia perseguida, la nación y el gobierno, al agradecimiento.⁶⁷ Matthew Henry también escribió una guía para la oración abundante en lenguaje bíblico que muchos puritanos usaron.⁶⁸

Aquí hay algunos consejos de los puritanos sobre la oración familiar. Con algunas excepciones, no ores más de cinco minutos. Las oraciones tediosas hacen más daño que bien. No enseñes en tus oraciones; Dios no necesita la instrucción. Sé simple sin ser superficial. Ora por cosas que tus hijos conocen, pero no dejes que tus oraciones se vuelvan triviales. No reduzcas tus oraciones a peticiones superficiales centradas en ti mismo.

Sé directo. Despliega tus necesidades delante de Dios, suplica por tu caso y pide misericordia. Nombra a tus hijos adolescentes y niños y sus necesidades una por una diariamente. Sé natural y aún así solemne. Habla claramente y reverentemente. Esfuerza tu

corazón para apoyarte en Dios (Is. 64:7). Oraciones somnolientas harán que tus hijos se duerman. Doolittle aconsejó a las cabezas de hogar que “vinieran a oración con un corazón vivaz y afectos despiertos; tu calor pudiera calentarlos”.⁶⁹

Sé variado. No ores lo mismo cada día; eso se vuelve tedioso. Desarrolla más variedad en la oración recordando y enfatizando los diferentes ingredientes de la verdadera oración, tales como clamar que Dios oiga tus oraciones, adorándolo por Sus títulos y atributos, declarando tu humilde dependencia y necesidad, confesando los pecados familiares, pidiendo por misericordias familiares (tanto materiales y espirituales), intercediendo por amigos, iglesias y naciones, dando gracias por a Dios por Sus bendiciones y bendiciendo a Dios por Su reino y gloria. Mezcla estos ingredientes con diferentes proporciones para obtener variedad en tus oraciones.

2. “Alabanza”. La adoración consistía primordialmente del cántico de salmos en la adoración pública como lo prescribió la Confesión de Fe de Westminster, 21.5. Otras canciones e himnos fueron introducidos para usos privados y hogareños a medida que la era puritana progresaba.

Canta canciones puramente doctrinales. No hay excusas para cantar errores doctrinales, no importa cuán atractiva sea la canción.

Canta los salmos primero, sin descuidar los himnos. Canta de todo corazón y con sentimiento. Como Colosenses 3:23 dice: “Y todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como para el Señor y no para los hombres”. Medita en las palabras que estás cantando. En ocasiones dialoga sobre una de las frase cantadas.

3. “La lectura de las Escrituras”. Mientras que la iglesia católico romana limitó severamente las Escrituras al idioma latín y al control de los sacerdotes, los reformadores y los puritanos se esforzaron por traer la Biblia a cada hogar. El Catecismo Mayor de Westminster (P. 156) pregunta: “¿La palabra de Dios debe ser leída por todos?” Y responde: “Aunque no a todos les es permitido leer la palabra de Dios públicamente a la congregación, sin embargo, toda clase de personas está obligada a leerla para sí misma y con sus familias; para lo cual las Santas Escrituras deben traducirse del original al lenguaje común”.

Ten un plan. Lee de diez a veinte versículos del Antiguo Testamento en la mañana y de diez a veinte del Nuevo Testamento en la noche. O lee una serie de parábolas, milagros o porciones históricas. Solo asegúrate de leer la Biblia entera en un periodo de tiempo.

Incluye a la familia. Cada miembro de la familia que puede leer debería tener una Biblia para que siga la lectura. Establece el tono leyendo las Escrituras con expresión, como lo que es, el libro viviente y “que respira”. Asigna varias porciones a ser leídas por tu esposa y tus hijos. Enseña a tus hijos cómo leer clara, comprensible y reverentemente. Ofrece una breve palabra de explicación si es necesario.

4. “Catequizar de forma simple”. Los catecismos están escritos para que los niños y los adultos indoctos puedan crecer en su comprensión con profundidad y plenitud cada vez mayores.⁷⁰ No dejes la tarea de catequizar a la iglesia. Matthew Henry escribió: “El catecismo público en poco puede resultar sin el catecismo familiar”.⁷¹ Cualquiera que haya trabajado con niños sabe que aquellos niños con quienes sus padres trabajan en casa aprenden mucho más que los que estudian solo en las reuniones de la iglesia.

Thomas Manton introdujo la Confesión de Fe de Westminster y los Catecismos escribiendo: “¡Cuán cuidadosos deben ser los ministros y padres entrenando a los jóvenes mientras aún pueden aprender y son sensibles a impresiones del conocimiento y el temor de Dios; e inculcar prontamente los principios de nuestra santísima fe, a medida que son delineados en un corto resumen en los

catecismos y así mismo presentados a la vista de la conciencia!” Manton comparó las preguntas y respuestas de un catecismo bíblico a las semillas de verdad que crecen en la memoria, a un freno que retiene el pecado y al agua fría que aquieta las pasiones hirvientes de los deseos juveniles.⁷²

Usar el catecismo no solo ayuda a los hijos, sino también ayuda a los padres que a menudo carecen de entrenamiento teológico. Guarda al maestro del hogar de perder de vista las doctrinas centrales, de enredarse en los textos difíciles en las Escrituras y de desviarse hacia el error. Baxter escribió: “Ordinariamente es la manera más segura, humilde, sabia y ordenada para que el maestro de la familia deje a un lado las Escrituras controvertidas y oscuras, para que enseñe las pocas doctrinas simples y necesarias comúnmente contenidas en los catecismos y para que dirija los asuntos prácticos necesarios”.⁷³

5. “Conferencias piadosas que se inclinan a la edificación de todos”. La palabra “conferencias” no se refiere a una gran reunión con predicadores, sino a comunión ordinaria y conversaciones espirituales entre creyentes. La adoración familiar no es tanto un momento para predicar, sino para dialogar y aplicar. El Directorio

explicó esto considerando casos posibles que vienen de las escrituras:

- Si pecado alguno es reprobado, háblenlo como familia y estén atentos contra él.
- Si juicio divino alguno amenaza, habla de él para temerlo y estar alerta al pecado.
- Si deber alguno es requerido, esfuércense los unos a los otros para que Cristo los capacite para hacerlo en dependencia de Él.
- Si consuelo alguno es ofrecido en una promesa, hablen de cómo aplicarlo a sus corazones.⁷⁴

La adoración familiar ofrece un gran potencial para que los hijos hagan preguntas. El Directorio dice: “En todo lo que el maestro de la familia debe ejercer liderazgo; cualquier miembro de la familia puede hacer una pregunta o duda para su resolución”.⁷⁵

Sé simple en lo que quieres decir. Pregunta a tus hijos si entienden lo que estás leyendo. Sé simple al aplicar los textos bíblicos. Anima a la familia a dialogar alrededor de la Palabra de Dios de acuerdo con el procedimiento hebraico de preguntas y

respuestas en el hogar (cf. Ex. 12; Dt. 6; Sal. 78). Especialmente anima a los adolescentes a hacer preguntas; suscítalos. Si no conoces las respuestas, dilo y anímalos a encontrar respuestas. Ten uno o más buenos comentarios a la mano, como los escritos por Juan Calvino, Matthew Poole, Matthew Henry y John Gill.

Sé puro en doctrina. No abandones la precisión bíblica al enseñar a tus hijos; aspira a la simplicidad y la solidez. Sé relevante en tu aplicación. No tengas miedo de compartir tus experiencias cuando sea apropiado, pero hazlo de forma simple. Usa ilustraciones concretas. Idealmente, una instrucción bíblica con lo que oíste recientemente en sermones.

Haz la atención un requisito. Proverbios 4:1 dice: “Escuchen, hijos, la corrección de un padre; dispónganse a adquirir inteligencia”. Los padres y madres tienen verdades importantes que transmitir. Debes exigir que se oigan las verdades de Dios en tu hogar. Esto puede incluir declaraciones constantes como esta al principio: “Siéntate hijo y mírame mientras hablo. Estamos hablando de la Palabra de Dios y Él merece ser oído”. No permitas que tus hijos se levanten de su asiento durante la adoración familiar.

6. “Amonestación y reprimenda por razones justas de aquellos que están en autoridad en la familia”. No tengas temor de exhortar a

tus hijos con llamados cálidos y amorosos a confiar y obedecer al Señor. Sé afectuoso en tu proceder. Proverbios continuamente usa la frase *hijo mío*, mostrando calidez, amor y urgencia en la enseñanza de un padre temeroso de Dios. Cuando debes administrar las heridas de un padre-amigo a tus hijos, hazlo con amor de corazón. Diles que debes transmitir todo el consejo de Dios porque no puedes cargar con el pensamiento de pasar la eternidad separado de ellos. Mi padre a menudo nos decía con lagrimas: “Hijos, no puedo dejar de ver a ninguno de ustedes en el cielo”. Di a tus hijos: “Les permitiremos cada privilegio que una Biblia abierta nos permita darles—si les decimos que no, deben saber que es por amor”.

Durante la adoración familiar, proponte ser breve. No provoques a tus hijos. Thomas Lye (m. 1684) dijo: “Nada es más repulsivo para el espíritu de un niño, que discursos largos y tediosos”.⁷⁶ Samuel Lee escribió: “Sé frecuente, conciso y claro en la instrucción familiar...Pero en toda tu instrucción, ten cuidado de la palabrería tediosa; compensa la brevedad de tus palabras con la frecuencia...Oraciones largas cargan demasiado sus pequeñas memorias y a través de tal imprudencia pudiera venir el odio al maná espiritual”.⁷⁷ Si adoras dos veces al día, prueba haciéndolo

por diez minutos en la mañana y veinticinco en la noche. Ten la consistencia como objetivo.

No intentes reunir los seis elementos mencionados en una sola reunión cada día. Intentar hacer demasiado cansa a otros. Lee escribió: “Es útil, del mismo modo, variar los deberes de la religión; cantar a veces y leer otras veces, repetir a veces, catequizar otras veces, exhortar a veces...El tiempo parecerá corto lo cual es causa de tal variedad de obras”.⁷⁸ Por ejemplo, el padre podría leer un devocional corto y leer al desayuno; la madre podría ayudar a los niños a aprender el catecismo o memorizar un versículo de las Escrituras en el almuerzo; y el padre podría leer una porción de las Escrituras, guiar una discusión sobre cómo aplicarla y tener adoración familiar y oración en la cena.

Después de la adoración familiar, cuando te retires en la noche, ora por la bendición de Dios en la adoración familiar. “Señor usa la instrucción para salvar a nuestros hijos y para que crezcan en gracia para que puedan poner su esperanza en Ti. Usa nuestra alabanza a Tu nombre en el cántico para que Tu nombre, Tu Hijo y Tu Espíritu sean queridos por sus almas inmortales. Usa nuestras oraciones balbucientes para traer a nuestros hijos al arrepentimiento. Señor Jesucristo, sopla en nuestra familia durante

este tiempo de adoración con Tu Palabra y Tu Espíritu. Haz que estos momentos den vida”.

Objeciones contra la adoración familiar

Los puritanos anticiparon que algunos objetarían a los tiempos regulares de adoración familiar. Aquí hay algunas de esas objeciones, con respuestas.

- *No hay un mandamiento explícito en la Biblia para la adoración familiar.* Aunque no hay un mandamiento específico, los textos citados anteriormente dejan claro que Dios quiere que las familias lo adoren diariamente. La Biblia proporciona normas generales de que la oración debería llenar todas nuestras vidas y ejemplos específicos de oración en familia. Dios espera que las apliquemos a nuestros casos particulares.⁷⁹
- *La adoración familiar solo es una característica de los puritanos.* Al contrario, el mandato para la adoración familiar viene de las Sagradas Escrituras y de esta manera, de Dios, no de los hombres. Mientras que los puritanos insistieron en ello, lo hicieron por el celo de

obedecer las Escrituras. Además, los puritanos eran estudiantes cuidadosos de la historia e intentaron permanecer en la corriente principal de la creencia cristiana en tanto que las Escrituras los autorizaban a hacerlo. El historiador Philip Schaff escribió: “Crisóstomo [c. 349–407] instó que cada casa debía ser una iglesia y cada cabeza de familia un pastor espiritual, recordando que debe dar cuenta por sus hijos y siervos”.⁸⁰ La adoración familiar no era una innovación puritana.

- *Este tipo de plan busca controlar y limitar al Espíritu de Dios.* Ciertamente, el Espíritu, como el viento, se mueve cuando quiere y no podemos controlar ni entender Sus caminos (Juan 3:8). Pero Dios nos exige que nos esforcemos para aferrarnos a Él (Is. 64:7; 2 Tim. 1:6). Hacemos esto al ponernos regular y disciplinadamente en los caminos por donde Él viaja—los medios de gracia. Esta objeción, si es aceptada, derrumbaría todas las ordenanzas de adoración.⁸¹
- *Nuestra familia no tiene tiempo para esto.* Si tienes tiempo para recreación y placeres, pero no para la adoración familiar, piensa sobre 2 Timoteo 3:4-5, lo cual

hace una advertencia contra los que aman más los placeres que a Dios; tienen apariencia de piedad pero niegan la eficacia de ella. El tiempo tomado de la actividad familiar y los negocios para buscar la bendición de Dios nunca es tiempo perdido. Si nos tomamos la Palabra de Dios en serio, diremos: “No puedo permitir *no* dar a Dios y a Su Palabra prioridad en mi familia”.⁸² Samuel Davies (1723-1761) una vez dijo: “Si hubieras sido hecho solo para este mundo, habría algún peso en esta objeción, pero ¡qué extraño suena una objeción como esa viniendo de un heredero de la eternidad! ¿Para qué se te dio tu tiempo? ¿No es principalmente para que te prepares para la eternidad? Y ¿no tienen tiempo para el asunto más importante de sus vidas?”⁸³

- *No soy bueno guiando nuestra adoración familiar.* Tal objeción pudiera venir de tener vergüenza de hablar delante de otros o de no saber de qué o cómo hablar.⁸⁴

Heywood animó a sus lectores:

Dios no se basa en dones, elocuencia o una buena pronunciación; los sacrificios a Dios son el espíritu quebrantado [Sal. 51:17]...Si no puedes orar, ¿no

puedes caer en tus rodillas y decirle a Dios que no puedes orar? ¿No puedes desear que te ayude a orar? ¿No puedes decir, como el pobre publicano, “Dios, sé propicio a mí, pecador”? Si no es terquedad, sino debilidad, Dios te puede satisfacer mucho, Su Espíritu te ayudará en tus debilidades, tanto sobre qué decir y cómo orar.⁸⁵

Si este es tu lugar, permíteme darte unas cuantas sugerencias en el espíritu de los puritanos. Lee a Sant James W. Alexander o a Matthew Henry sobre el tema de adoración familiar.⁸⁶ En segundo lugar, pide guía de pastores y padres temerosos de Dios. Pregúntales si pueden visitarte y mostrarte cómo guiar la adoración familiar u observarte cómo lo haces y hacer sugerencias. En tercer lugar, simplemente comienza. Espero que ya estén leyendo la Biblia y orando juntos, añade una o dos preguntas a la porción leída y canta algunos salmos o himnos. Añade un minuto o dos cada semana hasta que llegues a veinticinco minutos.

Sin embargo, puede ser que tu vacilación al guiar la adoración familiar no venga de una falta de ánimo o

conocimiento, sino conciencia de que no estás bien con Dios. Necesitas arrepentirte de tus pecados y confiar en el Señor Jesucristo. Mathew Henry escribió: “Procede en el método correcto; primero pongan a Cristo en el trono de sus corazones y luego que viva en sus hogares...Y cuando sus corazones, como el de Lydia, sean abiertos a Cristo, que tu casa, al igual que la de ella, sea abierta a Él también (Hch 16:14–15)”.⁸⁷

- *Algunos miembros de nuestra familia no participan.*
Pudiera haber hogares en los cuales es difícil tener la adoración familiar. Aunque tales casos son raros. Si tienes hijos difíciles, sigue una regla simple como ejemplo: Si no hay Escritura, ni cántico, ni oración, entonces no hay comida. Di: “En esta casa, serviremos al Señor. Todos respiramos, por lo tanto todo el que respira en nuestro hogar debe alabar al Señor”. El Salmo 150:6 no hace excepciones, ni sobre hijos incrédulos. Dice “Todo lo que respira alabe a JAH. Aleluya”. Heywood nos reta: “¿Quién es el maestro? ¿Tú o ellos?...Si la causa es de Dios, hazlo en el nombre y la fuerza de Dios y Él

estará contigo; no tengas temor del hombre que se interpone en el camino del deber”.⁸⁸

- *No queremos ser hipócritas.* Algunos de nuestros miembros familiares pudieran ser incrédulos y Dios odia la oración del impío (Pr. 15:8). Pero un pecado—orar en un estado de incredulidad—no justifica otro—no orar. La mentalidad que ofrece esta objeción es peligrosa. Un incrédulo nunca pudiera basarse en un estado de incredulidad para negar un deber. Su corazón sin gracia no lo excusa de la oración. No animes a tus hijos a usar esta excusa para evitar la adoración familiar. Enfatiza su necesidad de usar todos los medios de gracia. ¿No pudieran ser estos un medio de conversión?⁸⁹

Motivaciones para la adoración familiar

Los puritanos no solo enseñaron que la adoración familiar es un deber delante de Dios, sino un deleite conducido por convicciones profundas y sinceras que comparten todos los que aman y temen al Señor. Aquí mencionamos tres.

El bien eterno de los que amas. Dios usa medios para salvar almas. Comúnmente usa la predicación de Su Palabra. Pero

también pudiera usar la adoración. Matthew Henry escribió: “Considera especialmente que [tus hijos] están diseñados para otro mundo: están hechos para la eternidad. Cada hijo que tienes tiene un alma preciosa e inmortal, que por siempre debe estar o en el cielo o en el infierno, según se prepare en este estado presente—y quizá deba partir a este mundo de espíritus en muy poco tiempo”.⁹⁰ ¿Cómo has preparado a tu familia para la eternidad?

Deseo que tu familia glorifique a Dios y disfrute de Él. Perkins dijo que las familias que no practican la adoración familiar son como un “cerdo” que devora con glotonería su comida sin mirar la mano que se las ha traído. Por otro lado, dijo que “esas familias donde se hace este servicio a Dios, son (por así decirlo) pequeñas iglesias, incluso un tipo de Paraíso en la tierra”.⁹¹ Matthew Henry: “Es cosa deseable tener la presencia misericordiosa de Dios con nosotros en nuestras familias, —esa presencia que es prometida donde dos o tres se reúnen en Su nombre”.⁹²

Padres piadosos quieren glorificar a Dios y buscar Su rostro. ¿Tu familia no tiene nada por qué agradecer a Dios? ¿No tienen problemas que traer juntos ante el Señor? Henry dijo: “Las misericordias familiares y las aflicciones familiares son llamados a la religión familiar”.⁹³

Amor por la iglesia y el reino de Dios.

El Salmo 78:5-6 dice: “Él estableció testimonio en Jacob, y puso ley en Israel, la cual mandó a nuestros padres que la notificasen a sus hijos; para que lo sepa la generación venidera, y los hijos que nacerán; y los que se levantarán lo cuenten a sus hijos”. Henry comentó que Dios “designó que los padres entrenen a sus hijos en el conocimiento de Su ley... para que, a medida que una generación de siervos y adoradores de Dios fallece, venga otra generación y la iglesia, al igual que la tierra, pueda permanecer para siempre, y de esta manera, que también el nombre de Dios entre los hombres sea como en los días celestiales”.⁹⁴

Thomas Manton retó a los padres a considerar esto: “¿Engendrarás hijos y sostendrás familias, solo por el mundo y la carne”, o “criarás a un hijo para Dios y gobernarás una familia como una sociedad santificada?” Eres la cabeza de un hogar y Dios te pedirá cuentas. Madres, aquí tienen una oportunidad especial para bien eterno. Manton escribió:

Especialmente las mujeres deben ser cuidadosas en este deber; porque están más con sus hijos y tienen oportunidades más frecuentes y prontas de instruirlos, así

que este es el servicio más importante que pueden hacer a Dios en este mundo, siendo privadas de obras más públicas [oficios de autoridad pública]. Sin duda muchos magistrados excelentes han sido enviados a la Commonwealth y muchos pastores excelentes a la iglesia y muchos santos preciosos al cielo, a través de la feliz preparación de una buena educación, quizá por una mujer que pensó que era inútil e inservible para la iglesia.⁹⁵

¡Bienaventurada es la iglesia donde la adoración familiar toma lugar en el hogar! En ese lugar el pastor no necesita cansarse intentado hacer el trabajo de muchos padres espirituales al mismo tiempo. Los miembros de la iglesia catequizados por sus padres correctamente “podrán leer otros libros con mayor comprensión, tener más provecho al oír sermones y conferencias [tener comunión cristiana] más juiciosamente, sujetarse más a la doctrina de Cristo más firmemente, de lo que lograrás hacerlo por otro medio”, dijo Manton.⁹⁶

Los padres piadosos quieren dar a la iglesia hijos e hijas leales espiritualmente. Ora que tus hijos e hijas sean pilares en la iglesia. Bienaventurado es el padre que un día pueda ver entre la multitud

de adoradores a sus propios hijos e hijas. La adoración familiar es el fundamento de tal futuro.

Conclusión

El liderazgo fiel y la adoración familiar son la mano derecha e izquierda de la piedad en el hogar. La adoración familiar establece la estructura de santidad en el hogar. La fidelidad llena esa estructura con vida y poder. Nunca separes las formas externas de adoración de la práctica personal del temor a Dios. George Hamond advierte que tu vida será “una peligrosa piedra de tropiezo” si los que están en nuestros hogares “te escuchan hablar con lengua de ángel cuando estas de rodillas”, pero una vez que la adoración termina te escuchan “desahogar tu rabia en palabras de amargura y queja o te observan en tu eructo desagradable de orgullo y pasión”.⁹⁷ Por otro lado, intentar cultivar la piedad en tu hogar sin la estructura de la adoración familiar sería como intentar vivir durante el invierno en una casa sin techo ni paredes. Necesitamos estructura, hábitos y disciplina en nuestras vidas. Como dijo Thomas Brooks (1608–1680): “Una familia sin oración es como una casa sin techo, abierta y expuesta a todas las tormentas del cielo”.

¹ Matthew Henry, “A Church in the House, A Sermon Concerning Family Religion,” en *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 1:248.

- ² Joel R. Beeke y Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 284–286.
- ³ Arnold Dallimore, *George Whitefield, The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth-Century Revival* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1970), 1:475, 537–538.
- ⁴ William Perkins, “Oeconomie: or, Houshold-Government,” en *The Works of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, M. William Perkins* (London: John Haviland, 1631), 3:669.
- ⁵ Matthew Henry, *Matthew Henry’s Commentary* (repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 3:502.
- ⁶ William S. Plumer, *Studies in the Book of Psalms* (Philadelphia: Lippincott, 1867), 898.
- ⁷ David Dickson, *A Commentary on the Psalms: Two Volumes in One* (1653–1655; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995), 2:197.
- ⁸ William Gouge, *Of Domesticall Duties* (1622; Edinburgh, Ind.: Puritan Reprints, 2006), 252–253 (4.2).
- ⁹ Gouge, *Domesticall Duties*, 113–114 (1.117).
- ¹⁰ Samuel Lee, “What Means May Be Used towards the Conversion of Our Carnal Relations?”, en *Puritan Sermons, 1659–1689* (repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 1:154–155.
- ¹¹ Lee, “What Means May Be Used Towards the Conversion of Our Carnal Relations?”, en *Puritan Sermons*, 1:154.
- ¹² Lee, “What Means May Be Used Towards the Conversion of Our Carnal Relations?”, en *Puritan Sermons*, 1:155.
- ¹³ Henry, *Commentary*, 3:503.
- ¹⁴ Dickson, *Commentary on the Psalms*, 2:198.
- ¹⁵ Matthew Poole, *A Commentary on the Whole Bible* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2001), 2:154.
- ¹⁶ Para una prescripción detallada de la práctica puritana de la meditación, ver el capítulo 55 de este libro.
- ¹⁷ El hebreo *tom* de la raíz *tamam* (Gn. 20:5–6; 1 Re 9:4; Job 1:1, 8; 2:3; Sal. 7:9; 25:21; 26:1, 11).
- ¹⁸ John Trapp, *A Commentary on the Old and New Testaments*, ed. Hugh Martin (London: Richard D. Dickinson, 1868), 2:624.

- ¹⁹ George Swinnock, *The Christian Man's Calling*, en *The Works of George Swinnock* (Edinburgh: James Nichol, 1868), 1:331.
- ²⁰ Henry, *Commentary*, 3:503 (Ps. 101).
- ²¹ Thomas Manton, "Sermons upon Psalm 119," en *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1872), 9:241.
- ²² Thomas Manton, "Sermons upon 1 John 3," en *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1872), 21:203.
- ²³ Trapp, *Commentary*, 2:624.
- ²⁴ Poole, *Commentary*, 2:154.
- ²⁵ John Bunyan, *The Holy War*, en *The Works of John Bunyan* (Glasgow: Blackie and Son, 1859), 3:256, 260.
- ²⁶ Considera la alusión al Salmo 101:2.
- ²⁷ Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 80.
- ²⁸ Thomas Manton, "Epistle to the Reader," en *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 2003), 10.
- ²⁹ Henry Wilkinson, et al., "To the Christian Reader," en *Westminster Confession of Faith*, 5.
- ³⁰ Wilkinson, et al., "To the Christian Reader," en *Westminster Confession of Faith*, 5.
- ³¹ Citado en Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (1948; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 281.
- ³² David Clarkson, "Public Worship to Be Preferred before Private," en *The Works of David Clarkson* (1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1988), 3:187–209 (first pagination); Oliver Heywood, "A Family Altar, Erected to the Honour of the Eternal God; or, A Solemn Essay to Promote the Worship of God in Private Houses," en *The Whole Works of Rev. Oliver Heywood* (Idle: John Vint, 1826), 324.
- ³³ Richard Baxter, *A Christian Directory*, en *The Practical Works of Richard Baxter* (repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 1:410.
- ³⁴ George Hamond, *The Case for Family Worship* (1694; repr., Orlando, Fla.: Soli Deo Gloria, 2005), 1.
- ³⁵ Hamond, *The Case for Family Worship*, 9.
- ³⁶ Hamond, *The Case for Family Worship*, 12.

- ³⁷ Hamond, *The Case for Family Worship*, 13.
- ³⁸ Thomas Doolittle, "How May the Duty of Daily Family Prayer Be Best Managed for the Spiritual Benefit of Every One in the Family," en *Puritan Sermons*, 2:212–217.
- ³⁹ Wilkinson, et al., "To the Christian Reader," en *Westminster Confession of Faith*, 5.
- ⁴⁰ Manton, "Epistle to the Reader," en *Westminster Confession of Faith*, 9.
- ⁴¹ Henry, *Commentary*, 1:95.
- ⁴² Poole, *Commentary*, 1:43.
- ⁴³ Henry, *Commentary*, 1:95.
- ⁴⁴ Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:303.
- ⁴⁵ Hamond, *The Case for Family Worship*, 19.
- ⁴⁶ Perkins, "Oeconomie: or, Houshold-Government," en *Works*, 3:669.
- ⁴⁷ Perkins, "Oeconomie: or, Houshold-Government," en *Works*, 3:669.
- ⁴⁸ Hamond, *The Case for Family Worship*, 38.
- ⁴⁹ Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:317.
- ⁵⁰ Hamond, *The Case for Family Worship*, 60.
- ⁵¹ Hamond, *The Case for Family Worship*, 72–74.
- ⁵² Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:312–313.
- ⁵³ Perkins, "Oeconomie: or, Houshold-Government," en *Works*, 3:669–670.
- ⁵⁴ Henry, *Commentary*, 1:586.
- ⁵⁵ Wilkinson, et al., "To the Christian Reader," en *Westminster Confession of Faith*, 6.
- ⁵⁶ Henry, *Commentary*, 6:578.
- ⁵⁷ Perkins, "Oeconomie: or, Houshold-Government," en *Works*, 3:670.
- ⁵⁸ Matthew Henry, *An Account of the Life and Death of Mr. Philip Henry* (London: J. Laurence, 1712), 60.
- ⁵⁹ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 1:410–411.
- ⁶⁰ "The Directory for Family-Worship," en *Westminster Confession of Faith*, 417–422.
- ⁶¹ Douglas W. Comin, *Returning to the Family Altar: A Commentary and Study Guide on the Directory for Family Worship* (Aberdeen: James Begg Society, 2004), 7.
- ⁶² "The Directory for Family-Worship," en *Westminster Confession of Faith*, 419.

- ⁶³ Hamond, *The Case for Family Worship*, 15–17.
- ⁶⁴ Hamond, *The Case for Family Worship*, 17.
- ⁶⁵ “The Directory for Family-Worship,” en *Westminster Confession of Faith*, 419.
- ⁶⁶ Porciones de esta sección han sido adaptadas de Joel R. Beeke, *Family Worship* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009).
- ⁶⁷ “The Directory for the Publick Worship of God,” en *Westminster Confession of Faith*, 375–381.
- ⁶⁸ Matthew Henry, *A Method for Prayer with Scripture Expressions Proper to Be Used under Each Head*, in *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 2:1–95. Esto ha sido vuelto a publicar como Matthew Henry, *A Method for Prayer*, ed. J. Ligon Duncan III (Fearn, Scotland: Christian Focus, 1994).
- ⁶⁹ Doolittle, “How May the Duty of Daily Family Prayer Be Best Managed for the Spiritual Benefit of Every One in the Family,” en *Puritan Sermons*, 2:239.
- ⁷⁰ De esta manera el Catecismo Menor, el Catecismo Mayor y la forma de la Confesión forman una escalera de tres pasos.
- ⁷¹ Henry, “Family Religion,” en *Works*, 1:252.
- ⁷² Manton, “Epistle to the Reader,” en *Westminster Confession of Faith*, 10.
- ⁷³ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 1:414.
- ⁷⁴ “The Directory for Family-Worship,” en *Westminster Confession of Faith*, 419.
- ⁷⁵ “The Directory for Family-Worship,” en *Westminster Confession of Faith*, 420.
- ⁷⁶ Thomas Lye, “By What Scriptural Rules May Catechising Be So Managed as That It May Become Most Universally Profitable?” en *Puritan Sermons*, 2:120.
- ⁷⁷ Lee, “What Means May Be Used towards the Conversion of Our Carnal Relations?”, en *Puritan Sermons*, 1:150.
- ⁷⁸ Lee, “What Means May Be Used towards the Conversion of Our Carnal Relations?”, en *Puritan Sermons*, 1:156.
- ⁷⁹ Heywood, “A Family Altar,” en *Works*, 4:328.
- ⁸⁰ Philip Schaff, *History of the Christian Church* (1910; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 3:545.
- ⁸¹ Heywood, “A Family Altar,” en *Works*, 4:329–330.

- ⁸² c.f. Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:338–339.
- ⁸³ Samuel Davies, "The Necessity and Excellence of Family Religion," en *Sermons on Important Subjects* (New York: Robert Carter and Brothers, 1853), 60.
- ⁸⁴ Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:337, 343.
- ⁸⁵ Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:344.
- ⁸⁶ Estos libros fueron reimpresos recientemente como James W. Alexander, *Thoughts on Family Worship* (1847; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1998); Matthew Henry, *Family Religion: Principles for Raising a Godly Family* (repr., Fearn, Scotland: Christian Focus, 2008).
- ⁸⁷ Henry, "Family Religion," en *Works*, 1:262–263.
- ⁸⁸ Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:336.
- ⁸⁹ Heywood, "A Family Altar," en *Works*, 4:329–330.
- ⁹⁰ Henry, "Family Religion," en *Works*, 1:253.
- ⁹¹ Perkins, "Oeconomie: or, Houshold-Government," en *Works*, 3:670.
- ⁹² Henry, "Family Religion," en *Works*, 1:258.
- ⁹³ Henry, *Commentary*, 3:503 (Ps. 101).
- ⁹⁴ Henry, *Commentary*, 3:434 (Ps. 78:1–8).
- ⁹⁵ Manton, "Epistle to the Reader," *Westminster Confession of Faith*, 10.
- ⁹⁶ Manton, "Epistle to the Reader," *Westminster Confession of Faith*, 11–12.
- ⁹⁷ Hamond, *The Case for Family Worship*, xviii.

Capítulo 54

Matthew Henry sobre un método práctico de oración diaria

Cuando Dios quiere una gran misericordia para Su pueblo, lo primero que hace es ponerlos a orar.

— MATTHEW HENRY¹

Pocos comentaristas bíblicos son más conocidos que Matthew Henry (1662-1714). El *Commentary on the Whole Bible* (Comentario de toda la Biblia) que lleva el nombre de Henry continua siendo reimpreso, aunque Henry murió después de haber terminado Génesis hasta Éxodo el resto fue escrito por amigos tomando de

sus notas. El gran evangelista George Whitefield (1714–1770) leyó los comentarios de Henry sobre las Escrituras durante sus devocionales y los halló abundantes para su alma. Pero para toda la fama de sus comentarios, pocos conocen que Henry también escribió un libro sobre la oración que ha sido un éxito de venta por siglo y medio.² Aunque sus comentarios son leídos alrededor del mundo desde los Estados Unidos hasta Filipinas, muchos no saben mucho de la vida de Henry.

Matthew Henry fue un puritano británico nacido en el mismo año que los ministros puritanos fueron expulsados de la Iglesia de Inglaterra por rehusarse a conformarse a las formas de adoración prescritas. Su padre Philip Henry (1631–1696), ya había perdido su púlpito en 1661. El periodo de los años 1660 a 1680 fue un tiempo oscuro de persecución para los puritanos. Aunque estaba frágil de salud, Matthew Henry se distinguió intelectualmente desde temprana edad, comenzó a leer la Biblia solo cuando tenía tres. Inicialmente estudió para ser abogado. Pero el Señor tenía otros planes para él. Desde los veinte a los veintiuno, Henry sirvió como pastor en una iglesia en Chester, habiendo sido ordenado privadamente por ministros presbiterianos tales como Richard Steele (1629–1692). La iglesia comenzó en hogares privados pero

con el tiempo creció a 350 miembros comunicantes además de quienes asistían. Henry pasaba ocho horas al día en estudio, a veces levantándose a las 4 a.m. Además de servir en su propia iglesia, predicaba mensualmente en cinco villas cercanas y a prisioneros. La primera esposa de Henry murió al dar a luz y tres de sus hijos de su segunda esposa murieron en la infancia.

Henry comenzó a escribir su comentario bíblico a los cuarenta y dos años de edad, tomando del pozo de sus años de predicación expositiva e investigación en hebreo, griego, latín y francés. Pasó los dos últimos años de su vida sirviendo en una iglesia prominente de Londres. Henry murió al caer de su caballo, dejando la tarea de escribir su comentario sobre las epístolas del Nuevo Testamento en manos de trece de sus amigos en el ministerio.³

En 1710, Henry publicó *A Method for Prayer with Scripture Expressions Proper to Be Used under Each Head* (Un método de oración con expresiones bíblicas apropiadas para usarse en cada encabezado).⁴ En 1712, predicó sermones que fueron publicados como *Directions for Daily Communion with God* (Instrucciones para la comunión diaria con Dios).⁵ Esos libros revelaron la pasión de Henry por la espiritualidad bíblica, pues era increíblemente difícil para un pastor ocupado y autor de un enorme comentario bíblico

encontrar tiempo para escribir sobre la oración también. Consideraremos las instrucciones de Henry sobre la oración de su segundo libro y luego continuaremos a su método de orar por las Escrituras.

Instrucciones para orar todo el día

Henry escribió en su diario “amo la oración. Es lo que sella toda la armadura del cristiano”.⁶ Puesto que el cristiano debe vestir la armadura de Dios todo el tiempo, debe orar sin cesar. Según Henry, el acceso que los cristianos tienen a Dios les da:

1. “una compañía en todas sus soledades, para que no estén solos cuando están a solas. Necesitamos mejor asociación que la comunión con el Padre”.
2. “un consejero en todas sus dudas (...) una guía (Sal. 73:24), que ha prometido fijar sus ojos sobre nosotros, guiarnos en el camino que debemos seguir”.
3. “Un consolador en todas sus penas (...) [para] ayudar sus espíritus en desasosiego y ser la fortaleza de un corazón que desfallece”.
4. “un suministro en todas sus necesidades. Los que tienen acceso a Dios tienen acceso a una fuente abundante, un tesoro inexhaustible, una mina rica.

5. “un apoyo bajo todas sus cargas. Los que tienen acceso a Él como *Adonai* [mi Señor], la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre (Sal 73:26)”.
6. “un refugio en todos sus peligros, una ciudad de refugio cercana a la vuelta de la esquina. El nombre del Señor es torre fuerte (Pr. 18:10)”.
7. “salvación asegurada por un compromiso sincero (...) Si nos guía por Su consejo de esta manera nos recibirá en gloria”.⁷

Puesto que Dios se ha puesto a disposición de nosotros en riquezas tan abundantes, debemos ir a Dios a través del día. Henry escribió: “David se dirigió solemnemente al deber de la oración tres veces al día, como lo hizo Daniel; ‘tarde y mañana y a mediodía oraré y clamaré y Él oirá mi voz,’ Sal. 55:17. No, no pensaba que era suficiente, ‘Siete veces al día te alabo a causa de Tus justos juicios, Sal. 119:164”.⁸ Consiguientemente, Henry escribió tres discursos de instrucciones para la oración, comenzando el día con Dios, pasando el día con Dios y cerrando el día con Dios.

Primera directriz: Comienza cada día con Dios

David escribió en el Salmo 5:3, “Oh Jehová, de mañana oirás mi voz; de mañana me presentaré delante de Ti, y esperaré”. Henry escribió: “Es sensato de nosotros y nuestro deber comenzar cada día con Dios”. Pasó la mayoría de su discurso motivándonos a la oración. Henry nos recordó que podemos orar con la seguridad de que “en cualquier lugar donde Dios encuentre un corazón que ora, Él será hallado como un Dios que escucha la oración”. Si oramos a Dios el Padre a través de Cristo el Mediador según la voluntad de Dios revelada en la Biblia, entonces sabemos que nos ha escuchado y que responderá según Su bondad.⁹ Dios exige de nosotros que oremos para recordarnos Su autoridad sobre nosotros y Su amor y compasión hacia nosotros. Siempre tenemos algo de qué hablar con Dios. Él es un amigo amado, así que es un placer conocerlo personalmente y caminar con Él íntimamente. También es nuestro Señor y todo lo tocante a nuestras vidas. ¿No hablarán los siervos a su maestro? ¿No hablarán los dependientes a su proveedor? ¿No hablará uno en peligro con su defensor?¹⁰

Que ningún obstáculo te impida venir a Dios. Aunque Dios está en el cielo, Él oirá tu clamor de las profundidades (Sal 130:1). Aunque Dios es temible, da a los creyentes Espíritu de adopción para que tengan libertad con Él (Rm. 8:15). Sí, Dios ya conoce lo

que necesitas, pero requiere de tus oraciones para Su gloria y para prepararte para recibir misericordia (Ez. 36:37-38). Aunque estés ocupado con muchas cosas, solo una cosa es necesaria: caminar con Dios en paz y amor.¹¹

Al comenzar un tiempo de oración, Henry aconsejó dirigir las oraciones con “concentración de pensamiento y una aplicación cercana a la mente”, como un arquero que dispara su flecha con mano firme y su ojo fijo en el blanco. El blanco de la oración siempre es “la gloria de Dios y nuestra verdadera felicidad”, lo cual Henry nos recordó alegremente, Dios ha querido “hacer” de ambos un objeto indivisible en el pacto de gracia, “para que viendo Su gloria, busquemos real y efectivamente nuestro propio verdadero interés”. Así como un tirador apunta con un ojo mientras que dispara a otro, así mismo en la oración debemos “reunir nuestros pensamientos que divagan”. Cuando ores, cierra los ojos a la gloria y alabanza de los hombres (Mt. 6:2) y el brillo y los honores de este mundo (Os. 7:14).¹² Considerando estas tres primeras peticiones del Padrenuestro, Henry escribió:

No dejes que el ego carnal, sea el centro y la fuente de tus oraciones, sino Dios; que el ojo del alma se fije sobre

Él como tu fin máximo en todas tus aplicaciones a Él; que esta sea la disposición habitual de sus almas, que sean para tu Dios en nombre y alabanza; y que esta sea tu intención en todos tus deseos, para que Dios sea glorificado y por esto que todos sean dirigidos determinados, santificados y cuando sea necesario denegados.¹³

Así como una carta debe ser dirigida apropiadamente para que llegue al recipiente deseado, así nuestras oraciones deben estar dirigidas a Dios. Henry escribió: “Dale sus títulos, como lo haces al dirigirte a una persona de honor (...) Dirige tu oración a Él como el Dios de la gloria quien tiene majestad tremenda y cuya grandeza es insondable”. Tampoco olvides ese dulce nombre que Cristo nos enseñó especialmente a usar en la oración: “Padre nuestro que estás en los cielos”. Consiguientemente, toma tu carta y ponla en las manos del “Señor Jesús, el único Mediador entre Dios y el hombre (...) y Él la enviará con cuidado y rapidez y hará nuestro servicio aceptable”.¹⁴

David testificó en el Salmo 5:3 que las horas de la mañana son especialmente buenas para la oración. Igualmente, Henry observó

que los sacerdotes ofrecieron un cordero sacrificial y quemaron incienso cada mañana (Éxodo 29:39; 30:7) y cantores agradecían al Señor cada mañana (1 Cro. 23:30). Citó estos ejemplos para indicar que todos los cristianos, que son sacerdotes espirituales en Cristo, deben ofrecer sacrificios espirituales cada mañana a Dios. Dios quien es Alfa, requiere nuestros primeros frutos; por lo tanto, deberíamos darle la primera parte de nuestro día. Dios merece lo mejor de nosotros, no solo sobras del día cuando estamos cansados y agotados.¹⁵ Henry escribió, “En la mañana cuando estamos más alejados de otros y de asuntos y tenemos ordinariamente la mejor oportunidad para estar solos”.¹⁶ Dios nos da nuevas misericordias cada mañana, así que debemos darle gracias y atesorar nuevas meditaciones sobre Sus bellezas. En la mañana mientras nos preparamos para el trabajo del día, encomendemos todo a Dios.¹⁷ Comienza cada día con Dios.

Segunda directriz: Pasa cada día con Dios

David escribió, “En Ti he esperado todo el día” (Sal 25:5). Henry dijo que esperar incluye tanto “una expectación paciente” en que Dios venga a Su tiempo con misericordia como “una concurrencia constante” al Señor en los deberes de la adoración

personal. Los santos necesitan expectación paciente, pues a menudo esperan a que Dios responda sus oraciones a través de días largos, oscuros, tormentosos. Pero esperan en esperanza.¹⁸ Henry citó George Herbert (1593–1633) sacerdote de la Iglesia de Inglaterra y poeta, al decir:

¡Fuera desesperación! Mi Dios oye;
Cuando los vientos y las olas asaltan mi quilla,
Él la preserva: Él conduce
Incluso cuando el barco parece tambalearse
Las tormentas son el triunfo de Su arte,
Él podría cerrar Sus ojos, pero no Su corazón.¹⁹

La recurrencia de los cristianos a Dios a través del día es capturada por la frase *espera en el Señor*. “Esperar en Dios, es vivir una vida de deseo por Él, deleite en Él, dependencia de Él y devoción a Él”, escribió Henry. Deberíamos pasar nuestros días deseando a Dios, como un mendigo busca constantemente a su benefactor, con hambre no solo de Sus dones, sino por Aquel que es el Pan de Vida. Deberíamos vivir deleitándonos en Dios, como un alguien enamorado de su amado. “¿Amamos a Dios?” Preguntó

Henry. La dependencia constante es la actitud de un hijo hacia su padre en quien confía y en el que pone todas sus preocupaciones. Una vida de devoción es la de un siervo hacia su maestro, “pronto para observar su voluntad y para hacer su obra y consultando su honor e interés en cada cosa”. Es “hacer la voluntad de Su precepto la norma de nuestra práctica”, y hacer “la voluntad de Su providencia la norma de nuestra paciencia”.²⁰ Henry enfatizó de esta manera, la disposición del corazón al orar sin cesar o esperar en el Señor durante el día.

Debemos esperar en Dios cada día, tanto en la adoración pública el Día del Señor como en la obra de nuestros llamados en los días de semana y los días libres. Debemos esperar en Él en los días de prosperidad cuando el mundo nos sonríe y en los días de adversidad cuando el mundo nos frunce el ceño. Debemos depender de Él los días de nuestra juventud y los días de nuestra vejez. Debemos esperar en Dios *todo el día*.

¿Estás cargado con afanes? Ponlos sobre el Señor. ¿Tienes responsabilidades que cumplir? ¿Saben en tu negocio que Dios te asignó este “llamado y empleo” y exige que trabajes de acuerdo con los preceptos de Su Palabra? Solo Dios puede bendecir tus esfuerzos y en última instancia la gloria de Dios debe ser la meta de

toda tu obra. ¿Estás tentado a seguir otro camino? Refúgiate en Su gracia. ¿Estás sufriendo? Sométete a Su voluntad y confía en el amor detrás de Sus correcciones paternas. ¿Tienes la mente atrapada en esperanzas y miedos sobre el futuro? Espera en Dios que gobierna sobre la vida y la muerte, el bien y el mal.²¹ Los escritos de Henry nos muestran que cada minuto de cada día contiene razones amplias para buscar al Señor.

Ponemos esto en práctica, esta recurrencia constante a Dios ejerciendo la oración privada con Dios de manera repetida. Henry llamó a los hombres a la oración privada no sea que sus oraciones se conviertan en oportunidades para el orgullo espiritual y la presunción. Escribió: “Cierra la puerta, no sea que se meta el viento de la hipocresía”.²²

Adicionalmente, Henry nos llamó a la adoración familiar en la cual entrenamos a nuestro hogar en la piedad. Henry promulgó enfáticamente la adoración familiar en *Family Hymns* (1694) y *A Church in the House: Family Devotions* (Una iglesia en la casa: el devocional familiar) (1704). Promovió esos devocionales no para minar la iglesia local, sino para fortalecer la iglesia al promover la piedad en el hogar. Henry practicó en su casa lo que predicaba. Cada mañana revisaba una porción del sermón del domingo pasado

con su familia y oraba con ellos. Catequizó a sus hijos en la tarde y enseñó a sus hijos más grandes después de que los pequeños iban a dormir.²³ Consideraba que la adoración familiar era un tiempo para que toda la familia viniera a Dios en oración, buscando Su bendición, agradeciéndolo por Sus misericordias y trayendo a Él las fracturas en nuestras relaciones para que las sane. Ora que tus hijos crezcan en sabiduría y para “esperar en Dios para que Su gracia haga exitosos los medios de su educación”, dijo Henry. Recordó a los padres que la oración engendra paciencia, diciendo: “Si son lentos y no progresan como deseas, espera aún en Dios para que los haga avanzar y para que les dé Su gracia a Su tiempo; y mientras que esperas pacientemente en Él, eso te animará a hacer esfuerzos diligentes con ellos y de la misma forma te hará paciente y dulce para con ellos”.²⁴

Cuando vayas al trabajo, escribió Henry, tu trabajo “te llama a que vayas cada día y todo el día”. Pero no descuides a Dios en tu trabajo. Trabaja en la presencia de Dios. Abre las puertas de tu tienda con el pensamiento de que eres el camino de obediencia designado por Dios y que dependes de Dios para que te bendiga en Él. Ve a cada cliente como una persona enviada por la providencia divina. Haz cada transacción en justicia como si el ojo santo de Dios

estuviera sobre ti. Busca a Dios para que te dé la habilidad de hacer ganancias honestas por medio de diligencia honesta.²⁵

Si tomas un libro en tus manos, que sea “el libro de Dios u otro buen libro útil”, y luego apóyate en Dios para que lo haga provechoso para ti. No desperdicies tiempo leyendo libros que no aprovechan. Cuando te sientes para almorzar, recuerda que el Creador nos dio el derecho para comer de Sus provisiones creadas, pero debemos comer para la gloria de Dios. Cuando leas, no lo hagas por curiosidad vana, sino con amor por el reino de Dios, compasión por los seres humanos y el propósito de convertir lo que lees en oraciones y alabanzas. Cuando visites a tus amigos, sé agradecido con Dios de que tienes amigos y ropa, casas e inmuebles que disfrutar con ellos. Si vas de viaje, ponte bajo la protección de Dios. “Ve cuánto debes a la bondad de Su providencia por todas las comodidades y conveniencias de las que estás rodeado en tus viajes”, dijo Henry.²⁶

Dondequiera que vayas o lo que sea que hagas cada día, procura razones abundantes para la oración y la alabanza, dijo Henry. Como escribió Santiago, si estás triste ora a Dios; si estás feliz, canta alabanzas a Dios (Stg. 5:13). Eso cubre toda la vida.

Tercera directriz: Cierra cada día con Dios

El salmista David escribió: “En paz me acostaré, y asimismo dormiré; porque solo Tú, Jehová, me haces vivir confiado” (Sal 4:8). Henry dijo que podemos terminar nuestros días en gozo si tenemos al Señor como nuestro Dios. Escribió: “Que esto calme cada tormenta, mande y cree una calma en tu alma. Al tener a Dios como nuestro Dios en el pacto, tenemos suficiente; lo tenemos todo. Aunque el alma llena de gracia aún desea más de Dios, nunca desea más que Dios; en Él reposa con perfecta complacencia; en Él está como en casa, está en el descanso”.²⁷

Cuando vayamos a dormir por la noche, Henry nos aconseja que nos acostemos con acciones de gracias a Dios. Deberíamos repasar Sus misericordias y socorros al final de cada día. Dijo: “Cada cosa que comemos y cada gota que bebemos, es misericordia; cada paso que damos y cada aliento que respiramos, misericordia”. Deberíamos estar agradecidos por la noche por la provisión de Dios para nuestro descanso, por un lugar donde recostar nuestras cabezas, y por la salud del cuerpo y la paz mental que nos permite dormir.²⁸

El tiempo de dormir también ofrece una oportunidad de reflexionar en nuestra muerte y la esperanza cristiana. Henry nos

animó a pensar que así como nos retiramos del trabajo al momento en el que vamos a dormir, así nos retiraremos por un tiempo en la muerte hasta el día de resurrección. Así como nos quitamos la ropa en la noche, así nos quitaremos este cuerpo hasta que recibamos uno nuevo la mañana que Cristo regrese. Así como nos acostamos en nuestras camas para descansar, así nos acostaremos en la muerte para descansar en la presencia de Cristo donde no hay pesadillas que nos molesten.²⁹ El enfoque de Henry en la muerte no era una morbidez dañina, sino una consideración realista del mundo caído donde mucha gente muere cada día con o sin la esperanza cristiana que se extiende más allá de esta vida a la gloria eterna.

Así como la luz de la eternidad brilla en nosotros incluso después de que el sol se ha puesto, debemos reflexionar en nuestros pecados con corazones de arrepentimiento, recordando nuestras naturalezas corruptas y examinando nuestra conciencia por transgresiones particulares de la Ley. Henry nos enseñó a continuar rogando por el arrepentimiento con dolor, haciendo una nueva aplicación de la sangre de Cristo a nuestros corazones para el perdón y acercándonos al trono de gracia para la paz y el perdón cada noche. Encomendemos nuestros cuerpos al cuidado de los ángeles de Dios y nuestras almas a la influencia de Su Espíritu

Santo que obra misteriosamente en la noche (Job. 33:15–16; Sal. 17:3; 16:7). Entonces, podremos acostarnos en paz, haciendo descansar nuestra alma en que la intercesión de Cristo nos de la paz con Dios y perdonando todas las ofensas de nuestros prójimos contra nosotros para que nuestros corazones estén en paz con Dios y con el hombre.³⁰

Henry sugirió que pudiéramos quedarnos dormidos con pensamientos como estos:

Para Tu gloria, oh Dios, me voy a dormir ahora. Ya sea que coma, beba, o duerma, pues esto está incluido en cualquier cosa que hagamos,—debemos hacerlo para la gloria de Dios (...) A Tu gracia, oh Dios y a la palabra de Tu gracia me encomiendo ahora. Es bueno quedarse dormido, con una rendición de todo nuestro ser, cuerpo, alma y espíritu, a Dios; ahora, ‘Vuelve, oh alma mía, a tu reposo, porque Jehová te ha hecho bien’ (...) ¡Oh que cuando me despierte aún este con Dios; que el paréntesis del sueño, aunque sea largo, no rompa el hilo de mi comunión con Dios, sino que tan pronto me despierte, pueda retomarlo!³¹

Henry dirigió al cristiano a la experiencia maravillosa de caminar con Dios en la oración. Desde la mañana a través del día hasta que nuestros ojos se cierran en la noche, estamos invitados a disfrutar del acceso a Dios dado a nosotros en el Evangelio de Jesucristo. Efesios 2:18 dice: “Pues a través de Él [Cristo Jesús] tenemos acceso por un Espíritu al Padre”. Escribió Henry, “la oración es la forma en la que nos acercamos a Dios y tenemos acceso en ella. Podemos venir confiadamente (...) venir a decir todo lo que está en nuestra mente. Podemos venir con libertad (...) tenemos acceso a Su oído, siempre está abierto a la voz de nuestra súplica. Tenemos acceso en todo lugar, en todo tiempo”. No necesitamos esperar hasta el cielo para disfrutar de Dios. “Qué es el cielo, sino acceso eterno a Dios y un acceso presente es garantía de ello”, dijo Henry.³² “Esta vida de comunión con Dios y recurrencia constante a Él, es el cielo en la tierra”.³³

Un método para orar por las Escrituras

Cuando un cristiano se dedica a la oración, ya sea que ore privada o públicamente, sus oraciones deberían ser abundantes y llenas porque sus cargas, preocupaciones, necesidades, deseos y pecados son muchos y las misericordias de Dios son grandes, dijo Henry. Esto hace recomendable el uso de algún método en la oración. Aún así, hay momentos en los que el corazón del cristiano está tan elevado en la oración que un método sujetaría sus alas. Pero esos momentos son escasos; ordinariamente nuestras oraciones requieren un método, pues no queremos hablar apresuradamente delante de “la majestad gloriosa del cielo y la tierra”. La Biblia nos muestra que nuestras oraciones deberían consistir de frases cortas, claras y potentes (por ejemplo, el Padrenuestro), en lugar de un monólogo interno disperso (o semiinconsciente) en el que olvidas lo que estás diciendo incluso antes de que tu oración termine.

Para ayudarnos a formar oraciones que estén mejor enfocadas, Henry nos dirige a la fuente que es suficiente para toda buena obra: las Sagradas Escrituras.³⁴ Dijo: “Escúchalo [a Dios] hablándote y mantén tu mirada en eso para cada cosa que quieres

decirle; como cuando escribes una carta de negocios, la pones delante de ti. La palabra de Dios debe guiar tus deseos y la base de tus expectativas en la oración”.³⁵

El centro del método de Henry es orar a Dios Su Palabra. O. Palmer Robertson escribió: “La oración de esta manera, no es nada más y nada menos que lo que los antiguos puritanos llamaron ‘rogar las promesas’. Dios ha hecho promesas a Su pueblo. Su pueblo responde devolviendo esas promesas al Señor en forma de oración”.³⁶ Aunque Henry no se restringió enteramente a las promesas bíblicas. Ligon Duncan señala sobre Henry: “Registraba las Escrituras buscando referencias a los atributos de Dios y las convertía en asuntos de adoración”.³⁷ En cada aspecto, Henry procuraba llenar la boca del pueblo de Dios con las mismas Palabras de Dios, aunque reconoció que “es conveniente y a menudo necesario, usar otras expresiones en la oración además de aquellas puramente bíblicas”.³⁸

El método de Henry incluía adoración, confesión, petición para nosotros, acciones de gracias, intercesión por otros y una conclusión. Este modelo sigue generalmente lo que es ofrecido en el Directorio para la Adoración Pública de Westminster (1645).³⁹ En cada sección, Henry introdujo brevemente el enfoque y dio un

bosquejo de sus partes. Cada punto del bosquejo incluye Escritura tras Escritura entrelazadas como expresiones posibles de oración. Henry advirtió a sus lectores contra solo leer estas oraciones en voz alta sin meditar, diciendo: “Después de todo, la intención y la aplicación ligada a la mente, el ejercicio dinámico de la fe y del amor y el flujo de deseos santos ante Dios son tan esencialmente necesarios para la oración que, sin esa sinceridad, el lenguaje perfecto y más apropiado no es más que una imagen sin vida [es decir, un ídolo muerto]”.⁴⁰ Aún así, Henry creyó claramente que la Biblia debería suministrar palabras a nuestras oraciones que han penetrado nuestros corazones.

Consideremos un pequeño ejemplo del método de Henry. Primero se interesó en que oráremos en el temor del Señor, diciendo “En cada oración recuerda que estás hablando con Dios y haz que se note que tienes un asombro por Él en tu espíritu. No nos demos ‘prisa con nuestra boca, ni que nuestro corazón se apresure a proferir palabra delante de Dios’; sino que cada palabra sea pesada, porque ‘Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra; por tanto, sean pocas tus palabras’, Ecl. 5:2”.⁴¹ Introdujo el lector a la adoración de Dios al escribir:

Con nuestros espíritus compuestos en un marco muy reverente, nuestros pensamientos reunidos y todo nuestro interior cargado, en el nombre del gran Dios, para asistir cuidadosamente al servicio solemne y asombroso que tenemos por delante y para mantenernos cercanos a Él; debemos —con una intención fija y una aplicación de la mente y una fe vivazmente activa— poner al Señor delante de nosotros, ver que Su mirada está sobre nosotros y ponernos en Su presencia especial; presentándonos como sacrificios vivos, los cuales deseamos que sean santos y aceptables y un servicio racional; y luego atemos esos sacrificios con cuerdas a los cuernos del altar, con pensamientos como este (...)

Entremos ahora con humilde confianza al lugar santísimo por la sangre de Jesús, de una forma nueva y vívida, que Él ha consagrado para nosotros a través del velo.⁴²

Consiguientemente, Henry ofreció una página de oraciones sugeridas de adoración en lenguaje bíblico, arregladas en varios temas. Se parece mucho a un estudio de la doctrina bíblica de Dios

convertida en una oración. Para apreciar la totalidad del método de Henry, considera su bosquejo de materiales bíblicos para dirigir nuestra adoración:

I. Aborda el ser infinitamente grande y glorioso de Dios

A. Con santo asombro y reverencia

B. Distinguiéndolo de los dioses falsos

II. Adora a Dios reverentemente como trascendentalmente bendito y brillante

A. El Espíritu auto-existente, auto-suficiente e infinito

B. Su existencia indiscutible

C. Su naturaleza más allá de nuestra comprensión

D. Su perfección sin igual

E. Infinitamente por encima de nosotros y de todos los demás.

En particular, adora al Señor como:

1. Eterno, inmutable

2. Presente en todo lugar

3. Perfecto en Su conocimiento de todas las cosas

4. Insondable en sabiduría

5. Propietario, soberano y Señor de todo

6. Irresistible en poder

7. Sin mancha en pureza y justicia
8. Siempre justo en Su gobierno
9. Siempre bueno verdadera e inagotablemente
10. Infinitamente más grande que nuestras mejores alabanzas

III. Da a Dios la adoración de Su gloria en el cielo

IV. Da a Dios la gloria como nuestro Creador, Protector,
Benefactor y Gobernador

V. Da a Dios honor a las tres personas distintas de la Divinidad

VI. Reconoce nuestra dependencia de Él y la obligación a nuestro
Creador

VII. Declara que Dios es nuestro Dios del pacto a quien
pertenecemos

VIII. Reconoce el favor inestimable de ser invitados a acercarnos a
Él

IX. Expresa nuestra indignidad de acercarnos a Dios

X. Profesa nuestro deseo de Él como nuestra felicidad

XI. Profesa nuestra esperanza y confianza en Su toda-suficiencia

XII. Pide que Dios nos acepte misericordiosamente y a nuestras
pobres oraciones

XIII. Ora por la ayuda del Espíritu Santo en nuestras oraciones

XIV. Haz la gloria de Dios la meta principal de nuestras oraciones

XV. Profesa nuestra dependencia solo en el Señor Jesucristo.⁴³

Cada punto del bosquejo incluye varias oraciones a ser extraídas de las Escrituras. Por ejemplo, una oración bajo el tema de la perfección sin igual de Dios es: “¿Qué Dios como Tú, magnífico en santidad, terrible [asombroso] en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios?”⁴⁴ En la sección que profesa esperanza en la suficiencia de Dios, Henry escribió: “En Ti, oh Jehová, he confiado; no sea yo confundido jamás; ciertamente ninguno de cuantos esperan en Ti será confundido. En Dios solamente está acallada mi alma; de Él viene mi salvación; ¡Él solamente es mi roca y mi salvación! Él es la gloria de mi potencia. Porque de Él es mi esperanza”.⁴⁵

En adoración al poder de Dios, escribió:

Oh Dios, sabemos que puedes hacer cualquier cosa (...)

Tuyo es el poder; y contigo nada es imposible. Todo el poder es Tuyo, tanto en el cielo como en la tierra. Tú haces morir y haces vivir, Tú hieres y sanas, no hay nadie que pueda librar de Tu mano. Eres capaz de hacer lo que has prometido.⁴⁶

Otras secciones tales como la confesión y la petición también tienen bosquejos detallados. El método de Henry provee una profundidad y variedad asombrosa a nuestras peticiones si consultamos su libro regularmente para guiarnos. Su método libraría nuestras peticiones de una repetición insípida y reverencia inconsciente. Nos ayudaría a ser más específicos y contritos de corazón en nuestra confesión, llevándonos a orar: “No tenemos el control que deberíamos tener sobre nuestros propios espíritus, los cuales han sido como una ciudad destruida y que no tiene paredes. Nos hemos molestado demasiado pronto y el enojo a descansado en nuestro seno: cuando nuestros espíritus han sido provocados, hemos hablado neciamente con nuestros labios y hemos sido culpables del clamor y la amargura que debía haber sido puesta lejos de nosotros”.⁴⁷

Las palabras de confesión de Henry son aleccionadoras. En nuestro día frívolo y superficial, podríamos vacilar en reflexionar así al confesar nuestros pecados. Pero, Duncan escribe: “Henry entendió que sin la inclusión de suficiente confesión de pecado en nuestras oraciones, nunca obtendremos un sentido real y correcto del perdón y la reconciliación divinos (...) Estaremos cargados con

culpa sin resolver —o trataremos con esa culpa agobiante a través de la negación, la ilusión y el autoengaño”.⁴⁸

Nuestras intercesiones por la iglesia también serían más poderosas si usáramos palabras como estas: “Que la religión pura y sin mácula delante de Dios y del Padre, florezca y permanezca en todo lugar; ese reino de Dios entre los hombres, el cual no es comida ni bebida, sino justicia y paz, y gozo en el Espíritu Santo. Oh Jehová, aviva Tu obra en medio de los tiempos, en medio de los tiempos hazla conocer y que nuestros tiempos sean tiempos de reforma”.⁴⁹ Entonces podremos clamar con confianza bíblica: “Ninguna arma forjada contra Tu iglesia prosperará, y que toda lengua que se levante contra Ti en juicio sea condenada”.⁵⁰

Henry también alienó las Escrituras para nuestra intercesión por el mundo perdido y la propagación del Evangelio en naciones extranjeras. Nos llamó a orar por todos los hombres, a clamar que las naciones adorarán al Señor y cantarán de gozo, y a orar por la conversión de los judíos, por el sufrimiento de las naciones islámicas, y por la conversión de ateos y deístas. Instruyó a sus lectores a orar: “Oh, da a Tu Hijo por herencia las naciones y como posesión Suya los confines de la tierra; pues Tú has dicho, poco es para Mí que Tú seas Mi siervo para levantar las tribus de Jacob, y

para que restaures el remanente de Israel; sino que lo darás por luz de las naciones. Que todos los reinos de este mundo se conviertan en los reinos del Señor y de Cristo”.⁵¹ Orar las Escrituras nos llevará a orar por las misiones.

Solo hemos arañado la superficie del libro de Henry. Además de muchas más oraciones bíblicas de adoración, confesión, petición para nosotros mismos, acción de gracias e intercesión por otros, Henry también reunió Escrituras en un parafraseo del Padrenuestro, un conjunto de oraciones bíblicas para niños, oraciones para niños basadas en las respuestas del catecismo, oraciones bíblicas para el devocional familiar en la mañana, en la noche y el Día del Señor, una oración de padres para los hijos, oraciones para prepararse para la Cena del Señor y oraciones para decir en las comidas. *Family Hymns* (Himnos familiares) (1694) de Henry es una colección de selecciones de los Salmos y del Nuevo Testamento en forma poética, también puede enriquecer la adoración familiar con verdad bíblica.⁵² Duncan dice de el *Method for Prayer* (Método de oración), “Leer y re-leer el libro de Henry nos entrenará en el uso de verdad y lenguaje bíblicos en la oración y de esta manera, ayudará y animará a cristianos modernos tanto en la adoración pública como privada”. Orar las Escrituras “grabará en nuestras mentes patrones de

pensamiento bíblico” y nos moverá a “una manera de orar centrada en Dios”.⁵³

Si no hay otra opción, deberíamos aprender de la gran máxima de Matthew Henry: Ora las Escrituras. En esta aseveración, Henry estuvo con los escritores reformados a través de las eras. William Gurnall (1616– 1679) escribió: “Mientras más poderoso en las Escrituras sea cualquiera, más poderoso será en la oración”. Similarmente, Robert Murray M'Cheyne (1813–1843) dijo: “Convierte la Biblia en oración”.⁵⁴ Todo esto hace eco de las palabras magistrales de nuestro Señor Jesús: “Si permanecéis en Mí, y Mis palabras permanecen en vosotros, pedid todo lo que queréis, y os será hecho” (Jn. 15:7).

¹ Citado en John Blanchard, comp., *The Complete Gathered Gold* (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 462.

² “Matthew Henry’s *A Method of Prayer* de Matthew Henry fue, por su autentica popularidad, un clásico que, a través de ciento cincuenta años, pasó por más de 30 ediciones”. Hughes Oliphant Old, “The Reformed Daily Office: A Puritan Perspective,” *Reformed Liturgy and Music* 12, no. 4 (1978): 9.

³ Joel R. Beeke y Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 323–328; J. Ligon Duncan III, “A Method for Prayer by Matthew Henry (1662– 1714),” en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kapic and Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 239–240.

⁴ Matthew Henry, *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 2:1–95. Este “complete works” no incluye sus comentarios o la

obra recientemente publicada Matthew Henry's Unpublished Sermons on The Covenant of Grace, ed. Allan Harman (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2002).

⁵ Matthew Henry, *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1979),

⁶ J. B. Williams, *The Lives of Philip and Matthew Henry* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 2:210.

⁷ Henry, *The Covenant of Grace*, 200.

⁸ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:199.

⁹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:199–200.

¹⁰ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:201–202.

¹¹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:203–204.

¹² Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:204–205.

¹³ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:205.

¹⁴ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:205–206.

¹⁵ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:207–208.

¹⁶ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:208.

¹⁷ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:208–211.

¹⁸ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:213–215.

¹⁹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:215. La cita viene de “The Bag” en George Herbert, *The Temple* (1633), se accedió a través de *Christian Classics Ethereal Library*, <http://www.ccel.org/h/herbert/temple/Bag.html>, en December 3, 2010.

²⁰ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:216–218.

²¹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:219–224.

²² Williams, *Lives of Philip and Matthew Henry*, 2:211. Ver Mateo 6:5–6.

²³ Beeke and Pederson, *Meet the Puritans*, 327.

²⁴ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:224–225.

²⁵ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:225.

²⁶ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:225–227.

²⁷ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:231.

²⁸ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:235–236.

- ²⁹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:237.
- ³⁰ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:238–240.
- ³¹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:243.
- ³² Henry, *The Covenant of Grace*, 185, 200.
- ³³ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:228.
- ³⁴ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:2–3.
- ³⁵ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:204.
- ³⁶ O. Palmer Robertson, introducción a Matthew Henry, *A Way to Pray: A Biblical Method for Enriching Your Prayer Life and Language by Shaping Your Words with Scripture*, ed. O. Palmer Robertson (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2010), xii. Robertson escribe sobre la reputación de *Method of Prayer* de Henry: “La edición actual no representa simplemente un esfuerzo por modernizar el lenguaje de Matthew Henry. Más bien, es un esfuerzo por proporcionar una revisión respetuosa y exhaustiva del texto de Matthew Henry a la luz de consideraciones exegéticas cuidadosas” (xvii). Robertson ha removido algunos de los materiales de Matthew Henry y ha añadido algunos de los suyos, y presentó una traducción fresca de las Escrituras.
- ³⁷ Duncan, “A Method for Prayer,” en *The Devoted Life*, 241.
- ³⁸ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:2–3.
- ³⁹ Duncan, “A Method for Prayer,” en *The Devoted Life*, 240. El Directorio de Westminster propone este orden de adoración: (1) un llamado a la adoración, (2) una oración reconociendo la grandeza de Dios, (3) la lectura de las Escrituras, (4) el cántico de un salmo, (5) una oración de confesión y petición de la gracia a través del Mediador por la iglesia, las misiones mundiales, y las autoridades que gobiernan, (6) la predicación de la palabra, (7) una oración de acción de gracias y petición de gracia, (8) la Cena del Señor, (9) el cántico de un salmo, (10) despedida. Ver *The Westminster Directory of Public Worship Discussed by Mark Dever and Sinclair Ferguson* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2008).
- ⁴⁰ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:3.
- ⁴¹ Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:204.
- ⁴² Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:4.
- ⁴³ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:4–12.
- ⁴⁴ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:5. Ver Ex. 15:11.

- ⁴⁵ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:10-11. Ver Sal 31:1; 25:3; 62:1; 1, 2, 5-7.
- ⁴⁶ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:6. Ver Job 42:2; Sal. 62:11; Lc. 1:37; Mt. 28:18; Dt. 32:39; Ro. 4:21
- ⁴⁷ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:15. Ver Pr. 25:28; 14:17; Ecl. 7:9; Sal. 106:33; Ef. 4:31.
- ⁴⁸ Duncan, "A Method for Prayer," en *The Devoted Life*, 244.
- ⁴⁹ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:50. Ver Stg. 1:27; Ro. 14:17; Hab. 3:2; Heb. 9:10.
- ⁵⁰ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:51. Ver Is. 54:17.
- ⁵¹ Henry, *Method for Prayer*, en *Works*, 2:48-49. Ver Sal. 2:8; Is. 49:6.
- ⁵² Henry, *Communion with God*, en *Works*, 1:413-443.
- ⁵³ Duncan, "A Method for Prayer," en *The Devoted Life*, 249.
- ⁵⁴ Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 473.

Capítulo 55

La práctica puritana de la meditación

La meditación aplica, la meditación sana, la meditación instruye.

— EZEKIEL CULVERWELL¹

El crecimiento espiritual ha sido destinado a ser parte de la vida cristiana de los creyentes. Pedro exhorta a los creyentes a crecer “en la gracia y el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo” (2 Pedro 3:18). El Catecismo de Heidelberg dice que los verdaderos cristianos son miembros de Cristo por fe y participan de Su unción. Por el poder de Cristo son resucitados a una nueva vida

y tienen al Espíritu Santo que les fue dado como una señal, por cuyo poder buscan “las cosas de arriba” (Col. 3:1). El crecimiento espiritual solo es de esperarse, pues “es imposible que no produzcan frutos de gratitud los que por la fe verdadera han sido injertados en Cristo” (Catecismo de Heidelberg, P. 32, 45, 49, 64).

Un obstáculo para el crecimiento entre los cristianos de nuestros días es que no cultivamos conocimiento espiritual. No damos suficiente tiempo a la lectura de la Biblia y la oración y hemos abandonado la práctica de la meditación. Qué trágico es que la palabra *meditación*, la cual una vez se consideró como una disciplina cristiana central y “una preparación crucial y adjunta a la obra de la oración”, ahora es asociada con espiritualidad de la “Nueva Era”. Criticamos con razón a aquellos que se involucran en meditación transcendental y otros ejercicios de relajación mental pues estas prácticas están conectadas con religiones falsas, tales como el budismo y el hinduismo y no tienen nada que ver con las Escrituras. Tales formas de meditación se enfocan en vaciar la mente para desconectarse del mundo y unirse a la llamada mente cósmica. No existe un Dios personal y viviente con quien unirse y por quien ser activo. Aún así, podemos aprender de tales personas la importancia de la reflexión en calma y la meditación prolongada.²

En un momento, la iglesia cristiana estaba profundamente involucrada en la meditación bíblica, la cual incluía desconectarse del pecado y conectarse con Dios y el prójimo. En la era puritana, numerosos ministros predicaron y escribieron sobre cómo meditar. En este capítulo, veremos el arte puritano de la meditación.³ Con los puritanos como mentores, quizá podamos recuperar la práctica bíblica de la meditación para nuestros tiempos.

Definición, naturaleza y tipos de meditación

La palabra *meditar* o *reflexionar* quiere decir “pensar en” o “considerar”. “En mi meditación se encendió fuego” dijo David (Sal. 39:3). También quiere decir “murmurar, musitar, hacer sonido con la boca...implica lo que expresamos cuando se habla a uno mismo”.⁴ Una persona involucrada en esa meditación recitaría a sí mismo en voz baja pasajes de las Escrituras que sabe de memoria.

La Biblia a menudo habla de meditación. “Había salido Isaac a meditar al campo, a la hora de la tarde”, Génesis 24:63. A pesar de la exigente tarea de Josué de supervisar la conquista de Canaán, el Señor le mandó a meditar en el libro de la Ley de día y de noche para que pudiera hacer lo que estaba en él (Jos. 1:8). Sin embargo, el término *meditación* aparece más a menudo en los Salmos que entre todos los demás libros de la Biblia juntos. El Salmo 1 llama bienaventurado a aquel hombre que se deleita en la Ley del Señor y medita en ella de día y de noche. En el Salmo 63:6, David habla de recordar al Señor en su cama y a meditar en Él en las vigiliass de la noche. El Salmo 119:148: “Se anticiparon mis ojos a las vigiliass de la noche, para meditar en Tus mandatos”. (c.f. Sal. 4:4; 77:10–12; 104:34; 119:16, 48, 59, 78, 97–99).

Pensar, reflexionar o considerar presupone algo en lo cual meditar. La meditación formal implica temas de peso. Por ejemplo, los filósofos meditan en conceptos tales como la materia y el universo, mientras que los teólogos meditan en Dios, los decretos eternos y la voluntad del hombre.

Los puritanos nunca se cansaron de decir que la meditación bíblica incluía pensar en el Dios trino y en Su Palabra. Al anclar la meditación en la Palabra viva, Jesucristo y en la Palabra escrita de Dios, la Biblia, los puritanos se distanciaron del tipo de espiritualidad o misticismo falsos que enfatizan la contemplación a costa de acciones y vuelos de la imaginación basados en contenido bíblico.

Para los puritanos, la meditación ejercitaba tanto la mente como el corazón; el que medita se acerca al tema con su intelecto al igual que con sus afectos. Thomas Watson (c. 1620–1686) definió la meditación como “un ejercicio santo de la mente por el cual traemos las verdades de Dios a la memoria y reflexionamos seriamente en ellas y las aplicamos a nosotros mismos”.⁵

Edmund Calamy (1600–1666) escribió: “Una verdadera meditación es cuando un hombre medita en Cristo para que su corazón arda con el amor de Cristo; medita en las verdades de Dios así, para ser transformado por ellas; y medita así en el pecado para

que tu corazón lo odie”. Calamy continuó diciendo que, para hacerlo bien, la meditación debe entrar por tres puertas: las puertas del entendimiento, las puertas del corazón y el afecto y la puerta de la vida práctica. “Debes meditar en Dios para caminar como Dios camina y así mismo debes meditar en Cristo para apreciarlo y vivir en obediencia a Él”, dijo Calamy.⁶

Para los puritanos, la meditación era un deber diario que mejoraba los demás deberes de la vida cristiana. Como el aceite lubricaba una maquinaria, así mismo la meditación facilita el uso diligente de los medios de gracia (leer las escrituras, escuchar sermones, orar y todas las demás ordenanzas de Cristo) (c.f. Catecismo Mayor de Westminster, P.154), profundiza las marcas de la gracia (arrepentimiento, fe, humildad) y fortalece la relación de los unos con los otros (amor a Dios, a los demás cristianos, al prójimo en general).

Los puritanos escribieron de dos tipos diferentes de meditación: ocasional y deliberada. “Existe una *meditación, corta, ocasional* en las cosas celestiales; y existe una *meditación deliberada, solemne y dedicada*”, escribió Calamy. La meditación ocasional toma lo que se observa con los sentidos para “elevar los pensamientos en meditación celestial”. El creyente hace uso de lo

que ve con sus ojos u oye con sus oídos “como escalones para subir al cielo”. Eso es lo que David hizo con la luna y las estrellas en el Salmo 8, lo que Salomón hizo con las hormigas en Proverbios 6 y lo que Cristo hizo con el pozo de agua en Juan 4.⁷ Thomas Manton (1620–1677) explicó: “Dios enseñó a la vieja iglesia con tipos y ceremonias, para que sobre un objeto común pudieran ascender a pensamientos espirituales; y nuestro Señor en el Nuevo Testamento enseñó por parábolas y similitudes tomadas de funciones y oficios ordinarios de los hombres, para que en cada negocio y vocación seamos empleados en nuestro negocio terrenal con una mente celestial, para que, ya sea que estemos en la tienda, en el telar, o en el campo, aún podamos pensar en Cristo y en el cielo”.⁸

La meditación ocasional—o meditación “extemporánea”⁹—es relativamente fácil para un creyente porque puede practicarse en cualquier momento y en cualquier lugar y con cualquier persona. Un hombre de mente espiritual puede aprender rápidamente cómo espiritualizar las cosas naturales, pues sus deseos van contra los de mente terrenal, que incluso hacen de las cosas espirituales cosas carnales.¹⁰ Como escribió Manton: “Un corazón lleno de gracia es como el alambique [aparato de destilación], puede destilar

meditaciones útiles a partir de todo lo que se encuentra. Pues ve todas las cosas en Dios, no a Dios en todas las cosas”.¹¹

Casi todos los libros puritanos sobre la meditación mencionan la meditación ocasional. Algunos puritanos, tales como William Spurstowe (c. 1605–1666), Thomas Taylor (1576–1633), Edward Bury (1616–1700) y Henry Lukin (1628–1719), escribieron libros enteros en la meditación ocasional.¹²

Sin embargo, la meditación ocasional tiene sus peligros. El obispo Joseph Hall (1574–1656) advirtió que cuando se deja sin riendas, tales meditaciones podrían fácilmente separarse de las Escrituras y volverse supersticiosas, como fue el caso en la espiritualidad católico romana.¹³ La imaginación debe ser puesta bajo riendas con una orden sagrada.

Los puritanos discreparon entre ellos sobre cuan lejos se debe ir con tal meditación. En *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, (El progreso del peregrino y las tradiciones en la meditación puritana) U. Milo Kaufmann dijo que hubo dos tradiciones divergentes en la meditación puritana. Dijo que Joseph Hall, un puritano moderado en la orientación teológica aunque no en forma de gobierno de la iglesia, estuvo al frente del desarrollo de la literatura en la meditación entre los puritanos a través de su obra *Art*

of Divine Meditation (El arte de la meditación divina), el cual fue publicado por primera vez en 1606. Hall puso riendas a la imaginación en la meditación confinándola al contenido de la Palabra. Eso influenció bastante a Isaac Ambrose (1604–1664) y a Thomas Hooker (1586–1647), que escribieron en los años 1650s y a John Owen (1616–1683) y a Edmund Calamy que escribieron una generación más adelante. Kaufmann aseveró que, a diferencia de los escritores católicos romanos, con mucha probabilidad la mayoría de los puritanos no “meditaban en eventos de la vida de Cristo, sino en las doctrinas o proposiciones específicas de las Escrituras”.¹⁴

Según Kaufmann, Richard Sibbes (1577–1635) y Richard Baxter (1615–1691) rompieron con esta tradición al recomendar meditar en los sacramentos y en el cielo. Particularmente, Sibbes aseveró que aunque el alma puede recibir mucho dolor de la imaginación sin riendas, también puede “tener mucho bien por la misma”. La representación de cosas celestiales en términos terrenales, tales como presentar el reino de los cielos como un banquete y unión con Cristo en matrimonio, ofrecían “un gran campo para que nuestras imaginaciones caminen...con una gran *ganancia* espiritual”, escribió Sibbes.¹⁵ Kauffman creía que Baxter, al enfatizar la imaginación comparando objetos de sentido con objetos de fe, fue

movido por *Soules Conflict* (Conflicto del alma) de Sibbes. Por otro lado, John Bunyan (1628-1688) fue animado a escribir *El Progreso del Peregrino*, en el cual aplicó su imaginación a una amplia variedad de temas tocantes al peregrinaje espiritual del creyente.¹⁶

Aunque la evaluación de Kaufmann tiene algunos granos de verdad, tiene muy poca consideración del temor de los puritanos sobre permitir que la imaginación tuviera rienda suelta fuera de las Escrituras. Los puritanos temían justamente los excesos de Anselmo, Ignacio de Loyola y otros católicos romanos en cuanto a la visualización de historias evangélicas—particularmente el arresto, juicio, crucifixión y resurrección de Cristo—para abrir la imaginación a través de los cinco sentidos.¹⁷ Además, la evaluación negativa de Kaufmann de Hall y Ambrose no toma en consideración la asombrosa libertad que ambos escritores dieron a la imaginación bíblica y el uso de los sentidos.¹⁸ *Contemplations* (Contemplaciones) de Hall y *Looking unto Jesus* (Puestos los ojos en Jesús) de Ambrose, dieron libre indulgencia a la meditación sin traspasar los límites de las Escrituras. Ese balance es crítico en la tradición puritana y como quienes han logrado ese balance los puritanos sirven como mentores sobre cómo podemos usar nuestra imaginación santificada.¹⁹

El tipo más importante de meditación es la meditación diaria, deliberada e involucrada en momentos establecidos. Calamy dijo que la meditación deliberada toma lugar “cuando un hombre *aparta tiempo...algo de tiempo y va a un lugar privado o a una caminata solitaria y medita deliberadamente en las cosas del cielo solemnemente*”. Esa deliberación mora en Dios, Cristo y la verdad como “la abeja mora en la flor para sustraer toda la dulzura”. Es “un acto de reflexión del alma, por medio de la cual el alma es llevada de regreso a sí misma y considera todas las cosas que conoce” sobre el tema, incluyendo sus “causas, frutos [y] propiedades”.²⁰

Thomas White (c. 1577– c. 1610) dijo que la meditación deliberada se alimenta de cuatro fuentes: Las escrituras, verdades prácticas del cristianismo, ocasiones (experiencias) providenciales y sermones. Los sermones en particular son campos fértiles para la meditación. Como escribió White: “Es mejor oír solo un Sermón y meditar en eso que oír dos sermones y no meditar en ninguno”.²¹

Algunos puritanos dividieron la meditación deliberada en dos partes: la meditación que es directa y se enfoca en el objeto sobre el cual se medita y la meditación que es reflectante (o reflexiva) y se enfoca en la persona que está meditando. La meditación directa es “un acto de la parte contemplativa del entendimiento”, mientras que

la meditación reflectante es “un acto de la conciencia”. La meditación directa ilumina la mente con conocimiento, la meditación reflectante llena el corazón con bondad.

La meditación deliberada puede ser dogmática—teniendo la Palabra de Dios como objeto—o práctica—teniendo nuestras vidas como objeto.²² Thomas Gouge (1605–1681) combinó varios aspectos de la meditación deliberada al escribir: “Una meditación deliberada y establecida es una aplicación seria de la mente a algún tema espiritual o celestial, hablar sobre ello contigo mismo, con el fin de que tu corazón se llene de calidez, tus afectos sean avivados y tus resoluciones sean elevadas a un amor más grande por Dios, odio por el pecado, etc.”.²³

Richard Baxter dijo que la meditación “establecida y solemne” difiere de la meditación “ocasional y somera” de manera muy similar en que la oración establecida en momentos difiere de las oraciones espontáneas pronunciadas en medio de los asuntos diarios.²⁴ Ambos tipos de meditación son esenciales para la piedad. Ambas suplen las necesidades tanto de la cabeza como del corazón.²⁵ Sin la aplicación del corazón, la meditación no es más que estudio. Como escribió Thomas Watson: “El estudio es encontrar una verdad, la meditación es el mejoramiento espiritual de una verdad; lo

uno busca la mina de oro, la otra saca el oro. El estudio es como el sol de invierno que tiene poco calor e influencia: la meditación... derrite el corazón cuando está congelado y hace que derrame lágrimas de amor”.²⁶

La necesidad de la meditación

Los puritanos enfatizaron la necesidad de la mediación. Dijeron que en primer lugar, nuestro Dios que nos manda a creer nos manda a meditar en Su Palabra. Solo eso sería razón suficiente. Citan numerosos textos (Dt. 6:7; 32:46; Sal. 19:14; 49:3; 63:3; 94:19; 119:11, 15, 23, 28, 93, 99; 143:5; Is. 1:3; Lc. 2:19; Jn. 4:24; Ef. 1:18; 1 Tm. 4:13; Heb. 3:1) y ejemplos bíblicos (Melquisedec, Isaac, Moisés, Josué, David, María, Pablo, Timoteo). Cuando no meditamos, tomamos ligeramente a Dios y a Su Palabra y mostramos que no somos piadosos (Sal. 1:2).

En segundo lugar, debemos meditar en la Palabra como una carta que Dios nos ha escrito. “No debemos hacerlo apresuradamente, sino meditar en la sabiduría de Dios al componerla y Su amor al enviárnosla”, escribió Thomas Watson.²⁷ Tal meditación encenderá nuestros afectos y amor por Dios. Como dijo David: “Alzaré asimismo mis manos a Tus mandamientos que amé, y meditaré en Tus estatutos. (Sal. 119:48).

En tercer lugar, no se puede ser un cristiano sólido sin meditar. Como dijo Thomas Manton: “la fe tiende a morir de hambre rápidamente a menos que sea alimentada con la meditación

continua en las promesas; como dijo David: ‘Si Tu ley no hubiese sido mi delicia, ya en mi aflicción hubiera perecido’ (Sal. 119:92)”.²⁸ Watson escribió: “Un cristiano sin meditación es como un soldado sin armas o un obrero sin herramientas. Sin meditación, las verdades de Dios no se quedarán con nosotros; el corazón es duro, la memoria es resbaladiza y sin meditación todo se pierde”.²⁹

En cuarto lugar, sin la meditación la palabra predicada no nos será de provecho. Leer sin meditar es como tragar “comida sin cocinar y sin digerir”, escribió Scudder.³⁰ Richard Baxter añadió: “Un hombre pudiera comer demasiado, pero no podría digerir muy bien”.³¹

Watson escribió: “Hay una gran diferencia entre el conocimiento de una verdad y la meditación de una verdad, como la hay entre la luz de una antorcha y la luz del sol: pon una lámpara o antorcha en el jardín y no tiene influencia. El sol tiene una dulce influencia, hace crecer las plantas y que florezcan las hierbas: así mismo el conocimiento es como una antorcha encendida en el entendimiento, lo cual tiene poca o ninguna influencia, no mejora al hombre; pero la meditación es como el brillo del sol, opera en los afectos, calienta el corazón y lo hace más santo. La meditación le saca vida a una verdad”.³²

En quinto lugar, sin meditación, nuestras oraciones se volverán menos efectivas. Como escribió Manton: “La meditación es un tipo de deber entre la palabra y la oración y tiene relación con ambas. La palabra alimenta la meditación y la meditación la oración; debemos escuchar para no caer en error y meditar para no quedar estériles. Estos deberes deben ir de la mano; la meditación debe venir después del oír y debe preceder la oración.”³³

En sexto lugar, los cristianos que no meditan no pueden defender la verdad. No tienen columna vertebral. Tienen poco conocimiento de sí mismos. Como escribió Manton: Un hombre ajeno a la meditación es ajeno a sí mismo”.³⁴ “La meditación es lo que hace a un cristiano”, dijo Watson.³⁵ “De esta manera, puedes ver la necesidad de la meditación”, dijo el arzobispo James Ussher (1581–1656); “debemos hacer una resolución sobre este deber si tenemos como meta ir al cielo”.³⁶

Por último, también ha de añadirse que tal meditación es una parte esencial de la preparación de un sermón. Sin ella, los sermones no tendrán profundidad de entendimiento, abundancia de sentimientos y claridad de aplicación. La directriz de Johann Albrecht Bengel (1687–1752) a sus estudiantes de griego del Nuevo Testamento captura la esencia de tal meditación: “Aplica tu ser

entero al texto; el asunto completo, aplícalo a ti mismo” (*Te totam applica and textum; rem totam applica ad te*).³⁷

La forma de meditar

Para los autores puritanos, había requisitos y reglas para la meditación. Considera lo que escribieron sobre la frecuencia y la duración de la meditación, la preparación para la meditación y los lineamientos para la meditación.

Frecuencia y duración

En primer lugar, la meditación divina debe ser frecuente—idealmente, dos veces al día, si el tiempo y las obligaciones lo permiten; ciertamente, al menos una vez al día. Si Dios mandó a Josué, un comandante ocupado, a meditar en Su Ley de día y de noche, ¿no deberíamos nosotros también deleitarnos en meditar en la verdad de Dios cada mañana y noche? Hablando generalmente, mientras más frecuentemente meditemos en el Dios trino y Su verdad, más íntimamente lo conoceremos. La meditación también se hará más fácil.³⁸

Intervalos prolongados entre meditaciones obstaculizarán su fruto. Como escribió William Bates (1625–1699): “Si el ave deja su nido por un espacio largo de tiempo, los huevos se enfriarán y no servirán para procrear; pero, donde hay incubación constante,

procrean: así que cuando dejamos los deberes religiosos por un largo periodo de tiempo, nuestros afectos se calman y se enfrían; y no sirven para procrear santidad y consuelo para nuestras almas”.³⁹

En segundo lugar, como aconsejaron los puritanos, establece un tiempo para meditar y sé fiel a él. Eso pondrá paréntesis alrededor del deber y te defenderá “contra muchas tentaciones de omisión”, escribió Baxter.⁴⁰ Que sea el “tiempo más propio” para ti, cuando estés más alerta y sin el estrés de otras obligaciones. Temprano por las mañanas son momentos excelentes, porque tus meditaciones establecerán el tono para el resto del día (Ex. 23:19; Job 1:5; Sal. 119:147; Pr. 6:22; Mr. 1:35). Aún así, para algunos, las noches podrían ser más fructíferas (Gn. 24:63; Sal. 4:4). La faena del día está detrás de ellos y están listos para descansar en “el seno de Dios por medio de dulce meditación” (Sal. 16:7).⁴¹

Usa el Día del Señor para momentos generosos de meditación. En su Directorio para la Adoración Pública de Dios, los divinos de Westminster aconsejaron “que el tiempo vacante, entre o después de la reunión solemne de la congregación en público, se use en la lectura, meditación y repetición de sermones”.⁴² Thomas Gouge amonestó: “Si alguna vez has gustado la dulzura de este deber de meditación divina, encontrarás poco tiempo para charlas vanas,

conversaciones ociosas, especialmente en el Día del Señor”.⁴³ Baxter preguntó: “¿Qué día más apropiado hay para ascender al cielo que aquel en el cual nuestro Señor ascendió de la tierra y triunfó por completo sobre la muerte y el infierno, tomando posesión del cielo para nosotros?”⁴⁴

Usa estos momentos especiales también para la meditación. Según los puritanos, incluyen lo siguiente: “1. Cuando Dios revive y capacita tu espíritu extraordinariamente. 2. Cuando estás en medio de adversidades en tu mente por sufrimientos, temores, preocupaciones o tentaciones. 3. Cuando los mensajeros de Dios nos llaman a morir; cuando sus cabellos grises o sus cuerpos decadentes o algún predecesor de la muerte, nos digan que nuestro cambio no está lejos”.⁴⁵ 4. Cuando el corazón es tocado en un sermón o sacramento u observando cualquier juicio o misericordia o acto de la providencia de Dios, [pues en ese momento] es mejor golpear el hierro cuando está caliente (Sal. 119:23)”.⁴⁶ 5. Antes de algún deber solemne, como antes de la Cena del Señor y después de momentos especiales de humillación o antes del Sábado.⁴⁷

En tercer lugar, medita “ordinariamente hasta que encuentres que algún beneficio tangible ha sido transmitido a tu alma”. Bates dijo que meditar es como intentar construir un fuego con madera

húmeda. Los que perseveran producirán una llama. Cuando comiences a meditar, podríamos obtener solo un poco de humo, luego quizá algunas chispas, “pero al fin tendremos una llama de afectos santos que sube hacia Dios”. Persevera “hasta que la llama ascienda”, dijo Bates.⁴⁸

Habrán momentos en los que la llama no ascenderá. No debes continuar indefinidamente. “Tampoco dar lugar a la pereza u ocasión al cansancio espiritual: el diablo tendrá una gran ventaja sobre ti de ambas maneras”, Manton escribió. “Si torturan sus espíritus después de que están agotados, harán de la obra de Dios una carga”.⁴⁹

La mayoría de los puritanos no aconsejaron un tiempo específico para pasarlo en meditación. Sin embargo, James Ussher recomendó al menos una hora semanal y Thomas White sugirió “considerando que las partes de la meditación son muchas, a saber, preparación, consideraciones, afectos, resoluciones, etc. Y ninguna de ellas ha de ser llevada a cabo ligeramente, pues los afectos no se elevan fácilmente, tampoco hemos de dejar de soplar sobre el fuego tan pronto como aparece una llama, hasta que se ha encendido adecuadamente, media hora [cada día] podría ser el

mínimo para novatos y una hora para los que tienen experiencia en este deber”.⁵⁰

Preparación

Los escritores puritanos sugirieron varias maneras de prepararse para la meditación efectiva, de lo cual todo dependía en su mayoría “del estado de tu corazón”.

1. Despeja tu mente de las cosas de este mundo—sus negocios y placeres al igual que sus problemas internos e inquietudes. Calamy escribió: “Ora a Dios que te guarde no solo de la compañía externa, sino también de la compañía interna; es decir, que mantenga alejados los pensamientos vanos, mundanos y que distraen”.⁵¹

2. Ten un corazón limpio de la culpa y la contaminación del pecado y encendido con amor ferviente por las cosas espirituales. Atesora una pila de textos bíblicos y verdades espirituales. Procura la gracia para vivir como en la confesión de David en el Salmo 119:11: “En mi corazón he guardado Tus dichos, para no pecar contra Ti”.

3. Aborda la tarea de la meditación con la mayor seriedad posible. Es consciente de su peso, excelencia y potencial. Si tienes

éxito, serás admitido en la presencia de Dios y sentirás una vez más el principio de gozo eterno aquí en la tierra (Catecismo de Heidelberg, P. 58). Como escribió Ussher: “Esto debe ser el pensamiento de tu corazón, tengo que tratar con un Dios, ante el cual todas las cosas están desnudas y descubiertas y que por lo tanto debo tener cuidado de no hablar tontamente delante del Dios sabio, que mis pensamientos no divaguen. Un hombre puede hablar con el príncipe más grande en la tierra con su mente ocupada; No es así al hablar con Dios; Sus ojos están en el corazón y por lo tanto tu interés principal debe ser mantener firme el timón de tu corazón. Considera que las tres personas de la trinidad están presentes”.⁵²

4. Encuentra un lugar para la meditación que es tranquilo y libre de interrupciones. Que tu objetivo sea “secreto, silencio, descanso, donde lo primero excluye la compañía, lo segundo el ruido, lo tercero el movimiento”, escribió Joseph Hall.⁵³ Una vez que encuentres un lugar apropiado, quédate allí. Algunos puritanos recomendaron un cuarto oscuro o cerrar los ojos para remover distracciones visibles. Otros recomendaron caminar o sentarse en medio de la naturaleza. Aquí uno debe encontrar su propia forma.

5. Mantén una postura corporal que sea reverente, ya sea sentado, de pie, caminando o postrado ante el Todopoderoso. Al

meditar, el cuerpo debería ser el siervo del alma, siguiendo sus afectos. La meta es centrar el alma, la mente y el cuerpo en la “gloria de Dios en la faz de Jesucristo” (2 Co. 4:6).⁵⁴

Lineamientos

Los puritanos también ofrecieron lineamientos para el proceso de la meditación. Dijeron que se comenzara pidiendo la ayuda del Espíritu Santo. Orar por el poder de poner arneses a tu mente y enfocar los ojos de la fe en esta tarea. Como escribió Calamy: “Yo haría que oraras a Dios para que ilumine tu entendimiento, para que avive tu devoción, para que caliente tus afectos y para que esa hora sea de bendición para ti, que a través de esa meditación en cosas santas seas hecho más santo, puedas mortificar más tus concupiscencias e incrementar más tus misericordias, que seas más mortificado para el mundo y su vanidad y elevado al cielo y a las cosas del cielo”.⁵⁵

Luego, los puritanos dijeron que se lean las Escrituras, consiguientemente selecciona un versículo o doctrina en lo cual meditar. Asegúrate de elegir temas relativamente fáciles en los cuales meditar al principio, aconsejaron. Por ejemplo, comienza con

los atributos de Dios, en lugar de la doctrina de la Trinidad. Considera los temas uno a la vez.

Adicionalmente, elige los temas que más se apliquen a tus circunstancias presentes y que serán más beneficiosos para tu alma. Por ejemplo, si estás abatido espiritualmente, medita en la disposición de Cristo para recibir a pobres pecadores y perdonar a todos los que vienen a Él. Si tu conciencia te molesta, medita en las promesas de Dios de que dará gracia al penitente. Si estás afligido financieramente, medita en las maravillosas providencias de Dios para los que están en necesidad.⁵⁶

Ahora, memoriza el o los versículos seleccionados o algún aspecto del tema, para estimular la meditación, para fortalecer la fe y para que sean el medio de guía divina.

Luego, fija tus pensamientos en las Escrituras o en un tema bíblico sin entrometerte en más de lo que Dios ha revelado. Usa tu memoria para enfocarte en todo lo que las Escrituras tienen que decir sobre tu tema. Considera sermones pasados y otros libros edificantes.

Usa “el libro de la conciencia, el libro de las Escrituras y el libro de la criatura”⁵⁷ a medida que consideras varios aspectos de tu tema: sus nombres, causas, cualidades, frutos y efectos. Como

María, pondera estas cosas en tu corazón. Piensa en ilustraciones, similitudes y opuestos en tu mente para iluminar tu entendimiento e inflamar tus afectos. Consiguientemente, deja que el juicio evalúe el valor de aquello en lo cual estás meditando.

Aquí hay un ejemplo de Calamy. Si fueras a meditar en el tema del pecado, “comienza con la descripción de pecado; procede a la distribución del pecado; considera la causa original del pecado; procede a la distribución del pecado; considera el pecado original y su causa, los frutos malditos y los efectos del pecado, las propiedades y adjuntos del pecado en general y del pecado personal en general, el opuesto del pecado—la gracia, las metáforas del pecado, los títulos dados al pecado [y] todo lo que las Escrituras dicen sobre el pecado”.⁵⁸

Se deben imponer dos advertencias. En primer lugar, como escribió Manton: “No refrenes el espíritu libre por las reglas del método. Dios llama a la religión, no a la lógica. Cuando los cristianos se confinan a tales reglas y prescripciones, se restringen a sí mismos y los pensamientos vienen de ellos como agua de destilador, no de una fuente”.⁵⁹ En segundo lugar, si tu mente divaga, refrénala, ofrece una corta oración pidiendo perdón y pidiendo fuerzas para continuar enfocado, lee unos cuantos pasajes

bíblicos apropiados y continua. Recuerda, leer las Escrituras, meditar y orar van de la mano. A medida que una disciplina declina, vuélvete a otra. Persevera; no te rindas a Satanás abandonando tu tarea.

Acto seguido, eleva tus afectos, tales como el amor, el deseo, la esperanza, el ánimo, la gratitud, el celo y el gozo,⁶⁰ para glorificar a Dios.⁶¹ Ten monólogo con tu alma. Incluye quejas contra ti mismo por tus inhabilidades y defectos y pon delante de Dios tus anhelos espirituales. Cree que Él te ayudará.

Al discutir la meditación como un “medio privado” de la gracia, Paul Baynes (1573–1617) la comparó primero con el poder de la vista afectando al corazón, luego con el proceso de la concepción y el nacimiento: “Ahora fíjate en la concepción, hay dolores de parto para parir y a su debido tiempo hay un nacimiento: así mismo cuando el alma ha concebido por medio de un pensamiento, los afectos son tocados y agitados, pues los afectos encienden un pensamiento, como lo hace el combustible cuando se enciende una chispa sobre él. Cuando los afectos son movidos, la voluntad se mueve y se inclina”.⁶²

Ahora, según tu memoria, juicio y afectos aplica tus meditaciones a ti mismo, para que tu alma se eleve al deber y al

consuelo y para que refrenes tu alma del pecado.⁶³ Como escribió William Fenner (1600–1640): “Sumérgete en tu alma; anticipa y prevé tu propio corazón. Rodea tu corazón con promesas, amenazas, misericordias, juicios y mandamientos. Deja que la meditación llene tu corazón. Fortalece tu corazón delante de Dios”.⁶⁴

Examínate para tu crecimiento en la gracia . Reflexiona en el pasado y pregunta: “¿Qué he hecho?” Mira al futuro, preguntando: “¿Qué estoy resuelto a hacer por la gracia de Dios?”⁶⁵ No hagas esas preguntas de manera legalista, sino desde una santa oportunidad y emoción de crecer en la gracia que obra el Espíritu. Recuerda: “La obra legal es nuestro trabajo; la obra de meditación es una obra dulce”.⁶⁶

Sigue el consejo de Calamy: “Si alguna vez te harás bueno en la práctica de la meditación, debes llegar a los *particulares*; y debes así mismo meditar en Cristo, para aplicar a Cristo a tu alma; y así mismo meditar en el cielo para aplicar el Cielo a tu alma”.⁶⁷ Vive tu meditación (Jos. 1:8). Que la meditación y la práctica, como dos hermanas, caminen de la mano. La meditación sin la práctica solo aumentará tu condenación.⁶⁸

Luego, convierte tus aplicaciones en resoluciones. “Que tus resoluciones sean firmes y fuertes, no [solo] deseos, sino propósitos

o determinaciones resueltas”, escribió White.⁶⁹ Haz que tus resoluciones sean compromisos de luchar contra tus tentaciones al pecado. Escribe tus resoluciones. Sobre todo, resuelve que pasarás tu vida “como aquella que se vive como resultado de meditar en cosas santas y celestiales”. Encomiéndate a ti mismo, a tu familia y todo lo que tienes a las manos de Dios con “dulce resignación”.

Concluye con oración, acción de gracias y cantando salmos. “La meditación es el mejor comienzo de la oración y la oración es la mejor conclusión de la meditación”, escribió George Swinnock (c. 1627–1673). Watson dijo: “Ora sobre tus meditaciones. La oración santifica todo; sin oración son meditaciones sin santificar; las oraciones atan las meditaciones al alma; la oración es un nudo al final de la meditación para que no se salga; oren que Dios mantenga esas santas meditaciones en sus mentes para siempre, para que su sabor permanezca en sus corazones”.⁷⁰ Agradece al Señor por su ayuda en la meditación, de otro modo, advierte Richard Greenham (c. 1542–1594), “seremos abofeteados en nuestra próxima meditación”.⁷¹

Las versiones metrificadas de los Salmos son muy útiles en la meditación. Su forma métrica facilita la memorización. Como Palabra de Dios, son un tema apropiado para meditar. Como una

“anatomía completa del alma”, como los llamó Calvino, ofrecen material y guía abundante para la meditación. Como oraciones (Sal. 72:20) y acciones de gracias (Sal. 118:1), son tanto un vehículo apropiado para meditar como una forma apropiada de concluir. Joseph Hall escribió que encontró mucho consuelo cerrando sus meditaciones elevando su “corazón y voz a Dios cantando un versículo o dos de los Salmos de David—uno que responda a nuestra disposición y el tema de nuestra meditación. De esta manera, el corazón se cierra con mucha dulzura y gozo”.⁷² John Lightfoot (1602–1675) añadió: “Cantar alabanzas a Dios es una de las obras de más meditación entre las que podemos realizar en público. Mantiene el corazón anhelando las cosas que se dicen. Al orar y escuchar se pasa de una frase a la siguiente rápidamente; esta se queda por largo tiempo en ella”.

Por último, no cambies con tanta rapidez de la meditación a las cosas de este mundo, no sea que “con eso apagues súbitamente el calor espiritual que se había encendido en tu corazón con ese ejercicio”, ⁷³como aconsejó Thomas Gouge. Recuerda que una hora que se pasa en la meditación tiene “más valor que mil sermones”, dijo Ussher, “y esto no es una devaluación de la Palabra, sino un honor a ella”.⁷⁴

Los temas de la meditación

Los puritanos sugirieron varios temas, objetos y materiales para la meditación. El número después de cada entrada representa el número de puritanos escritores que encontramos que llamaron a la meditación en ese tema. La lista a continuación sigue el *loci* de la teología sistemática reformada.

Prolegomena

- la santa Palabra de Dios (3)

- la defensa del cristianismo (1)

Teología propia

- la naturaleza y atributos de Dios (7)

- las obras y providencias de Dios (7)

- la gloria de Dios como el fin principal del hombre (4)

- la majestad de Dios (3)

- las misericordias de Dios (3)

- Dios como Creador (2)

Antropología

- la pecaminosidad del pecado (9)
- la corrupción y el engaño del corazón (5)
- la caída en Adán y el alejamiento de Dios (4)
- la vanidad del hombre (4)
- el valor y la inmortalidad del alma (3)
- la incertidumbre de los consuelos terrenales (1)
- el pecado de la codicia (1)
- el contraste entre Dios y el hombre

Cristología

- la pasión de Cristo (8)
- el amor de Cristo (5)
- la persona de Cristo (4)
- el misterio y maravilla del Evangelio (4)
- las naturalezas de Cristo (2)
- los oficios de Cristo (2)
- la vida de Cristo (1)

Soteriología y la vida cristiana

- las promesas de Dios (7)

el examen propio por evidencias del Evangelio (5)
los abundantes privilegios de los creyentes (3)
la gracia y la persona del Espíritu Santo (3)
los beneficios de la fe (2)
la santificación (2)
la oración (2)
los mandamientos de Dios (2)
las amonestaciones y amenazas de Dios (2)
el peligro de la apostasía (1)
el pequeño número de los salvos (1)
peligros espirituales (1)
fe, esperanza y amor (1)
el Sábado (1)
abnegación (1)

Eclesiología

las ordenanzas de Dios (5)
la Cena del Señor (4)
el bautismo (2)
escuchar y leer la palabra de Dios (2)
los gozos y penas de la iglesia (1)

Escatología

el cielo (10)

la muerte (8)

el juicio (7)

el infierno (7)

la eternidad (5)

Los puritanos llamaron a estos sujetos las verdades útiles, poderosas y simples de Dios. Algunos puritanos, tales como Joseph Hall, ofrecieron listas más detalladas que otros. Hall enumeró ochenta temas en los cuales meditar, cada uno de ellos acompañado con un párrafo que enseña cómo hacerlo. Estos temas incluyen:

Fama y grandeza, ignorancia, depravación, vivir en santidad, el chisme, las malas compañías, las promesas de Dios, el amor del mundo, contentamiento, hipocresía, felicidad, amigos, el cielo y la tierra, el trabajo y el dolor, las riquezas, el cielo y el infierno, la muerte, la aflicción, la guerra piadosa, el pecado, el éxito, crecer en la gracia, el

orgullo, el odio por el pecado, el prejuicio, la codicia, la oración, el amor, la blasfemia, la nobleza, la tentación, el uso de los medios, la adoración, la felicidad, la obediencia, el arrepentimiento, la ambición, la arrogancia, la brevedad de la vida, el examen propio, la adversidad, la aflicción, la fe y la filosofía, el placer, el pecado, los amigos fieles, la división y la verdad, el dolor y la preocupación, los paganos y los cristianos, la luz del ojo, la mente y el corazón, la religión sincera, herirnos a nosotros mismos, el corazón y la lengua, el uso del tiempo, los afanes, la providencia, el disgusto, la amistad, la caza de gangas, la reprobación, la envidia, los placeres del mundo, seguir los buenos ejemplos, el tiempo, el disfrute, las buenas obras, los frutos, la necesidad, hacer el bien, el retiro, una vida feliz, la corrección celestial, el hambre por el cielo, el arrepentimiento, la guerra espiritual, la fuerza en las pruebas, la mentalidad celestial, la humildad, la muerte, el propósito en la vida, bien a partir del mal, el enojo, y la práctica de la meditación.⁷⁵

Claramente, algunos temas merecían más atención que otros para los puritanos. Eso llevó a John Owen a decir: “Si tuviera que decir que he observado algo por experiencia, sería esto: un hombre puede tomar la medida de su crecimiento y de su declive en la gracia cuando tiene en cuenta sus pensamientos y meditaciones sobre la persona de Cristo y sobre la gloria del Su reino y de Su amor”.⁷⁶

Para los puritanos, probablemente el tema más importante para la meditación era el cielo—el lugar donde Dios es conocido, adorado y disfrutado de forma suprema, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre y donde los santos se regocijan mientras son van de gloria en gloria. Baxter escribió: “La meditación es la vida de la mayoría de los otros deberes: y las perspectivas del cielo son la vida de la meditación”.⁷⁷ El cielo era el tema supremo de meditación por estas razones:

- Cristo es el cielo ahora y nuestra salvación consiste de la unión a través del Espíritu Santo con Cristo. Él es nuestra sabiduría, justicia, santificación y redención. Cristo, el centro del cielo, debe ser el centro de toda nuestra fe, esperanza y amor.

- Solo podemos vivir como cristianos en la era impía presente si tenemos la mente de Cristo, es decir, si tenemos una mente celestial genuinamente, viendo nuestra tierra y esta era desde la perspectiva del cielo.
- El cielo es la meta de nuestro peregrinaje. Somos peregrinos en la tierra, en una travesía en fe, esperanza y amor hacia el cielo para estar con Cristo.⁷⁸

Los puritanos enseñaron que la meditación está en el cielo y otros temas toman la prioridad en tres ocasiones. En primer lugar, la meditación especial es necesaria en conjunción con la adoración, particularmente en lo que respecta al sermón. “Dios demanda que escuches sermones y que medites en los sermones que escuchas” escribió Calamy.⁷⁹ Como escribió James Ussher: “Cada sermón es una preparación para la meditación”.⁸⁰

Los buenos sermones no solo informan la mente con sana doctrina, sino también mueven nuestros afectos. Alejan la voluntad del pecado y la dirigen hacia el amor de Dios y el prójimo. La meditación inflama y dirige los afectos a través de la recepción de la Palabra de Dios en el corazón de la mente. Cuando algunos dejan de meditar en los sermones, dejan de beneficiarse de ellos.

Richard Baxter escribió: “¿Por qué se pierde tanta predicación entre nosotros y los profesores van de sermón en sermón y nunca se cansan de escuchar y leer y aún así tienen almas tan decadentes y hambrientas? No conozco una causa mayor o más verdadera que su ignorancia y descuido inadmisible de la meditación”. Algunos oyentes tienen anorexia, dijo Baxter, pues “no tienen ni apetito ni digestión”, pero otros tienen bulimia—“tienen apetito, pero no tienen digestión”.⁸¹

En segundo lugar, para recibir correctamente el sacramento de la Cena del Señor, se espera del creyente que medite en el sacrificio del Señor Jesús por su pecado. Como escribió Thomas White: “Medita en tus deberes preparatorios, concomitantes y subsecuentes: Medita en el amor de Dios el Padre, en el amor de Dios el Hijo, Jesucristo, considera la excelencia de Su persona, la grandeza de Sus sufrimientos y cuán efectivos son para la satisfacción de la justicia de Dios y de la misma forma considera la excelencia, naturaleza y uso del sacramento”.⁸²

Calamy enumeró doce temas para meditar durante el sacramento: “el amor grande y maravilloso de Dios el Padre al dar a Cristo; el amor de Cristo al entregarse a Sí mismo; la atrocidad del pecado; la excelencia de este festín sacramental; tu propia

indignidad; tus necesidades espirituales; la maldición del que participa indignamente; la feliz condición de los que vienen dignamente; los elementos sacramentales [el pan y el vino]; las acciones sacramentales [cómo las acciones del ministro representan a Cristo]; las promesas sacramentales; qué retribución dar a Cristo por [los dones de Su Cena]”.⁸³ Algunos divinos puritanos, como Edward Reynolds (1599–1676), escribieron tratados enteros para ayudar a los creyentes durante la Cena del Señor.⁸⁴ John Owen demostró que la preparación para la Cena del Señor incluía meditación, examen, suplica y expectativa.⁸⁵ Se esperaba que cada creyente participara de esa preparación (c.f. Catecismo Mayor Westminster, P. 171, 174, 175).

En tercer lugar, cada Día del Señor era una ocasión especial para la meditación. Era un tiempo de nutrición espiritual para los que temían a Dios, que se abastecían de bienes espirituales para la semana. De ahí el Sábado era cariñosamente llamado “el día de compras del alma”.

Por último, los puritanos tales como Nathanael Ranew (c. 1602–1677), que escribieron extensivamente sobre la meditación, dieron a los creyentes varias instrucciones, dependiendo de su madurez espiritual. Ranew escribió capítulos para “cristianos

jóvenes recién convertidos”, “cristianos adultos y ancianos más maduros” y para “cristianos viejos”. Mientras más viejo era el cristiano, más grandes eran las expectativas de meditaciones más profundas.⁸⁶

Los beneficios de la meditación

Los puritanos dedicaron veintenas de páginas a los beneficios, excelencias, utilidad, ventajas o provecho de la meditación. Aquí hay algunos de esos beneficios:

- La meditación nos ayuda a enfocarnos en el Dios trino, a amarlo y disfrutar de Él en todas Sus personas (1 Jn. 4:8)—intelectual, espiritual y estéticamente.
- La meditación nos ayuda a aumentar el conocimiento de la verdad sagrada. “Quita el velo del rostro de la verdad” (Pr. 4:2).
- La meditación es “la nodriza de la sabiduría”, pues promueve el temor a Dios, lo cual es el principio de la sabiduría (Pr. 1:7).
- La meditación aumenta nuestra fe ayudándonos a confiar en el Dios de las promesas en medio de todos nuestros problemas espirituales y el Dios de la providencia en todos nuestros problemas externos.⁸⁷

- La meditación aumenta los afectos. Watson llamó a la meditación “rugido de nuestros afectos”. Dijo: “La meditación rompe el cascarón de los buenos afectos, como la gallina a sus polluelos al sentarse en ellos; iluminamos los afectos al fuego de la meditación” (Sal 39:3).⁸⁸
- La meditación fomenta el arrepentimiento y la reforma de la vida (Sal. 119:59; Ez. 36:31).
- La meditación es una gran amiga de la memoria.
- La meditación nos ayuda a ver la adoración como una disciplina a ser cultivada. Nos hace preferir la casa de Dios como nuestra.
- La meditación transfunde las Escrituras a través de la textura del alma.
- La meditación es una gran ayuda para la oración (Sal. 5:1). Afina el instrumento de la oración antes de la oración.
- La meditación nos ayuda a escuchar y a leer la Palabra de Dios con un beneficio real. Hace la Palabra “llena de vida y energía para con nuestras almas”. William Bates escribió: “Escuchar la palabra es como una ingestión y

cuando meditamos en la palabra es la digestión; y esta digestión de la palabra por la meditación produce afectos cálidos, resoluciones celosas y acciones santas”.⁸⁹

- La meditación en los sacramentos ayuda a que nuestras “misericordias sean mejores y más fuertes”. Ayuda a que la fe, la esperanza, el amor, la humildad y una cantidad de consuelos espirituales se desarrollen en el alma.
- La meditación enfatiza la atrocidad del pecado. Se “hace de todas las armas y reúne todas las fuerzas de los argumentos para señalar nuestro pecado y hacerlos pesar en el corazón”, escribió Fenner.⁹⁰ Thomas dijo: “La meditación afila el aguijón y la fuerza de la corrupción, para que perfore con más predominancia”.⁹¹ Es un “fuerte antídoto contra el pecado” y “una cura para la codicia”.
- La meditación nos capacita para “realizar nuestros deberes religiosos, porque transmite al alma el sentido vivaz y el sentimiento de la bondad de Dios; así que el alma es animada al deber”.⁹²
- La meditación ayuda a prevenir pensamientos vanos y malvados (Jer. 4:14; Mt. 12:35). Ayuda a que nos destetemos de esta era presente maligna.

- La meditación da recursos internos de los cuales podemos aprovecharnos (Sal. 77:10-12), incluyendo dirección para la vida diaria (Pr. 6:21-22).
- La meditación nos ayuda a perseverar en la fe; mantienen nuestros corazones “espirituales y sazonados con sal en medio de todas nuestras ocupaciones externas en este mundo”, escribió William Bridge.⁹³
- La meditación es un arma poderosa para mantener a raya a Satanás y a las tentaciones (Sal. 119:11,15; 1 Jn. 2:14).
- La meditación da alivio en las aflicciones (Is. 49:15–17; Heb. 12:5).
- La meditación nos ayuda a ser de beneficio para otros con nuestra comunión y consejo espiritual (Sal. 66:16; 77:12; 145:7).
- La meditación promueve la gratitud por todas las bendiciones que han sido derramadas sobre nosotros por Dios a través de Su Hijo.
- La meditación glorifica a Dios (Sal. 49:3).⁹⁴

En pocas palabras, como escribió Thomas Brooks (1608–1680): “La meditación es el alimento de sus almas, es el estomago y calor natural por el cual las verdades espirituales son digeridas. Un hombre podría vivir sin corazón, de la misma forma en la que se beneficiaría de lo que lee sin meditación...No es el que lee más; sino, el que medita más, quién será el cristiano más dulce, sabio, preferido y fuerte”.⁹⁵

Los obstáculos de la meditación

Los líderes puritanos advirtieron al pueblo frecuentemente sobre los obstáculos de la meditación. Aquí hay un resumen de sus respuestas a tales obstáculos:

Obstáculo 1: Incapacidad o ignorancia. Los que dicen que “no pueden confiar sus pensamientos a un objeto”. Sus “pensamientos son ligeros y volátiles, llevados de un lado al otro”

Respuesta: La incapacidad, la ignorancia y los pensamientos dispersos no ofrecen una exclusión del deber. Tu “pérdida de habilidad” no implica que Dios “pierde el derecho”. Honestamente, probablemente estás incapacitado por que has descuidado el deber de la meditación y no has amado la verdad. “Las indisposiciones pecaminosas no anulan nuestros compromisos con Dios, así como la borrachera de un siervo no lo excusa de su trabajo”, escribió Manton.⁹⁶ Remedia tu problema teniendo “un buen suministro de conocimiento santificado” y a través “del ejercicio constante” de ese conocimiento, mientras dependes del Espíritu Santo como apoyo. Encontrarás que la meditación se vuelve más fácil y dulce en ese curso.

Obstáculo 2: Las ocupaciones. Tales dicen “que están tan estrellados por las ocupaciones de este mundo, que no pueden pasar tiempo en este deber de forma seria y solemne”.

Respuesta: La verdadera religión no es realizada solo en tiempos de esparcimiento. Estar muy ocupados debería movernos a meditar más, puesto que tenemos más necesidades que traer delante del Señor y en las cuales meditar.

Obstáculo 3: Letargo espiritual. Tales admiten que si bien tienen buenas intenciones, sus almas son propensas a desviarse de la meditación.

Respuesta: Mateo 11:12 dice que el cielo es la recompensa de “violentos [que] lo arrebatan”. ¿Por qué eres perezoso en tus ocupaciones espirituales que pueden cosechar recompensas eternas mientras que no eres perezoso en tus ocupaciones seculares en este mundo, lo cual solo produce recompensas temporales? “El sueño [espiritual] hará vestir vestidos rotos” (Pr. 23:21b). Como dijo Manton: “Es mejor tomar dolores que sufrir dolores y rodearse de las cuerdas del deber que con las cadenas de la oscuridad”.⁹⁷

Obstáculo 4: Los placeres del mundo y los amigos. Tales dicen que no quieren ser demasiado justos y por lo tanto no quieren

abandonar los amigos y los entretenimientos vanos.

Respuesta: “Los placeres del mundo descomponen nuestras almas y hacen nuestros cuerpos inútiles para los deberes de la meditación...Recuerda esto, la dulzura de la religión es incomparablemente mayor que todos los placeres de los sentidos”, escribió Bates.⁹⁸

Obstáculo 5: Contrariedad de corazón. Tales dicen que no quieren estar cargados con una tarea tan difícil. Cargados con la culpa, tienen miedo de estar solos con Dios.

Respuesta: “Limpia tu conciencia por la sincera aplicación de la sangre de Cristo”, aconsejó Manton, luego únete a los medios de gracia, incluyendo la meditación (Sal. 19:14).⁹⁹

Las consecuencias de omitir la meditación son serias, advirtió Calamy. Nos lleva a la dureza de corazón. ¿Por qué las promesas y amenazas de Dios nos causan tan poca impresión? Por que no meditamos en ellas. ¿Por qué somos tan ingratos a Dios por Sus bendiciones? ¿Por qué Sus providencias y aflicciones no producen frutos piadosos en nuestras vidas? ¿Por qué no nos beneficiamos de la Palabra y los sacramentos? ¿Por qué juzgamos tanto a otros? ¿Por qué nos preparamos tan débilmente para la eternidad? ¿No es mayormente debido a nuestra falta de meditación?¹⁰⁰

Debemos disciplinarnos a meditar. La mayoría de los pastores puritanos dijeron eso. Aún así, comparativamente pocas personas, incluso en los tiempos puritanos, vieron esto como su deber. Baxter dijo: “Muchos se preocupan si omiten un sermón, un ayuno o una oración en público o privado, pero nunca se preocupan de haber omitido la meditación, quizá toda su vida hasta este mismo día”.¹⁰¹

Conclusión: La meditación como el examen personal

La meditación puritana era más que un medio de la gracia particular; era un método comprehensivo de devoción puritana—un arte bíblico, doctrinal, experimental y práctico. Su teología era paulina, agustiniana y calvinista. Sus temas venían del libro de las Escrituras, el libro de la creación y el libro de la conciencia. Como dijo William Bridge: “La meditación es la aplicación intensa o vehemente del alma a una cosa, en la cual la mente del hombre pondera, se preocupa y se fija, para su propio beneficio y provecho”, lo cual, a cambio, lleva a la gloria de Dios.¹⁰²

Típicamente los puritanos concluyeron sus tratados sobre meditación llamando a sus lectores al examen personal, lo cual consistía de lo siguiente:

Prueba

- ¿Tus meditaciones están motivadas por el ejercicio de “una fe vivaz”? La meditación real es inseparable del ejercicio de la fe. ¿Alguna vez meditas como Samuel Ward (1577–1640) describe?: “Eleva tu alma en

meditación para caminar con Cristo. Mira en cuáles promesas y privilegios crees habitualmente, ahora piensa en ellos, ponlos en tu lengua, mastícalos hasta que sientas algo de dulzura en el paladar de tu alma. Velos conjuntamente, por separado: a veces piensa en uno, a veces en otro con más profundidad. A esto es a lo que el Esposo llama caminar en los jardines y comer de los frutos, lo cual en términos simples, yo llamo el uso de la fe y vivir por fe”.¹⁰³

- “Estos pensamientos espirituales en tu corazón producen santidad en tu vida?” Recuerda, “Estar cansados de pensar en Dios es venir a ser como los demonios” (Santiago 2:19).¹⁰⁴

Reprimenda o exhortación

- Para el incrédulo: Cuando Dios te hizo una criatura racional, ¿quería que usaras tus pensamientos para fines pecaminosos y egoístas? ¿Por qué no está Dios en todos tus pensamientos? “¿No tienes a un Dios y a un Cristo en los cuales pensar? Y ¿No es la salvación a través de él y la gloria eterna, dignas de tus primeros pensamientos?

¿Tienes suficientes pensamientos y de sobra para otras cosas—para cosas sin importancia, para juegos—pero por qué no para Dios y Su Palabra?” Preguntó Manton.¹⁰⁵

- Para el creyente: Descuidar la meditación “debería causarnos dolor y temor”. ¡Cuán degradante es para Dios cuando alejamos nuestra meditación de Él para ponerla en objetos pecaminosos!” Si los granjeros meditan en su tierra, los médicos en sus pacientes, el abogado en sus casos, el vendedor en su tienda, ¿no deberían los cristianos pensar su Dios y Salvador?¹⁰⁶

Los puritanos nos dirían, “si continúas descuidando la meditación, tu amor por Dios disminuirá o será destruido. Será desagradable pensar en Dios. Te dejará abierto al pecado para que lo veas como agradable. Te dejará vulnerable y frágil ante las pruebas y las tentaciones de cada tipo. En pocas palabras, te llevará a alejarte de Dios”.¹⁰⁷

“Ningún deber santo vendrá a nosotros”, escribió Ranew, “debemos ir a ellos”.¹⁰⁸ Prestemos atención a la exhortación de Watson: “Si la has descuidado anteriormente, lamenta tu descuido y comienza a tener conciencia de ella: enciérrense con Dios en santa

meditación (al menos una vez al día). Asciendan a esa colina y cuando hayan llegado a la cima, verán el hermoso prospecto, Cristo y el cielo delante de ustedes. Permítanme ponerlos en la mente del dicho de Bernard, ‘Oh santo, ¿no sabes que Cristo el esposo tímido y no estará en confianza en compañía de otros? Retírate por medio de la meditación al lugar secreto, al campo y allí tendrás el abrazo de Cristo’.¹⁰⁹

¹ Introducción a *Divine Meditations and Holy Contemplations*, en *The Works of Richard Sibbes* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2001), 184.

² Richard J. Foster, *Celebration of Discipline* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 14–15.

³ Se han hecho pocos estudios sobre la meditación puritana. Louis Martz, que estableció la conexión íntima entre la meditación y la poesía, escribió un capítulo crucial sobre la perspectiva de Baxter sobre la meditación, *The Poetry of Meditation* (New Haven, Conn.: Yale, 1954). U. Milo Kaufmann demostró la importancia de la meditación puritana al moldear *El Progreso del peregrino* de Bunyan en su obra *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation* (New Haven, Conn.: Yale, 1966). Barbara Lewalski mejoró el enfoque en las contribuciones de una forma de meditación distintivamente protestante en *Donne's "Anniversaries" and the Poetry of Praise, the Creation of a Symbolic Mode* (Princeton, N.J.: University Press, 1973). Norman Grabo retó efectivamente la tesis de Martz de que el pensamiento calvinista no dejó que el protestantismo desarrollara el arte de la meditación hasta mediados del siglo diecisiete en “The Art of Puritan Devotion,” *Seventeenth-Century News* 26, no. 1 (1968): 8. Frank Livingstone Huntley también categorizó cuidadosamente la meditación protestante como filosóficamente platónica, psicológicamente agustiniana y teológicamente paulina y calvinista en contraste con la meditación católica romana como aristotélica y tomista en *Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation in Seventeenth-Century England: A Study with the Texts of The Art of Divine Meditations* (1606) y *Occasional Meditations* (1633) (Binghamton, N. Y.: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1981).

Simon Chan proporcionó una fresca valoración histórica de la meditación puritana, abarcando una cantidad mayor de obras textuales de los que fueron previamente examinados y yendo más allá de una perspectiva literaria en “The Puritan Meditative Tradition, 1599–1691: A Study of Ascetical Piety” (PhD diss., Cambridge University, 1986). Argumentó que la meditación puritana se movió progresivamente en una dirección más metódica en la segunda mitad del siglo diecisiete. Aún está por escribirse un libro que examine las evaluaciones prácticas y teológicas de la meditación puritana.

⁴ William Wilson, *OT Word Studies* (McLean, Va.: MacDonald Publishing., n.d.), 271.

⁵ Thomas Watson, *Heaven Taken by Storm* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000), 23. Para definiciones similares por otros puritanos, ver, Richard Greenham, “Grave Counsels and Godly Observations,” en *The Works of the Reverend and Faithfull Servant of Jesus Christ M. Richard Greenham, ed. H. H.* (Londres: Felix Kingston for Robert Dexter, 1599), 37; Thomas Hooker, *The Application of Redemption...The Ninth and Tenth Books* (Londres: Peter Cole, 1657), 210; Thomas White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation with Instances of the Several Kindes of Solemn Meditation* (Londres: for Tho. Parkhurst, 1672), 13.

⁶ Edmund Calamy, *The Art of Divine Meditation* (Londres: for Tho. Parkhurst, 1634), 26–28.

⁷ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 6–10.

⁸ Thomas Manton, “Sermons upon Genesis 24:63,” en *The Works of Thomas Manton* (Londres: James Nisbet & Co., 1874), 17:267–268.

⁹ Huntley, *Hall and Protestant Meditation*, 73.

¹⁰ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 14–15.

¹¹ Manton, “Sermons upon Genesis 24:63,” en *Works*, 17:267. c.f. Thomas Watson: “A Gracious Heart, Like Fire, Turns All Objects into Fuel for Meditation,” en *The Sermons of Thomas Watson* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990), 247.

¹² William Spurstowe, *The Spiritual Chymist: or, Six Decads of Divine Meditations* (Londres: n.p., 1666); Thomas Taylor, *Meditations from the Creatures* (Londres: [H. Lownes] for I. Bartlet, 1629); Edward Bury, *The Husbandmans Companion: Containing One Hundred Occasional Meditations, Reflections, and Ejaculations, Especially Suited to Men of That*

Employment... (Londres: for Tho. Parkhurst, 1677); Henry Lukin, *An Introduction to the Holy Scriptures* (Londres: S. G. for Allen Banks and Charles Harper, 1669).

¹³ Huntley, *Hall and Protestant Meditation*, 74.

¹⁴ Kaufmann, *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, 126. Kaufmann cita el fuerte rechazo de su imaginación de Thomas Hooker: "Preservar nuestras mentes de imaginaciones vacías y vanas, es tener nuestros entendimientos completamente llenos de las benditas verdades de Dios como nuestra comida diaria" Hooker, *The Application of Redemption*, 232

¹⁵ Citado en Kaufmann, *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, 144–145.

¹⁶ Kaufmann, *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, 150–251.

¹⁷ Peter Toon, *Meditating as a Christian* (Londres: Collins, 1991), 175–178; *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, trad. Anthony Mottola (New York: Doubleday, 1964).

¹⁸ Huntley, *Hall and Protestant Meditation*, 44–54.

¹⁹ c.f. Peter Toon, *From Mind to Heart: Christian Meditation Today* (Grand Rapids: Baker, 1987), 99–100.

²⁰ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 22–23; Greenham, "Grave Counsels and Godly Observations," en *Works*, 38.

²¹ White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 17–20.

²² Manton, "Sermons upon Genesis 24:63," en *Works*, 17:268.

²³ Thomas Gouge, *Christian Directions, Shewing How to Walk with God All the Day Long* (Londres: R. Ibbitson and M. Wright, 1661), 65.

²⁴ Richard Baxter, *The Saints' Everlasting Rest* (repr., Fearn, Scotland: Christian Focus, 1998), 553. c.f. White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 14.

²⁵ Henry Scudder, *The Christian Man's Calling* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, n.d.), 103–104. c.f. William Bates, "On Divine Meditation," en *The Whole Works of the Rev. W. Bates, D.D.*, ed. W. Farmer (repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1990), 3:113–165.

²⁶ Thomas Watson, *Gleanings from Thomas Watson* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 106.

- ²⁷ Watson, *Sermons*, 238.
- ²⁸ Manton, "Sermons upon Genesis 24:63," en *Works*, 17:270.
- ²⁹ Watson, *Sermons*, 238.
- ³⁰ Henry Scudder, *The Christian's Daily Walk, in Holy Security and Peace*, 6th ed. (1635; repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1984), 108.
- ³¹ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 549.
- ³² Watson, *Sermons*, 239.
- ³³ Manton, "Sermons upon Genesis 24:63," en *Works*, 17:272.
- ³⁴ Manton, "Sermons upon Genesis 24:63," en *Works*, 271.
- ³⁵ Watson, *Sermons*, 240.
- ³⁶ James Ussher, *A Method for Meditation: or, A Manuall of Divine Duties, Fit for Every Christians Practice* (Londres: for Joseph Nevill, 1656), 21.
- ³⁷ Johann Albrecht Bengel, *New Testament Word Studies* (Grand Rapids: Kregel, 1971), 1:xxxix.
- ³⁸ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 96–101.
- ³⁹ Bates, "On Divine Meditation," en *Works*, 3:124–125.
- ⁴⁰ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 555.
- ⁴¹ Bates, "On Divine Meditation," en *Works*, 126–127. Thomas Watson tiene el argumento más fuerte en cuanto a las meditaciones matutinas (*Sermons*, 250–254).
- ⁴² Ver [divinos de Westminster], "Of the Sanctification of the Lord's Day," en *Directory for the Publique Worship of God* (Londres: T. R. and E. M. for the Company of Stationers, 1651).
- ⁴³ Gouge, *Christian Directions*, 66–67.
- ⁴⁴ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 560.
- ⁴⁵ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 561–563.
- ⁴⁶ William Fenner, *The Use and Benefit of Divine Meditation* (Londres: for John Stafford, 1657), 10.
- ⁴⁷ Manton, "Sermons upon Genesis 24:63," en *Works*, 17:298.
- ⁴⁸ Bates, "On Divine Meditation," en *Works*, 3:125.
- ⁴⁹ Manton, "Sermons upon Genesis 24:63," en *Works*, 17:299.

- ⁵⁰ Ussher, *A Method for Meditation*, 30–31; White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 29.
- ⁵¹ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 173.
- ⁵² Ussher, *A Method for Meditation*, 32–33.
- ⁵³ Huntley, *Hall and Protestant Meditation*, 80–81.
- ⁵⁴ Bates, “On Divine Meditation,” en *Works*, 136–39; Baxter, *The Saints’ Everlasting Rest*, 567–570.
- ⁵⁵ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 172.
- ⁵⁶ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 164–168.
- ⁵⁷ George Swinnock, *The Christian Man’s Calling*, en *The Works of George Swinnock* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1998), 2:417.
- ⁵⁸ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 178–184. c.f. Gouge, *Christian Directions*, 70–73.
- ⁵⁹ Manton, “Sermons upon Genesis 24:63,” en *Works*, 17:281.
- ⁶⁰ Baxter, *The Saints’ Everlasting Rest*, 579–590.
- ⁶¹ Jonathan Edwards, *Religious Affections* (Londres: Banner of Truth Trust, 1959), 24.
- ⁶² Paul Baynes, *A Help to True Happinesse* (Londres: R. Y[oung] for Edward Brewster, 1635).
- ⁶³ Bates, “On Divine Meditation,” en *Works*, 3:145.
- ⁶⁴ Fenner, *The Use and Benefit of Divine Meditation*, 16–23.
- ⁶⁵ Ussher, *A Method for Meditation*, 39.
- ⁶⁶ William Bridge, *Christ and the Covenant, the Work and Way of Meditation, God’s Return to the Soul or Nation, Together with His Preventing Mercy: In Ten Sermons*, en *The Works of the Rev. William Bridge* (1845; repr., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 3:153.
- ⁶⁷ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 108.
- ⁶⁸ Watson, *Sermons*, 269, 271.
- ⁶⁹ White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 53.
- ⁷⁰ Watson, *Sermons*, 269.
- ⁷¹ Greenham, “Grave Counsels and Godly Observations,” en *Works*, 41.

- ⁷² Joseph Hall, *The Art of Meditation* (Jenkintown, Pa.: Sovereign Grace Publishers, 1972), 26–27.
- ⁷³ Gouge, *Christian Directions*, 70.
- ⁷⁴ Ussher, *A Method for Meditation*, 43.
- ⁷⁵ Hall, *The Art of Meditation*, 37–60.
- ⁷⁶ Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 409.
- ⁷⁷ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 702.
- ⁷⁸ Toon, *From Mind to Heart*, 95–96. Para cómo meditar en el cielo ver, White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 281–94; Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 620–52; Thomas Case, *The Select Works of Thomas Case*, 1–232 (segundo libro).
- ⁷⁹ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 4.
- ⁸⁰ Ussher, *A Method for Meditation*, 49.
- ⁸¹ Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 549–550.
- ⁸² White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 88.
- ⁸³ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 88–96. c.f. Manton, “Sermons upon Genesis 24:63,” en *Works*, 17:288–297.
- ⁸⁴ Edward Reynolds, *Meditation on the Holy Sacrament of the Lord's Last Supper*, en *The Whole Works of the Right Rev. Edward Reynolds* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999), 3:1–172.
- ⁸⁵ John Owen, *Sacramental Discourses*, en *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999), 9:558–563.
- ⁸⁶ Nathanael Ranew, *Solitude Improved by Divine Meditation* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 280–321.
- ⁸⁷ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 40–42.
- ⁸⁸ Watson, *Sermons*, 256.
- ⁸⁹ Bates, “On Divine Meditation,” en *Works*, 3:131.
- ⁹⁰ Fenner, *The Use and Benefit of Divine Meditation*, 3.
- ⁹¹ Hooker, *The Application of Redemption*, 217.
- ⁹² Bates, “On Divine Meditation,” en *Works*, 3:135.

- ⁹³ Bridge, *Christ and the Covenant*, en *Works*, 3:133.
- ⁹⁴ c.f. Oliver Heywood, *The Whole Works of the Rev. Oliver Heywood*, (Idle, U.K.: by John Vint for F. Westley, et al., 1825), 2:276–281.
- ⁹⁵ Thomas Brooks, “A Word to the Reader,” en *Precious Remedies against Satan’s Devices*, 8; “Epistle Dedicatory,” en *The Mute Christian under the Smarting Rod*, 291, en *The Works of Thomas Brooks*, ed. Alexander Grosart (1861–1867; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust), *Works*, 1:8, 291.
- ⁹⁶ Thomas Manton, *Sermons upon Psalm 119*, en *The Works of Thomas Manton* (Londres: James Nisbet & Co., 1874), 6:145.
- ⁹⁷ Manton, “Sermons upon Genesis 24:63,” en *Works*, 17:283.
- ⁹⁸ Bates, “On Divine Meditation,” en *Works*, 3:122–123.
- ⁹⁹ Manton, “Sermons upon Genesis 24:63,” en *Works*, 17:285. c.f. Hooker, *The Application of Redemption*, 230–240.
- ¹⁰⁰ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 28–40.
- ¹⁰¹ Baxter, *The Saints’ Everlasting Rest*, 549.
- ¹⁰² Bridge, “On Divine Meditation,” en *Works*, 3:125.
- ¹⁰³ Samuel Ward, *A Collection of Sermons and Treatises* (Londres, 1636), 69–70.
- ¹⁰⁴ Manton, *Sermons upon Psalm 119*, en *Works*, 7:480.
- ¹⁰⁵ Manton, *Sermons upon Psalm 119*, en *Works*, 6:145.
- ¹⁰⁶ Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 58–75.
- ¹⁰⁷ Edmond Smith, *A Tree by a Stream: Unlock the Secrets of Active Meditation* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 1995), 36.
- ¹⁰⁸ Ranew, *Solitude Improved by Divine Meditation*, 33.
- ¹⁰⁹ Watson, *Sermons*, 241–243.

Capítulo 56

Los puritanos sobre la conciencia



No podemos hacer nada bien sin gozo y una buena conciencia, lo cual es el fundamento del gozo.

— RICHARD SIBBES¹

La teología protestante es conocida por su enfoque en la conciencia. Considera a Martín Lutero, cuyas perspectivas en la justificación por fe vinieron mientras agonizaba en asuntos de conciencia. Estaba tan quebrantado conociendo sus pecados que no podía calmar su conciencia sin importar cuánto lo intentara. El cristianismo de Lutero era una religión de conciencia, no solo en lo que respecta al pecado

y la culpa, sino también en lo que respecta a las Escrituras y la obediencia requerida.

En Worms, cuando le pidieron a Lutero que se retractara de las ideas que expresó en sus libros, respondió: “Mi conciencia es prisionera de la Palabra de Dios, y no puedo ni quiero revocar nada reconociendo que no es seguro o correcto actuar contra la conciencia”.² Al usar la palabra *seguro*, Lutero quiso decir que ir contra la conciencia pone en peligro el alma. Así que estuvo firme delante de los hombres y se rindió a las manos de Dios para demostrar cuán lejos estaba dispuesto a ir para confesar de qué se traba el cristianismo.

Juan Calvino trató la conciencia dentro del contexto de la libertad cristiana. Dijo que la conciencia está entre Dios y nosotros mientras estamos delante del tribunal de Dios. Definió la conciencia como “un sentido de la justicia divina, como un testigo adicional” que no dejará que las personas “escondan sus pecados o evadan la acusación delante del tribunal del Juez supremo”.³

Desde el tiempo de Lutero a través de la era puritana, casi todos los líderes de la Reforma enfatizaron que la conciencia del hombre debe corresponder con la Palabra de Dios. La Palabra de Dios nos es dada para instruir nuestras conciencias y las

conciencias nos son dadas para que podamos vivir en sujeción a la Palabra de Dios. Los puritanos se enfocaron en esta relación y la desarrollaron más completamente de lo que lo hicieron los reformadores. La tarea más crucial de los predicadores puritanos era despertar y guiar la conciencia humana. Para los puritanos, la conciencia era una realidad tremenda y sin escape.

Varios puritanos escribieron libros sobre la conciencia. William Perkins (1558–1602) escribió *A Discourse of Conscience wherein Is Set Down the Nature, Properties, and Differences Thereof: as Also the Way to Get and Keep a Good Conscience* (Discurso sobre la conciencia, en la que su naturaleza, propiedad y diferencias son establecidas: así como la forma para obtener y mantener una buena conciencia);⁴ William Ames (1576–1633) escribió *Conscience, with the Power and Cases Thereof* (La conciencia, con su poder y sus casos);⁵ William Fenner (1600–1640) escribió *The Souls Looking-Glasse, Lively Representing Its Estate before God: With a Treatise of Conscience; Wherein the Definitions and Distinctions Thereof Are Unfolded, and Severall Cases Resolved* (El espejo de las almas, mostrando su estado delante de Dios vívidamente: con un tratado de conciencia; en el que se desarrollan sus definiciones y distinciones, y varios casos son resueltos);⁶ y Nathanael Vincent

(1638–1697) escribió *Heaven upon Earth: or, A Discourse Concerning Conscience* (El cielo en la tierra: o, una discusión en cuanto a la conciencia).⁷ Estos libros ayudaron a formular una teología puritana de la conciencia, lo cual es primordial para entender la importancia de la conciencia para los puritanos y el enfoque puritano distintivo de la consejería. En este capítulo, en primer lugar, veremos la perspectiva puritana de la naturaleza de la conciencia creada por Dios; en segundo lugar, el estado corrupto de la conciencia debido al pecado del hombre; y en tercer lugar, la restauración de la conciencia por medio de la Palabra de Dios y el Espíritu de Cristo.

La naturaleza de la conciencia

Según los puritanos, la conciencia es un aspecto universal de la naturaleza humana por la cual Dios ha establecido Su autoridad en el alma para que los hombres se juzguen a sí mismos racionalmente.

Todos tienen una conciencia

Los autores puritanos comenzaron sus obras sobre la conciencia enfatizando, en primer lugar, que las Escrituras, la experiencia y la “luz de la naturaleza” afirman que cada persona tienen una conciencia.⁸ Por ejemplo, Nathanael Vincent escribió:

Esto, llamada conciencia, está en todos; no hay hombre sin ella. Pudieras pensar en un hombre sin entendimiento al igual que uno sin conciencia; y sin el poder de conocer nada, al igual que sin el poder de pensar en sí mismo. Cada alma razonable, siendo capaz tanto de gracia como de pecado, está dotada con el poder de reflexionar en sí misma, para que el pecado sea condenado y la gracia aprobada. Todos están llamados a “[meditar] bien sobre

vuestros caminos” (Hag. 1:5,7), pero meditar en nuestros caminos es la obra de la conciencia; por lo tanto, la conciencia está en todos.⁹

Vincent siguió diciendo: “Esta conciencia, *cuando es despertada, hablará sin rodeos con el más grande...no se puede escapar de la conciencia*; no podemos huir más de la conciencia de lo que podemos huir de nosotros mismos”.¹⁰

Fenner añadió: “El Señor grabó la conciencia en el hombre cuando lo creó en el principio. La verdad es que, a partir de la caída del hombre la conciencia ha estado miserablemente corrompida; pero el hombre nunca podrá quitársela: La conciencia continúa para siempre en cada hombre esté en la tierra o el cielo o el infierno”.¹¹ Continuó enfatizando que la conciencia es irreprimible (testificó de la culpa de los hermanos de José veinte años después de su crimen), e íntima (es decir, al tanto de, e informado de, cada cosa que pensamos, decimos y hacemos).¹²

Los que niegan la existencia de una conciencia están más motivados por su pecado que por su convicción. Vincent escribió: “La verdadera causa de por qué los pecadores estúpidos dicen que no hay tal cosa como la conciencia, es esta, la conciencia los

condena, los reprende y los inquieta, y ellos primeramente deseando que no existiera tal cosa, emplean su razonamiento corrupto para argumentar en su contra”.¹³

Norman Clifford escribe que para los puritanos:

El testigo de la conciencia en el alma del hombre fue el medio por el cual todo el conocimiento natural de Dios era sostenido. La presencia de la conciencia significaba que la presencia del testigo y embajador de Dios en el alma del hombre siempre lo recuerda de su responsabilidad hacia Dios. Esto tenía la función de privar al hombre de excusas de no creer en Dios y no cumplir Su voluntad legal (Rm. 1:19, 20).¹⁴

La conciencia da facultad al conocimiento y el juicio de uno mismo

Samuel Ward (1577–1640), a partir de los teólogos medievales Hugo de San Víctor (c. 1096–1141) y Bernard de Clairvaux (1090–1153), escribió sobre la conciencia como la habilidad dada por Dios para pensar en uno mismo.¹⁵ Antes, Richard Sibbes (1577–1635) había escrito: “Pues, ¿qué es la conciencia, sino el alma misma

reflejándose sobre sí misma? Es la propiedad del alma razonable y de su excelencia, para que regrese a sí misma”.¹⁶

La mayoría de los teólogos puritanos, de William Perkins en adelante, definieron la conciencia como una facultad racional que provee un conocimiento personal moral y un juicio moral y que trata con preguntas de manera autoritaria como la voz de Dios en términos de bien y mal, de deber y deserción.¹⁷ Al traer este argumento, a veces los puritanos apelaron a la misma palabra *conciencia*. Sostuvieron que la conciencia se deriva de dos palabras latinas: *scientia*, que significa “conocimiento” y *con*, un prefijo que implica una comunidad o unión compartiendo algo—en este caso, conocimiento compartido junto con Dios. De esta manera, *conscientia* quiere decir conocimiento que es compartido con Dios o conocimiento que Dios comparte con nosotros.

Así que la conciencia expresa la conciencia de lo moral o el conocimiento de nosotros mismos que tenemos bajo Dios y en la presencia de Dios, de haber hecho lo bueno o lo malo. En pocas palabras, la conciencia es el conocimiento sentencioso de nuestros pensamientos, palabras y acciones de la misma forma en la que Dios nos conoce.¹⁸ De esta manera, el conocimiento y la conciencia se conforman la una a la otra. Como escribió Thomas Adams

(1583–1652): “El conocimiento dirige a la conciencia; la conciencia perfecciona el conocimiento”.¹⁹

William Ames define “conciencia” al principio de su libro en el tema: “El juicio personal de un hombre según el juicio de Dios sobre él”.²⁰ Variaciones de esta definición continúan apareciendo en los escritos de los puritanos. Los puritanos siguieron a Tomás de Aquino (1225-1274) viendo la conciencia como una parte de la razón práctica, es decir, un ejercicio de la mente del hombre aprobando juicios morales.²¹ No veían la conciencia como una facultad distinta de los ejercicios ordinarios de la razón. No habrían aceptado ningún análisis que separara la razón y la conciencia. Esto a veces lo hizo la filosofía posterior, pero los puritanos no lo hicieron.²²

Más bien, los puritanos vieron la conciencia como la razón en acción en asuntos prácticos y morales—es decir, la razón aprobando juicios sobre lo que está bien y lo que está mal. Así mismo, cuando los puritanos llamaron a la conciencia “la diputada de Dios y vice-regente dentro de nosotros”, “el espía de Dios en nuestro seno” y “el sargento que Dios empleó para arrestar al pecador”, no debemos descartar estas ideas como fantasías pintorescas. Representan un intento serio de presentar acertadamente a la concepción bíblica y humana de conciencia que nuestra experiencia representa: ver la

conciencia como un *testigo* declarando hechos (Ro. 9:1; 2 Co. 1:12); *un mentor* prohibiendo el mal y prescribiendo estándares (Hch 24:16; Ro. 13:5); y un *juez* contándonos de nuestra mala deserción (1 Jn. 3:20–21). El Nuevo Testamento confirma esa definición. Por ejemplo, Pablo testifica en Romanos 2:15: “mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos”.²³

En pocas palabras, los puritanos enseñaron que la conciencia funciona como un sistema nervioso espiritual, el cual usa la culpa para informarnos que algo está mal y necesita corrección. No escuchar las advertencias de la conciencia solo puede llevar a que se endurezca o se cauterice la conciencia, lo cual al final nos trae destrucción. Sibbes comparó la autoridad de la conciencia a una corte divina dentro del alma humana, donde sirve como testigo, acusadora, juez y verdugo.²⁴

La conciencia razona silogísticamente

Los puritanos representaron el razonamiento de la conciencia como una forma silogística, de manera muy parecida a como lo hizo Tomás de Aquino.²⁵ El razonamiento silogístico como método se remonta a Aristoteles (384-322 d.C.), quien sostuvo que era la única

forma válida de razonar sobre hechos o valores.²⁶ Esta forma de razonamiento incluye una hipótesis que declara un principio general, consiguientemente, una hipótesis menor declara una observación u hecho, luego una conclusión que resulta de juntar estas dos hipótesis.

En su tratado sobre la conciencia, Ames ilustró el razonamiento de la conciencia con dos silogismos; el primero, que condena, y el segundo, que ofrece consuelo. La hipótesis principal del primer silogismo es que *el que vive en pecado morirá*. La hipótesis menor es *yo vivo en pecado*. La conclusión es *por lo tanto moriré*.²⁷

Ames también ofreció un silogismo de la conciencia que llega a una conclusión más feliz. La hipótesis principal es *el que cree en Cristo no morirá, sino vivirá*. La premisa menor es *yo creo en Cristo*. Si esto se establece como verdadero, el creyente es libre de llegar a la conclusión *por lo tanto no moriré, sino viviré*.²⁸ Los puritanos dicen que todos los razonamientos de la conciencia tienen esta forma silogística y terminan excusándonos o acusándonos.

Perkins resumió estos razonamientos de conciencia de la siguiente manera:

Acusar es una acción de la conciencia que da juicio de que esto o aquello fue un acto malvado...*Condenar* es otra acción de la conciencia junto con lo anterior, donde pronuncia el juicio de que un hombre por este o aquel pecado tiene merecida la muerte...*Excusar* es una acción de la conciencia que pronuncia el juicio de que todo está bien. La *absolución* es una acción de la conciencia que pronuncia el juicio de que un hombre es libre o limpio de culpa y consiguientemente, de castigo.²⁹

¿Cuán aplicable es el razonamiento silogístico hoy en día?

Packer dice:

El razonamiento silogístico podría verse un poco racionalista para nosotros hoy en día, pero el razonamiento de la conciencia, como la mayoría de los procesos del pensamiento, son a menudo comprimidos para que no reconozcamos los mecanismos por los cuales operan. Pasan rápidamente por nuestras mentes como los mensajes pasan rápidamente a través de las computadoras. Lo único de lo cual nos percatamos

conscientemente es la conclusión. Pero si examinas las conclusiones de la conciencia, encontrarás que la doctrina puritana es vindicada. Todas las conclusiones de la conciencia tienen hipótesis principales en cuanto a verdades generales e hipótesis menores en cuanto a asuntos de hechos particulares. Revísala y ve por ti mismo.³⁰

En pocas palabras, la conciencia es mayormente autónoma de la voluntad en sus tareas y razonamientos. Aunque podemos suprimir o reprimir la conciencia, normalmente habla independientemente de nuestra voluntad y a veces incluso contrariamente a nuestra voluntad. Habla cuando preferiríamos que estuviera callada e incluso cuando habla, lo hace extrañamente de forma distinta a nosotros. Sentimos que se pone por encima de nosotros, abordándonos como si tuviera autoridad absoluta que no le dimos y que no le podemos quitar. Así mismo, como los puritanos, aún personificamos la conciencia y hablamos de ella hoy en día como el vocero de Dios en el alma. La conciencia no es una imaginación o fantasía; es una parte necesaria de nuestra naturaleza y experiencia moral.

La conciencia representa a Dios en el alma

Los puritanos ilustraron el papel divinamente autorizado de la conciencia en el alma con una cantidad de representaciones y personificaciones vívidas.

La conciencia es el *diputado* o *embajador* de Dios. La conciencia debe recordar al hombre constantemente de sus deberes como humano creado a la imagen de Dios. David Clarkson (1622-1686) escribió: “La conciencia es el diputado de Dios y debe confinarse a las ordenes e instrucciones del Señor soberano en el ejercicio de este deber”.³¹ George Swinnock (c. 1627–1673) dijo: “La conciencia es la deidad-diputado en el pequeño mundo, el hombre”.³²

De la misma forma, la conciencia también sirve como el *predicador* de Dios. John Trapp (1601–1669) llamó la conciencia de Dios el “capellán doméstico”.³³ Como dijo William Fenner:

[La conciencia] es un predicador también para hablarnos de nuestro deber tanto hacia Dios como hacia el hombre: es un predicador poderoso; exhorta, urge, provoca: [es] el predicador más poderoso que puede haber; hará que el corazón más robusto y terco bajo el cielo se estremezca

de vez en cuando; nunca nos dejará solos hasta que nos haya traído a Dios o al diablo. La conciencia se une en comisión con el Espíritu de Dios para ser un instructor para nosotros en cuanto a la manera en que debemos andar, así que ella y el Espíritu son resistidos y obedecidos juntos, contristados o deleitados juntos. No podemos pecar contra la conciencia sin pecar también contra el Espíritu de Dios; no podemos bloquear la conciencia sin bloquear y apagar al Espíritu Santo de Dios.³⁴

La conciencia es el notario o el registro de Dios. La conciencia está asociada con las memoria. Consiguientemente, Immanuel Bourne (1590–1672) dijo: “En la memoria, [la conciencia] es un registro que testifica lo que se hace y no se hace”.³⁵ Fenner dijo que la conciencia es como “el libro de registro [de Dios] que será abierto en el Día del Juicio, en el cual están nuestros pensamientos, palabras y hechos”.³⁶ Este registro de nuestras actividades internas y externas serán la base sobre la cual seremos excusados o acusados en el Día del Juicio.

La conciencia es el *ejecutor del juicio* de Dios. La conciencia está asociada con el juicio tanto hoy como en el futuro. En un sentido, la conciencia ayuda al Espíritu a arrestar al pecador. William Gurnall (1616–1679) escribió: “La conciencia es el sargento que Dios emplea para arrestar al pecador”.³⁷ Clifford escribe: “La conciencia era el testigo o la voz de Dios presente en el alma del hombre poseyendo el poder para dar testimonio del juicio de Dios del hombre aquí y ahora. En este sentido la conciencia fue descrita como el ejecutor interno tanto de la ira como de la paz de Dios”.³⁸ Vincent escribió:

Es necesario notar una diferencia entre estas conciencias: la que condena al pecador ahora mismo y la que condena, por parte del Señor, después: la sentencia con la que Cristo pronuncia al final será determinante e inalterable; por lo tanto, ese juicio es llamado *juicio eterno* (Heb. 6:2). No hay apelación a ese tribunal, no se puede revertir la sentencia...Pero cuando la conciencia presente condena a un pecador, no lo excluye ni cierra la puerta de esperanza contra él; su sentencia de condenación solo es condicional, en caso de que haya continuidad y

obstinación en el pecado, pero si el incrédulo alguna vez creyera en Jesús y el impenitente llorara por sus iniquidades y se volviera a Dios de ellas, entonces ya no estará bajo condenación.³⁹

La conciencia es nuestro *supervisor*. Los puritanos dijeron que nuestra conciencia gobierna nuestra vida entera. Cuando funciona apropiadamente, la conciencia controla todas las facultades. Richard Bernard (1568–1641) escribió: “La conciencia media con nuestro entendimiento, nuestros pensamientos, nuestra memoria, nuestras voluntades y los afectos de nuestros corazones”.⁴⁰ John Robinson (1527-1625) estaba agradecido por la obra de la conciencia, diciendo: “Ciertamente, es una gran obra de Dios que ha creado y ha puesto a ese supervisor como lo es la conciencia, en el alma del hombre, por medio de la cual, si hace algo incorrecto, es comprobado en secreto, para que por medio del arrepentimiento encuentre gracia en las manos de Dios”.⁴¹

La conciencia es nuestro *espejo*. Los puritanos enseñaron que la conciencia sirve como un espejo o cristal por el cual podemos determinar nuestro verdadero estado espiritual según la mente de Dios. Según Robert Harris (1581–1658), “[la conciencia] está en el

hombre para dar a conocer al hombre en qué términos está con Dios, de ahí su nombre; por lo tanto, se la llama correctamente el espejo del alma, la luz del entendimiento”.⁴² Thomas Adams simplemente dijo: “La conciencia es al alma lo que el estomago es al cuerpo; el pecado molesta al uno, como la carne o el exceso de comida malsana lo hace al otro”.⁴³

Normalmente el juicio de la conciencia es supremo, imparcial, fiel y privado, dijo Fenner. Continuó diciendo: “No necesitan ir lejos para saber en qué estado se encuentran: hay algo en su seno que puede decidir ese asunto”.⁴⁴ De esta manera, debemos usar nuestra conciencia regularmente para examinarnos a nosotros mismos, pues con la ayuda del Espíritu, nuestra conciencia nos acusará y nos llevará a nuevo arrepentimiento delante de Dios o nos excusará, lo cual nos dará paz que sobrepasa todo entendimiento.

En resumen, los puritanos enseñaron que la naturaleza humana incluye universalmente la conciencia, es decir, la representación de la voz de Dios, que nos guía autoritariamente a juzgarnos a nosotros mismos por medio de deducciones racionales de nuestro conocimiento de la voluntad de Dios y del conocimiento de nosotros mismos.

La corrupción de la conciencia

La conciencia ya no funciona correctamente en el hombre por causa de la caída. Daniel Webber escribe que los puritanos fueron rigurosos en su entendimiento y diagnóstico de la condición del ser humano caído.⁴⁵ Así mismo cuando trataron con la doctrina del pecado, los puritanos llamaron al pecado *pecado*, declarando que era rebelión moral contra Dios. Predicaron sobre pecados de comisión y omisión en pensamiento palabra y hecho. Obras como *The Evil of Evils: The Exceeding Sinfulness of Sin* (El mal de males: la excesiva pecaminosidad del pecado) de Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646), enfatiza la atrocidad del pecado. En sesenta y siete capítulos, Burroughs enseña que el pecado más pequeño tiene más maldad que la aflicción más grande; el pecado y Dios son contrarios; el pecado se opone a todo lo que es bueno; el pecado es el veneno de todos los males; el pecado lleva una dimensión y un carácter infinitos; el pecado nos pone cómodos con el diablo.⁴⁶ El pecado no es solo una opción; es una condición de depravación heredada de la caída del Adán en el Paraíso, una depravación que nos hace inadecuados para Dios, la santidad y el cielo.⁴⁷

Los puritanos vieron la conciencia afectada por la caída del hombre en el pecado y la miseria. Los puritanos escribieron sobre las conciencias malvadas, malas o culpables. Fenner dijo que una conciencia culpable es como “un infierno para los hombres en la tierra”.⁴⁸ Señalan a un infierno eterno que vendrá, donde la memoria de una conciencia culpable nunca se desvanecerá.⁴⁹ “Una conciencia culpable es como un remolino atrayendo a sí misma todo lo que de otro modo pasaría”, señaló Thomas Fuller (1608–1661).⁵⁰ Escribió: “Una conciencia herida puede quitar lo paradisíaco del mismo paraíso”.⁵¹ John Flavel (1628–1691) escribió que una conciencia culpable es el “yunque del diablo, sobre el cual fabrica todas esas espadas y lanzas con las cuales el pecador culpable se hiere y se atraviesa”.⁵² John Trapp dijo: “Una pequeña gota [de culpa] agita el mar entero de consuelos externos”.⁵³

Pero peor que una conciencia que aterroriza al alma es una conciencia que pacifica un alma aún bajo condenación. Los puritanos enseñaron que debido a nuestra caída en Adán, la naturaleza humana es propensa a engañarse a sí misma y a recaer.⁵⁴ Los incrédulos viven con una “conciencia malvada”, porque se han convencido a sí mismos de que están en paz con Dios cuando no lo están o porque han llegado a un acuerdo con un estilo

de vida en el cual no están en paz con Dios. Incluso los creyentes son propensos a vivir con una conciencia que es menos que “buena”—es decir, una conciencia que no está en paz con Dios a través del Evangelio y que no se examina para estar alerta y sensible a la infracción moral. Cuando la conciencia no está bien, también puede resultar en acciones y razonamientos sin base bíblica y poco confiables. Tanto los creyentes como los no creyentes intentan hablar a sus conciencias para conseguir un sentido falso de paz.

Los puritanos escribieron bastante sobre diferentes tipos de conciencias malvadas. Aquí hay un resumen de seis tipos diferentes de conciencias malvadas que describieron, desde la menos malvada hasta la más malvada.

1. La conciencia dudosa o temblorosa

Este tipo de conciencia fue incluida por los puritanos en la lista de conciencias malvadas siempre y cuando no lleve a su propietario a Jesús para salvación. La conciencia temblorosa o inquieta acusa al alma de pecado y amenaza al alma con la ira de Dios y la expectativa de la muerte y el juicio. El alma que duda cuelga en suspenso, sin saber si es más pecaminoso creer o dudar y no

presumir. Aunque esta conciencia es la que tiene más esperanza de todas las conciencias malvadas porque está lo suficientemente despierta para tener impresiones serias de las verdades eternas y por lo tanto tienen más posibilidades de ser salva, aún es malvada porque no puede dar paz y seguridad a su propietario hasta que encuentre descanso en Cristo.⁵⁵ La primera solución de Fenner para este tipo de conciencia es que no debes dejar que dude, sino eres llamado a creer y a abrazar lo que la gracia ofrece en el Evangelio de gracia de Dios, esperar en Dios a que haga su llamado y en la gracia efectiva de Su Hijo.⁵⁶

2. La conciencia moralista

Esta conciencia tiene algunos elementos buenos, pues está basada en las leyes de Dios y así, como escribió Richard Bernard, “produce mucho bien en el ejercicio de virtudes morales en la vida de los hombres juntos en la sociedades, para preservar la equidad, la justicia, para hacer buenas obras y para sostener la paz común entre ellos”.⁵⁷ La conciencia moralista puede ejercer externamente virtudes morales y buenas obras debido a la obra común del Espíritu Santo. Vincent escribió:

Hay algo de luz aún en la conciencia y aunque el corazón sea extremadamente malvado, dispuesto a engañar, [y] ha de ser engañado, aún así la conciencia tiene un tipo de sensibilidad y fidelidad restante, a menos que por medio de la costumbre en el pecado se haga insensible y estúpida. Concedo sin reparos que la conciencia también es corrompida en gran manera por la caída...pero aún es una gran misericordia que la conciencia aún haga tanto de la manera en que lo hace; la luz puede haber sido totalmente extinguida y el Señor pudiera habernos dejado correr a toda velocidad en nuestros malvados caminos hacia la destrucción sin ningún monitor dentro de nosotros para revisarnos o controlarnos.⁵⁸

A pesar de sus cualidades admirables, una conciencia moralista es substancialmente diferente a la buena conciencia del regenerado. La conciencia del moralista no satisface el libro del juicio de Dios. Bernard dijo:

Un moralista podría elevarse a sí mismo, como lo hizo el joven rico del Evangelio, pero no puede darse seguridad

de la vida eterna; pues en primer lugar, la Ley no puede vendar la conciencia de un cristiano para creer que su salvación es por la Ley, pues la Ley es débil en esto a través de la culpabilidad del hombre y enseña la salvación de otro modo. En segundo lugar, los gentiles, hemos visto, tienen esta conciencia moral, [como lo hacen] muchas personas no regeneradas en la iglesia. En tercer lugar, un moralista excelente, en su propia opinión, por el amor al mundo podría dejar a Cristo como lo hizo el joven rico, Mt. 19:22. En cuarto lugar, porque la justicia moral no puede exceder la justicia de los escribas y los fariseos; pero la justicia por la cual debemos ser salvos, debe excederla, Mt. 5:20.⁵⁹

La conciencia moralista no es transformada por el Espíritu Santo a través de la fe en la sangre de Cristo. Solo es iluminada por la luz de la naturaleza, mientras que la conciencia del regenerado es iluminada por el Evangelio y luego, en las palabras de Ephraim Huit (c. 1608–1644), regida por “la Ley escrita en sus mentes y corazones (Heb. 8:10)”.⁶⁰ De esta manera, la conciencia del moralista nunca puede tener un bien espiritual permanente pues su

conciencia nunca está motivada por amar a Dios sobre todo y al prójimo como Sí mismo. No opera por la fe salvadora y consiguientemente no sirve a la gloria de Dios.⁶¹

3. La conciencia escrupulosa

La conciencia escrupulosa de muchas maneras es una falsificación de la buena conciencia, hace muchos de los deberes religiosos y baratijas morales. Es escrupulosamente religiosa pero no busca solo a Cristo para salvación ni encuentra paz en Cristo. La conciencia escrupulosa “determina que algo está permitido, pero que aún así no debe hacerse mucho, en caso de que no este permitido”, como dijo Samuel Annesley (c. 1620–1696).⁶² En otras palabras, está tan temerosa de pecar que evita hacer incluso lo que es bueno y lo que está permitido.

Consiguientemente, la conciencia escrupulosa se involucra en el tipo de examen personal que produce introspección sin objetivo y pesadumbres interior. Algunas almas mórbidas practican tales reflexiones internas incluso hoy. Las cuales han de ser desalentadas, dijeron los puritanos, pues no hace bien examinarnos separados de Cristo y del Evangelio.

Los puritanos dijeron que el examen personal, aunque es necesario, nunca debería divorciarse de lo siguiente:

- Jesucristo —por cada vez que te veas a ti mismo, ve diez veces a Cristo, pues solo Cristo puede ser el objeto de la verdadera fe;
- La Palabra de Dios —la cual provee el terreno apropiado para el examen personal y las marcas y frutos de la Gracia; y
- El Espíritu Santo —solo Él puede iluminar Su propia obra salvadora por medio de la Palabra.

Los puritanos estarían de acuerdo con Calvino, que dijo que si te contemplas separado de Cristo, la Palabra y el Espíritu, “es condenación segura”.⁶³ Por otro lado, si te contemplas a ti mismo en Cristo por medio de la Palabra de Dios y el Espíritu, amontonarás mucho, pues el examen personal nos puede asegurar que la salvación se basa en el fundamento correcto, Jesucristo y Él crucificado y que tenemos parte personal en esa salvación.⁶⁴

4. La conciencia errante

Esta conciencia incluye varias formas de ignorancia y percepciones erradas porque aplica equivocadamente la Palabra de Dios. Samuel Annesley escribió: “La conciencia es a veces engañada a través de la ignorancia de lo que es correcto, asiéndose de una regla falsa como verdadera, de un error como si fuera la voluntad de Dios: a veces, a través de la ignorancia del hecho, aplicando erróneamente una regla correcta a una acción equivocada. La conciencia mal informada, toma las tradiciones humanas y las falsas doctrinas propuestas bajo una apariencia de autoridad divina como la voluntad de Dios”.⁶⁵

La mayoría de los puritanos debatieron mucho sobre si una conciencia errónea obliga a su propietario a obedecer el error. La mayoría de los puritanos estuvieron de acuerdo con Annesley, que escribió:

La simple verdad es que el error no puede obligarnos a seguirlo; una conciencia errante puede estar muy atada, pues sería pecado ir en su contra; pero nunca puede estar tan atada, pues puede ser una virtud seguirla. Seguir una conciencia errante para el pecador ciego es seguir a su conciencia ciega, hasta que ambos caen en el

pozo. La violación de la conciencia siempre es malvada y seguir a una conciencia errante es malo; pero existe un camino a la mitad que es seguro y bueno; es decir, informar la conciencia mejor por medio de la Palabra de Dios y seguirla consiguientemente.⁶⁶

Como señaló Philip Craig: “Este dilema subraya a lo que Fenner llamó ‘la necesidad infinita de conocimiento’ al igual que ‘la soberanía sagrada de la conciencia’”.⁶⁷

5. La conciencia adormecida

Con base en Romanos 11:8, que habla de Dios entregando a los pecadores un “espíritu de estupor”, los puritanos tenían numerosos nombres para la conciencia adormecida, incluyendo una conciencia somnolienta, torpe o entumecida. Annesley escribió de las personas con tales conciencias, “*Uno de los peores tipos de conciencia en el mundo es la conciencia somnolienta*. Tal es la conciencia de cada incrédulo, que aún no ha caído en el horror. Su espíritu, es decir, su conciencia, está dormida (Ro. 11:8); para que así como el sueño del cuerpo ata todos los sentidos y los espíritus animales, así este sueño espiritual (o más bien antiespiritual) ata el

alma de todo el sentido del mal del pecado y necesidad de la gracia; y por lo tanto, en la conversión, Cristo despierta la conciencia”.⁶⁸

La conciencia adormecida hace al pecador indiferente a la realidad de las verdades de las Escrituras. Tales pecadores viven en una niebla, sin ser conscientes de la muerte inminente y del juicio y sin ser movidos por los horrores del infierno. Una conciencia adormecida produce una conciencia silenciosa, haciéndola una “cochera somnolienta que da a los caballos las riendas y los deja correr a su voluntad”, dijo Fenner.⁶⁹

6. La conciencia cauterizada

Esta es la peor de todas las conciencias porque deja a las personas casi sin esperanza de salvación. Como escribió Perkins: “Siendo el corazón del hombre tan obstinado y perverso, llevándolo a cometer pecados aun contra la luz de la naturaleza y el sentido común: por medio de la práctica de tales pecados la luz de la naturaleza es extinguida: y consiguientemente viene la mente reprobada, la cual considera a lo malo bueno y a lo bueno malo: luego vienen la *conciencia cauterizada* en la cual no hay sentimiento o remordimiento; y después de esto viene la codicia excesiva de toda clase de pecado (Ef. 4:18; Rm. 1:28).⁷⁰

La conciencia cauterizada pertenece a aquellos cuyo destino está determinado por su dureza. A menudo pertenece a personas que han pecado contra el Espíritu Santo y ya están irrevocablemente perdidos en esta vida. Fenner dice que una conciencia cauterizada puede “tragar el pecado como una bebida y sin ningún remordimiento”. Es el juicio más grande de Dios de este lado del infierno: “A través de esto el único medio de arrepentimiento es quitado. Las posibilidades son de 1 en 1000 de que alguna vez” se arrepientan.⁷¹

La restauración de la conciencia.

En la restauración de Dios de Su imagen en el alma, Él también restaura la conciencia. Esto toma lugar en el despertar de la conciencia por la predicación, informando la conciencia por las Escrituras, sanando la conciencia por el Evangelio y ejerciendo la conciencia en el examen personal.

La conciencia debe despertarse por la predicación

Hoy podríamos decir que los mejores predicadores son quienes enseñan la doctrina con más eficacia, pero los puritanos creyeron que la excelencia suprema de un predicador era tanto su habilidad para enseñar la doctrina claramente, como su poder para aplicar la Palabra a la vida diaria.

Una de las marcas de un predicador poderoso, según los puritanos, era la manera en la que “desgarrara” la conciencia de los hombres para mostrarles lo que estaba en el fondo de sus corazones.⁷² El propósito es ver lo que está adentro o debajo, a medida que desgarras una almohada para quitarle todas las plumas. Los puritanos valoraban a los predicadores que podían desgarrar la conciencia, escudriñar el corazón y hacer Hebreos 4:12 real para

sus oyentes: “Porque la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos; y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón”. Los puritanos dijeron que los mejores predicadores mostraban cómo la Palabra de Dios va hasta la parte más profunda de nuestro ser.

¿Cómo aprende un ministro a hacer esto? Dejando que la Palabra de Dios ministre al pastor en su conciencia y en su vida. Un abismo consiguientemente llamará a otro abismo; si has experimentado la Palabra de Dios desgarrando tu conciencia, la usarás para desgarrar la conciencia de otros. Esa es una de las razones por las cuales el puritano escocés David Dickson (c. 1583–1662) dijo a un joven que estaba siendo ordenado que debería pasar todo su ministerio estudiando dos libros: el libro de las Escrituras y el libro de su propio corazón. De manera similar, John Owen (1616–1683) dijo: “Si la Palabra no mora con poder en nosotros no pasará con poder a través de nosotros”.⁷³ El biógrafo de Robert Bolton (1572–1631) dice que él nunca enseñó un punto de piedad sin que lo haya puesto en práctica primero en su propio corazón.

Estas son maneras de decir que, para los puritanos, la aplicación comienza en casa. Aprenderás cómo aplicar la Palabra de Dios dejando que se aplique a ti primero. Luego sabrás cómo usarla para desgarrar las conciencias de otros. La aplicación es la autopista del predicador entre la cabeza y el corazón. La buena predicación no se detiene con la cabeza; corre al corazón.

El Directorio de Westminster para la Adoración Pública dice que la aplicación es difícil para el predicador, pues requiere “muchísima prudencia, celo y meditación y para el hombre natural y corrupto sería muy desagradable”. Aún así, la aplicación es necesaria para que los oyentes del predicador “puedan sentir la Palabra de Dios viva y poderosa, que discierne los pensamientos y las intenciones del corazón; y que, si es que algún incrédulo o ignorante está presente, les sean manifiestos los secretos de su corazón y dé gloria a Dios”.⁷⁴

La conciencia debe estar informada por las Escrituras

Para los puritanos, la conciencia es la facultad que Dios pone en nosotros para ser una caja de resonancia para la aplicación de Su Palabra a nuestras vidas. Nuestras conciencias deberían ser pesadas con la Palabra de Dios; deberían ser educadas por lo que

es encelada en las Escrituras y entrenada a juzgar según las Escrituras. Entonces la voz de la conciencia será en efecto la voz de Dios.

Si la conciencia no está guiada por las Escrituras, seguirá funcionando, pero de acuerdo a estándares inadecuados. No condenará cuando debe; justificará cosas que no han de ser justificadas. Lo que parece ser la voz de Dios no será la voz de Dios. El sentido de ser juzgado por alguien externo a ti mismo aún será aparente, pero los estándares por los cuales está operando serán inadecuados. La conciencia falsamente instruida pudiera justificar lo que alguien hace, pero él todavía podría ser un pecador no perdonado ante los ojos de Dios.

Los puritanos creyeron que la única cura para una conciencia calibrada falsamente es educarla completamente en los estándares de las Escrituras. Ellos dicen que nuestra conciencia debe ser controladas por Dios. La Confesión de Fe de Westminster (20.2) enfatiza fuertemente que solo Dios es Señor de la conciencia. Una persona pudiera tratar de tiranizar la conciencia de otro, pero solo Dios puede controlar nuestra conciencia de manera absoluta.

Es imperativo que nuestra conciencia se vuelva a la mente y la voluntad de Dios. De otro modo no podremos evitar ir en el camino

incorrecto. Si desobedeces a tu conciencia erras porque tu conciencia nunca debe resistirse. Si sigues una conciencia errada nuevamente te estás desviando porque una conciencia errante no debe seguirse. No hay manera de salirse de la situación excepto que eduques y entrenes tu conciencia apropiadamente.

Richard Baxter (1615-1691) explicó:

No hagas de tus propios juicios ni de tu conciencia tu ley, ni los hagas hacedores de tu deber; ellos solo son los discernidores de la Ley de Dios, del deber en el que Él te ha puesto y de tu propia obediencia o desobediencia a Él. Hay un error peligroso muy común en el mundo, que un hombre puede hacer cualquier cosa que su conciencia le diga que es la voluntad de Dios; y que cada hombre debe obedecer su conciencia, como si fuera la legisladora del mundo; mientras que, en efecto, no somos nosotros, sino Dios, nuestro Legislador.⁷⁵

Baxter dijo que “una conciencia errante no debe ser obedecida, sino informada”.⁷⁶ Puesto que la conciencia representa la autoridad de Dios hacia nosotros, a menos que un cristiano informe su

conciencia por las Escrituras está atrapado en un dilema moral por su conciencia errada. Baxter escribió: “Si la sigues rompes la Ley de Dios haciendo lo que Él te prohíbe; si la olvidas y vas contra ella, rechazas la autoridad de Dios, haciendo lo que piensas que Él te prohíbe”.⁷⁷ Por lo tanto, debemos comparar el libro de nuestra conciencia con el libro de las Escrituras. Donde falta conciencia, copiemos allí las Palabras de las Escrituras. Donde la conciencia difiere de la Palabra, corrijamos el libro de la conciencia humana con el libro de Dios.⁷⁸

La dependencia de la conciencia en las Escrituras refleja la estima de los puritanos por la Biblia en todas las cosas. Considera que tu base teológica determina cómo abor das la consejería. Los puritanos nunca olvidaron que la forma de abordar cada área de la vida debe estar basada en la teología. William Ames dijo: “No existe precepto de verdad universal relevante a lo que es vivir bien en la economía, la moralidad, la vida política, o la legislación que no concierna propiamente a la teología”.⁷⁹ Ken Sarles concluye: “En lo que respecta a los puritanos británicos, cada necesidad psicológica concebible podía ser satisfecha y cada problema psicológico imaginable podía ser resuelto a través de una aplicación directa de la verdad bíblica”.⁸⁰

Los puritanos consideraron la doctrina de la conciencia crucial para la teología, la ética y la consejería. Eso permitió que los puritanos cruzaran el puente de la teología a la ética,⁸¹ así como sus contrapartes teológicas, como Petrus van Mastricht (1630–1706) y Wilhelmus à Brakel (1635–1711) lo hicieron en Holanda. Ambos tejieron una teología sistemática con experiencia espiritual y ética cristiana en sus obras enormes.⁸²

La doctrina puritana de la conciencia también es reflejada en su conciencia tremenda de la gloria de Dios en las Escrituras. Los puritanos predicaron la doctrina de Dios sin equivocación. Proclamaron el ser majestuoso de Dios, Su personalidad Trinitaria y Sus atributos gloriosos con temor y obsesión reverente.⁸³ Su consejo estaba arraigado en un teísmo robusto, a diferencia de la consejería moderna, que muy a menudo aborda a Dios como el vecino de al lado que puede ajustar Sus atributos a nuestros sentimientos, necesidades y deseos. La consejería puritana demuestra cómo todo en el mundo está basado en Génesis 1:1, “En el principio creó Dios” y fue diseñado para la gloria de Dios. Los puritanos entendieron que las doctrinas de la expiación, la justificación y la reconciliación no tienen significado separados de un verdadero entendimiento de Dios, que condena el pecado, expía por

los pecadores, los justifica y los reconcilia consigo mismo. La base teológica de cómo vemos a Dios determina la manera en la que abordamos la consejería. Abordar las condiciones humanas centradas en Dios comienza por informar la conciencia con las Escrituras.

Como representante de Dios en el alma, una buena conciencia nutrida por las Escrituras ejerce un conocimiento constante de que vivimos en la presencia de la gloria de Dios. Vincent escribió: “Una buena conciencia hará que los hombres se presenten delante de Dios continuamente. ‘Con toda buena conciencia he vivido delante de Dios [Hch 23:1]”, dice el apóstol.⁸⁴ Vincent dijo: “No hay atributo de Dios que seamos menos capaces de negar que Su omnisciencia, y aún así cuán rara vez son nuestros corazones sorprendidos por ella. Debemos vigilar nuestros corazones y pensamientos y luchar contra la vanidad, la impiedad y la impertinencia de ellos, como aquellos que han sido persuadidos de que estamos ante uno que escudriña los corazones”.⁸⁵

La conciencia debe ser sanada por el Evangelio

Puesto que todos los hombres son pecadores caídos, solo una conciencia aplicada por el Evangelio puede traer paz interior. Los

puritanos expusieron el pecado tanto desde el púlpito como en privado para traer a los pecadores a contrición, confesión y arrepentimiento y para llevarlos a Jesucristo. En obras tales como *Christ Revealed* (El Cristo revelado), de Thomas Taylor, *Christ Our Mediator* (Cristo nuestro Mediador), de Thomas Goodwin, *Happiness of Enjoying and Making a Speedy Use of Christ* (La felicidad y el disfrute de hacer pronto uso de Cristo), de Alexander Grosse, *Looking unto Jesus* (Puestos los ojos en Jesús), de Isaac Ambrose, *Christ All in All* (Cristo el todo en todo), de Ralph Robinson o Philip Henry, *Christ: The Way, the Truth, and the Life* (El camino, la verdad y la vida), de John Brown, *The Glorious Mystery of the Person of Christ* (El misterio glorioso de la persona de Cristo), de John Owen y *Christ Crucified* (Cristo crucificado) de James Durham, los puritanos predicaron a Cristo entero al hombre entero.

La aplicación del Evangelio resulta en una buena conciencia que está en paz con Dios y demanda de Su Palabra. Los puritanos escribieron mucho sobre una buena conciencia. “La conciencia, es o el mejor de los amigos o el más grande de los enemigos en el mundo”, dijo Richard Sibbes.⁸⁶ Llamó a la buena conciencia nuestro “mejor amigo” y escribió: “No podemos hacer nada bien sin gozo y una buena conciencia, lo cual es la base del gozo”.⁸⁷

Thomas Fuller dijo: “Una buena conciencia es la mejor divinidad”.⁸⁸ Matthew Henry (1662–1714) comentó: “Si nos encargamos de tener una buena conciencia, podemos dejar que Dios se encargue de nuestro buen nombre”.⁸⁹ Thomas Watson (c. 1620–1686) observó: “Una buena conciencia y un buen nombre es como un anillo de oro con un diamante brillante”;⁹⁰ y William Gurnall dijo: “La Paz de la conciencia no es sino el eco de la misericordia perdonadora”.⁹¹

Una buena conciencia encuentra paz a través del Evangelio y sus promesas. Las promesas de Dios son el medio por medio del cual la paz, el perdón, la aceptación y la reconciliación con Dios y el afecto entre Dios y una persona son ofrecidos a la conciencia. La conciencia debe creer y descansar en las promesas. Según los puritanos, lo más bienaventurado en este mundo es tener una buena conciencia a través de la aplicación de las promesas bíblicas. La cosa más triste en el mundo es no tener una buena conciencia. El Evangelio nos invita a aplicarnos a la palabra de gracia, así como debemos aplicarnos a Cristo para el perdón según la palabra de gracia. Consiguientemente, la conciencia nos dirá que puesto que, por gracia, hemos creído y hemos procurado el perdón de la manera designada, ahora somos perdonados por medio de Jesús.

¡Qué paz tan gozosa produce esto! Joseph Hall (1574–1656) dijo: “Bienaventurado el hombre que puede estar absuelto por sí mismo en privado, por otros en público y delante de Dios en ambos”.⁹² Tal hombre tiene una conciencia aliviada y pacificada que remueve dudas y temores y promueve la seguridad de que todo está bien con su alma.⁹³

Es importante señalar que es por medio del Espíritu Santo que la conciencia se aferra al Evangelio por fe en la sangre de Cristo, encuentra paz con Dios y tiene una seguridad cada vez mayor de la salvación. Perkins dijo: “El agente principal y su comienzo está en el Espíritu Santo, iluminando la mente y la conciencia con luz divina: y el instrumento en esta acción es el ministerio del Evangelio por el cual la palabra de vida es aplicada en el nombre de Dios a la persona de cada oyente y esto es ciertamente entendido poco a poco en una forma de razonamiento o silogismo práctico enmarcado en la mente por el Espíritu Santo”.⁹⁴ Gurnall dijo que la conciencia es como un candado rígido—incluso si la llave de la promesa de Dios encaja perfectamente, se necesita que la mano fuerte del Espíritu Santo gire la llave, abra la cerradura de la conciencia y aquiete y satisfaga completamente al alma.⁹⁵

Los puritanos a menudo abordaron esta pregunta: Si hemos encontrado paz en Cristo, ¿qué debemos hacer para mantener esa paz? Dijo Fenner,

Primero, debemos esforzarnos para no dejar que la conciencia se perturbe asegurándonos de no hacer nada contrario a la conciencia... Nada que obtengamos de mala manera nos consolará y animará en tiempos de necesidad... En segundo lugar, si hemos de mantener nuestra paz debemos esforzarnos por tener nuestros corazones cimentados en la seguridad del amor de Dios... En tercer lugar, debemos ejercer la fe aplicando la sangre de Cristo. Debemos esforzarnos por limpiar y purificar nuestra conciencias con ella. Si encontramos que hemos pecado debemos correr en breve [es decir, inmediatamente] a la sangre de Cristo para que limpie nuestro pecado. No debemos dejar que la herida se infecte o se ulcere [se infecte mucho] sino en breve [es decir, inmediatamente] sanarla... Así como pecamos diariamente, así mismo Él justifica cada día y debemos ir diariamente a Él para eso... debemos mirar la serpiente

de bronce cada día. La justificación es una fuente que siempre corre y por lo tanto no podemos intentar tener toda el agua de una sola vez... Oh, consiguientemente, busquemos el perdón diario... No vayamos a dormir una noche sin un nuevo perdón. Es mejor dormir en una casa llena de áspides y bestias venenosas que dormir con un pecado. Oh, asegúrate de limpiar en el día los pecados de ese día. Entonces, nuestras conciencias estarán en paz.⁹⁶

Una buena conciencia está fundamentada en Cristo, pero está guardada por la obediencia (1 Juan 2:1-2, 5). Fenner fue cuidadoso al decir que nuestra obediencia no es la causa de nuestra justificación delante de Dios. Solo Cristo es nuestra justicia y la base de una conciencia pacífica. Pero el pecado obstaculiza nuestra comunión con Cristo y nos invita a la disciplina paternal; la obediencia testifica que estamos reconciliados con Dios y complace a nuestro Padre.⁹⁷ De esta manera, una buena conciencia no es solo un asunto de estatus legal, sino de una relación viva con Dios. Fenner también escribió: “La perfección absoluta en obediencia no es requerida para la paz evangélica”.⁹⁸ Más bien, una buena conciencia viene de una vida de integridad y del temor al Señor,

donde procuramos obedecer a Dios con sinceridad, en cada área de la vida y con humildad en cuanto a nuestros pecados y dependencia de Cristo y Su Espíritu.⁹⁹

Fenner dijo que no existe un mejor amigo que una conciencia que conoce la paz con Dios por medio de venir constantemente a la cruz. Desarrolló este pensamiento, diciendo:

Una conciencia pacífica hace que un hombre guste la dulzura de las cosas celestiales y espirituales. Hace que la Palabra sea para él como lo era para David, *más dulce que la miel*...Una buena conciencia hace que un hombre guste de la dulzura en la oración...en el Sábado...en el sacramento...¿Por cuál razón solo unos pocos de ustedes gustan la dulzura de estas cosas? La razón es: Porque no tienen la paz de una buena conciencia.¹⁰⁰

Debemos escudriñar nuestros corazones aquí. ¿Pensamos en nuestra experiencia en la adoración, la oración, el Día del Señor o cualquier otra cosa concerniente a la piedad y la dulzura? Fenner dijo que quienes disfrutan de la paz de una buena conciencia

experimentan *dulzura*. ¿Qué está pasando en nuestra experiencia si no experimentamos ese tipo de dulzura?¹⁰¹

Fenner continuó: “Una conciencia buena y tranquila hace que un hombre guste de la dulzura en todas las cosas externas: comida, bebida, en el sueño, en la compañía de amigos (...) Solo el hombre sano puede complacerse en las recreaciones, caminatas, reuniones, deportes y cosas parecidas; no consuelan a quienes están enfermos, agonizantes o postrados en cama. Pero cuando la conciencia está en paz el alma está en buena salud por completo”.¹⁰²

El cristiano es más capaz de disfrutar de las buenas dádivas de Dios que cualquier incrédulo. Es decir, los placeres del cristiano se duplican por ser cristiano. Fenner dijo que los cristianos tienen esa dulzura incluso en tiempos de problemas. Escribió:

[Una buena conciencia] alivia los males de un hombre con problemas, cruces, dolores o aflicciones. Si un hombre tiene verdadera paz en su conciencia, esta lo consuela en todos estos. Cuando hay cosas que nos molestan afuera, cuán consolador es tener algo en casa que nos anime. Así mismo, cuando los problemas y aflicciones [es decir,

fuera de nosotros] nos confunden y añaden dolor tras dolor, tener paz interior, la paz de la conciencia que aquiete todo, qué gran felicidad es. Cuando la enfermedad y el dolor vienen, qué valor tiene la buena conciencia en ese momento. Ciertamente, más que todo el mundo...La conciencia [que se ha aferrado al perdón en Cristo] es el eco de la paz de Dios para el alma. En la vida, en la muerte, en el juicio, es consuelo indescriptible.¹⁰³

Una persona con una buena conciencia tiene una conciencia iluminada, sensible y fiel y por lo tanto puede enfrentar la muerte con paz. Al final de *El Progreso del Peregrino* de John Bunyan, el señor Honesto está a punto de cruzar el Río Jordán. Pidió a Buena Conciencia que se encontrara con él en el río y Buena Conciencia estuvo allí para ayudarlo en la prueba final de la muerte. De manera similar, es a través del don de Dios de una buena conciencia que Dios responde la oración de Simeón en Lucas 2:29, diciendo: “Ahora, Señor, despides a tu siervo en paz”.

La conciencia debe ser ejercida por el examen personal

Los puritanos insistieron en que una conciencia debe ejercitarse en la disciplina del examen personal, según las Escrituras en general y la Ley moral o los Diez Mandamientos en particular. El examen personal es una disciplina, dijeron los puritanos. Incluye hacerte preguntas a ti mismo para saber si verdaderamente estás caminando en obediencia a la Palabra de Dios, preguntándote cuál es tu progreso en el camino de la obediencia a los Diez Mandamientos y su resumen en los dos grandes mandamientos de amar a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo. Es hacerte preguntas que te ayuden a ver donde estás según los estándares establecidos en el Sermón del Monte. Watson escribió: “El examen personal es establecer un tribunal en la conciencia y tener allí a un funcionario del registro, para que un hombre sepa por medio de un estricto escrutinio cómo están las cosas entre Dios y su alma...Un buen cristiano comienza por así decirlo el Día del Juicio aquí en su propia alma”.¹⁰⁴

Los puritanos creyeron que el examen personal debería ser llevado el Sábado al menos una vez con el fin de prepararse para la adoración pública. En ese examen personal, preguntas como dónde estás espiritualmente, dónde has estado la semana pasada y qué necesita atención particular en cuanto a arrepentimiento y reforma,

al igual que hacer nuevos compromisos, nuevos planes y nuevas resoluciones para un caminar más cercano con el Señor. Solo después de tal examen tendrás una buena conciencia para la adoración el Domingo. Esto es doblemente importante si estás yendo a la Cena del Señor.¹⁰⁵ Mantén tu conciencia sensible midiéndote constantemente por la Palabra y, mientras estudias la Palabra diariamente, mantén tu conciencia sensible al desarrollar la manera en que se aplican estas enseñanzas en ti ahora; pero también pide por dirección para saber en qué persona deberías convertirte. Si has de mantener tu conciencia en un reposada paz, limpia tu conciencia diariamente por medio del arrepentimiento y por la fe que se ase de la sangre de Cristo, fundamenta tu conciencia en la seguridad del amor de Dios, permanece constante en la obediencia a la conciencia y no actúes contra tu conciencia de ninguna manera.

Conclusión: El ánimo de una buena conciencia

Por su misma naturaleza, la conciencia debe estar activa. Pero una buena conciencia actúa a partir del conocimiento de la Palabra de Dios, promoviendo tanto una obediencia bíblica como una libertad bíblica en lugar de legalismo o descuido acerca del pecado.

Un día, cuando el puritano Richard Rogers (1551-1618) y un anglicano estaban montando a caballo, el anglicano comentó: “Me caes bien y tu compañía también, solo que eres demasiado preciso”. Rogers explicó por qué: “¡Oh señor!”, dijo, “¡sirvo a un Dios preciso!”¹⁰⁶ Esa fue una respuesta maravillosa, pues los puritanos se dieron cuenta de que no podían ser menos precisos en la obediencia a la Palabra de Dios de lo que Dios es al mandar. Recuerda esa historia cuando te encuentres con acusaciones contra los puritanos o contra ti mismo por ser muy atento a los detalles de la rectitud cristiana. Una buena conciencia surge del temor a Dios, pero libera del miedo a los hombres con sus críticas y quejas contra los supuestos rigores de la obediencia.

Una buena conciencia no promueve el legalismo. Más bien, encuentra la mayor libertad: la libertad de obedecer a Dios a pesar de gran oposición. En las Palabras de Vincent:

Una buena conciencia llena el corazón de un hombre con coraje y lo hace valiente ante sus enemigos. Pablo contempló al concilio con seriedad. No tenía miedo de enfrentarlos, porque su conciencia estaba limpia. Leemos que Félix el juez tembló, mientras que Pablo el prisionero estaba confiado. La razón era que el juez tenía una mala conciencia... pero el prisionero absuelto por una buena conciencia, no tembló, sino que se regocijó en pensamientos sobre el juicio que vendrá.¹⁰⁷

Que Dios nos otorgue a todos la columna vertebral de acero de una buena conciencia delante de Él.

¹ Richard Sibbes, *An Exposition of 2 Corinthians Chapter 1*, en *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (1862–1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 3:223. Partes de este capítulo y el siguiente fueron presentados como un ensayo en Sixteenth Century Studies Conference en Dallas, Texas, en Octubre 29, 2011, e impreso en *The Banner of Truth*, no. 585 (Junio 2012): 20–25 y no. 586 (Julio 2012): 13–18.

² Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950), 185.

³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.19.15.

⁴ William Perkins, *A Discourse of Conscience* (London, 1596).

⁵ William Ames, *Conscience, with the Power and Cases Thereof* (London, 1639).

- ⁶ William Fenner, *The Souls Looking-Glasse* (...) (Cambridge: Roger Daniel, for John Rothwell, 1643).
- ⁷ Nathanael Vincent, *Heaven upon Earth* (London: for Thomas Parkhurst, 1676).
- ⁸ Vincent, *Heaven upon Earth*, 5–17.
- ⁹ Vincent, *Heaven upon Earth*, 17–18.
- ¹⁰ Vincent, *Heaven upon Earth*, 18–21.
- ¹¹ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 23.
- ¹² Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 23.
- ¹³ Vincent, *Heaven upon Earth*, 5.
- ¹⁴ Norman Keith Clifford, “Casuistical Divinity in English Puritanism during the Seventeenth Century: Its Origins, Development and Significance” (PhD diss., University of London, 1957), 149.
- ¹⁵ Samuel Ward, “Balm from Gilead to Recover Conscience,” en *Sermons and Treatises* (1636; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996), 97. Ver Gary Brady, “A Study of Ideas of the Conscience in Puritan Writings, 1590– 1640” (ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 2006), 46.
- ¹⁶ Sibbes, *2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:208.
- ¹⁷ La mayoría de los puritanos encelaron que el asiento de la conciencia está arraigado en el alma razonable o en el entendimiento, en armonía con la tradición dominicana y tomista; una minoría puso el asiento de la conciencia en la voluntad, según la tradición franciscana. Unos pocos, como Richard Baxter, se rehusaron a escoger un lado (*A Christian Directory, or, A Body of Practical Divinity and Cases of Conscience*, en *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter*, ed. William Orme [London: James Duncan, 1830], 6:96–97). Prácticamente hablando, esta variación en perspectivas no hizo una diferencia substancial (Clifford, “Casuistical Divinity,” 149–156; c.f. Thomas Wood, *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century, with Special Reference to Jeremy Taylor* [London: S.P.C.K., 1952], 67–69).
- ¹⁸ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 111.
- ¹⁹ Citado en John Blanchard, *The Complete Gathered Gold* (Darlington: Evangelical Press, 2006), 107.

- ²⁰ Ames, *Conscience*, 1. Packer dice que la definición de Ames viene de Aquino (Quest for Godliness, 109).
- ²¹ Vincent citó la definición de conciencia de Aquino como la aplicación de nuestro conocimiento a nuestras acciones para testificar de nuestras acciones pasadas, para juzgar y vincular las acciones futuras. Vincent, *Heaven upon Earth*, 30. Citó Thomas Aquina, *Summa Theologica*, parte 1, P. 79, art. 13. William Ames tenía una copia de las obras de Thomas de Aquino en su biblioteca. Keith L. Sprunger, "The Learned Doctor Ames" (PhD diss., University of Illinois, 1963), 206.
- ²² Packer, *Quest for Godliness*, 111.
- ²³ Para un resumen breve de la naturaleza y los tipos de conciencia, ver Samuel Rutherford, *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience: Tending to Resolve Doubts* (London: R. I. for Andrew Crook, 1649), 1–22.
- ²⁴ Sibbes, *2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:210.
- ²⁵ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 235–237.
- ²⁶ "Un silogismo es una frase en la que, después de que ciertas cosas son declaradas, algo distinto a lo que se dijo le sigue por necesidad. Con esto último, me refiero a que producen su consecuencia, y con esto otro, a que no se requiere término externo adicional alguno para hacer esa consecuencia necesaria". Aristotle, *Analytica Priora*, trad. A. J. Jenkinson, 1.1, quoted by Brady, 64, and available online at <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/>, accedido en Enero 17, 2011.
- ²⁷ Ames, *Conscience*, 3.
- ²⁸ Ames, *Conscience*, 3.
- ²⁹ William Perkins, *A Discourse of Conscience: Wherein Is Set Downe the Nature, Properties, and Differences Thereof, in The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612), 1:535–536.
- ³⁰ J. I. Packer, clase sobre los puritanos, Reformed Theological Seminary, Jackson, Mississippi.
- ³¹ David Clarkson, "The Lord Rules over All," en *The Works of David Clarkson* (1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1988), 2:475.

- ³² George Swinnock, *The Door of Salvation Opened by the Key of Regeneration*, en *The Works of George Swinnock* (1868; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 5:64.
- ³³ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 106.
- ³⁴ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 33.
- ³⁵ Immanuel Bourne, *The Anatomie of Conscience* (London: G. E. and M. F. for Nathaniel Butter, 1623), 9.
- ³⁶ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 33.
- ³⁷ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002), 1:522.
- ³⁸ Clifford, "Casuistical Divinity," 158.
- ³⁹ Vincent, *Heaven upon Earth*, 50–51.
- ⁴⁰ Richard Bernard, *Christian See to Thy Conscience* (London: Felix Kyngston, 1631), 57ff.
- ⁴¹ John Robinson, *Observations Divine and Moral* (Amsterdam, 1625), 244.
- ⁴² Robert Harris, *The Works of Robert Harris* (London: James Flesher for John Bartlet, 1654), 2:18.
- ⁴³ Thomas Adams, *An Exposition upon the Second Epistle General of St. Peter*, ed. James Sherman (1839; repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990), 588.
- ⁴⁴ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 34–47.
- ⁴⁵ Daniel Webber, "The Puritan Pastor as Counsellor," en *The Office and Work of the Minister*, Westminster Conference Papers, 1986 (London: Westminster Conference, 1987), 84.
- ⁴⁶ Jeremiah Burroughs, *The Evil of Evils* (1654; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995). c.f. Ralph Venning, *The Plague of Plagues* (1669; repr., London: Banner of Truth Trust, 1965); Thomas Watson, *The Mischief of Sin* (1671; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994); Samuel Bolton, *Sin: The Greatest Evil*, en *Puritans on Conversion* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1990), 1–69.
- ⁴⁷ La obra puritana más poderosa sobre la terrible condición del pecado original es Thomas Goodwin, *An Unregenerate Man's Guiltiness before God in Respect of Sin and Punishment*, vol. 10 de *The Works of Thomas Goodwin* (1865; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006). La obra puritana clásica sobre el tema es Jonathan Edwards, *Original Sin*, vol. 3 de *The Works of Jonathan Edwards* (1758;

repr., New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970). La mejor fuente secundaria en cuanto a la perspectiva de Edwards es C. Samuel Storms, *Tragedy in Eden: Original Sin in the Theology of Jonathan Edwards* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985). El clásico de Thomas Boston, *Human Nature in Its Fourfold State* (1720; repr., London: Banner of Truth Trust, 1964), se enfoca en los cuatro estados de inocencia, depravación, gracia y gloria, pero su sección sobre la depravación imputada y heredada es especialmente estremecedora. Detalla cómo el pecado original de Adán rompió la relación del hombre con Dios al igual que cada uno de los Diez Mandamientos.

⁴⁸ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 124.

⁴⁹ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 125–126.

⁵⁰ Thomas Fuller, *The Holy and Profane States* (Boston: Little, Brown, and Co., 1865), 102.

⁵¹ Thomas Fuller, *The Cause and Cure of a Wounded Conscience* (London: G. D. for John Williams, 1649), 28.

⁵² John Flavel, *Saint Indeed: or, The Great Work of a Christian, Opened and Pressed*, en *The Works of John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 5:455.

⁵³ John Trapp, *A Commentary on the Old and New Testaments*, ed. Hugh Martin (London: Richard D. Dickinson, 1868), 3:39 (on Prov. 10:22).

⁵⁴ Bernard, *Christian See to Thy Conscience*, 238.

⁵⁵ Clifford, “Casuistical Divinity,” 176–177.

⁵⁶ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 143–144.

⁵⁷ Bernard, *Christian See to Thy Conscience*, 246.

⁵⁸ Vincent, *Heaven upon Earth*, 63–64.

⁵⁹ Bernard, *Christian See to Thy Conscience*, 246–247.

⁶⁰ Ephraim Huit, *The Anatomy of Conscience* (London: I. D. for William Sheffard, 1626), 187.

⁶¹ Clifford, “Casuistical Divinity,” 163–67.

⁶² Samuel Annesley, “How May We Be Universally and Exactly Conscientious?”, en *Puritan Sermons*, 1659–1689 (1661; repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 1:14.

⁶³ Calvin, *Institutes*, 3.2.24. c.f. David Foxgrover, “John Calvin’s Understanding of Conscience” (PhD diss., Claremont, 1978); Joel R. Beeke, *The Quest for Full*

Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 59–63, 84–87.

⁶⁴ Beeke, *Quest for Full Assurance*, 140–141.

⁶⁵ Annesley, “How May We Be Universally and Exactly Conscientious?”, en *Puritan Sermons*, 1:13.

⁶⁶ Annesley, “How May We Be Universally and Exactly Conscientious?”, en *Puritan Sermons*, 1:14.

⁶⁷ Philip A. Craig, “William Fenner: ‘The Soul’s Looking Glass,’” en *The Voice of God*, Westminster Conference 2002 (London: Westminster Conference, 2003), 29.

⁶⁸ Annesley, “How May We Be Universally and Exactly Conscientious?”, en *Puritan Sermons*, 1:8–9.

⁶⁹ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 70.

⁷⁰ Perkins, *Discourse of Conscience*, en *Works*, 1:550.

⁷¹ Citado en Craig, “William Fenner: ‘The Soul’s Looking Glass,’” en *The Voice of God*, 30.

⁷² Packer, *Quest for Godliness*, 48.

⁷³ John Owen, *The True Nature of a Gospel Church*, en *The Works of John Owen* (1850–1853; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995), 16:76

⁷⁴ [Divinos de Westminster], *Westminster Confession of Faith* (repr., Glasgow: Free Presbyterian Publications, 2003), 380.

⁷⁵ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 2:336.

⁷⁶ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 2:337.

⁷⁷ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 2:339.

⁷⁸ Swinnock, *Door of Salvation Opened*, en *Works*, 5:64.

⁷⁹ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. John D. Eusden (1968; repr., Grand Rapids: Baker, 2001), 78. Citado en Ken Sarles, “The English Puritans: A Historical Paradigm of Biblical Counseling,” en *Introduction to Biblical Counseling: A Basic Guide to the Principles and Practice of Counseling*, by John F. MacArthur Jr., Wayne A. Mack, et al. (Dallas: Word, 1994), 25.

⁸⁰ Sarles, “The English Puritans: A Historical Paradigm of Biblical Counseling,” 25.

⁸¹ Coleman C. Markham, “William Perkins’ Understanding of the Function of Conscience” (PhD diss., Vanderbilt University, 1967), 12, 223.

- ⁸² *Theoretico-Practica Theologia* de Petrus van Mastricht, de la cual Jonathan Edwards dijo que era la mejor obra de teología jamás escrita además de la Biblia, está siendo traducida actualmente por Todd Rester bajo el auspicio de la Dutch Reformed Translation Society, con Joel Beeke y Nelson Kloosterman como editores generales (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, forthcoming). Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trad. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999).
- ⁸³ La obra clásica sobre los atributos de Dios *Discourses on the Existence and Attributes of God* de Stephen Charnock (1682; repr., Grand Rapids: Baker, 1996). Ver también William Bates, *The Harmony of the Divine Attributes in the Contrivance and Accomplishment of Man's Redemption* (1674; repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1985).
- ⁸⁴ Vincent, *Heaven on Earth*, 277.
- ⁸⁵ Vincent, *Heaven on Earth*, 283.
- ⁸⁶ Richard Sibbes, "The Demand of a Good Conscience," en *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (1862–1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 7:490.
- ⁸⁷ Sibbes, *2 Corinthians Chapter 1*, en *Works*, 3:219, 223.
- ⁸⁸ Thomas Fuller, ed., *Gnomologia: Adagies and Proverbs; Wise Sayings and Witty Sayings* (London: B. Barker, 1732), 6.
- ⁸⁹ Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 3:302 (on Ps. 37:1–6).
- ⁹⁰ Citado en Blanchard, *Complete Gathered Gold*, 109.
- ⁹¹ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 1:534.
- ⁹² Joseph Hall, *Contemplations upon the Principal Passages of the Holy Story*, en *The Works of the Right Reverend Father in God, Joseph Hall*, ed. Josiah Pratt (London: C. Whittingham, 1808), 1:292.
- ⁹³ Clifford, "Casuistical Divinity," 96–97.
- ⁹⁴ Perkins, *Discourse of Conscience*, en *Works*, 1:547; continuar leyendo para ver el pensamiento puritano sobre el razonamiento silogístico y ver Beeke, *The Quest for Full Assurance*, 131–142, 259–262.
- ⁹⁵ Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, 1:525.

⁹⁶ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 134.

⁹⁷ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 134–138.

⁹⁸ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 139.

⁹⁹ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 140–141.

¹⁰⁰ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 111.

¹⁰¹ Sobre el tema penetrante de la dulzura en la teología de Calvino, ver I. John Hesselink, “Calvin, Theologian of Sweetness,” *Calvin Theological Journal* 37, no. 2 (2002): 318–332.

¹⁰² Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 112.

¹⁰³ Fenner, *The Souls Looking-Glasse*, 112–113; ver también, 129.

¹⁰⁴ Thomas Watson, *Heaven Taken by Storm*, ed. Joel R. Beeke (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), 30.

¹⁰⁵ Thomas Watson, *The Ten Commandments* (1692; repr., Edinburgh: Banner of Truth, 2000), 230–236.

¹⁰⁶ “Rev. Richard Rogers,” *RootsWeb.com*, <http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~nyterry/rogers/richard1/richard1.html>, accedido el 14 de Junio, 2010. Ver M. M. Knappen, ed., *Two Elizabethan Puritan Diaries by Richard Rogers and Samuel Ward* (Chicago: American Society of Church History, 1933), 34n31.

¹⁰⁷ Vincent, *Heaven upon Earth*, 306.

Capítulo 57

Los puritanos sobre la casuística



Isaías 50:4, “Jehová el Señor me dio lengua de sabios, para saber hablar palabras al cansado” (...) En este texto, consiguientemente, se establece uno de los deberes principales del oficio profético de Cristo (...) Existe cierto conocimiento o doctrina revelado en la palabra de Dios, por el cual las conciencias de los débiles pueden ser rectificadas y apaciguadas.

— WILLIAM PERKINS¹

Como se señaló en el último capítulo, los puritanos dieron mucha atención al despertar y la formación de la conciencia humana. Muchos puritanos también escribieron libros sobre diferentes casos de conciencia, los cuales llegaron a llamarse la casuística de la conciencia.² *Casuística* ha sido definida como “una técnica desarrollada por los Jesuitas para encontrar excusas para no hacer lo que debes hacer”.³ Los puritanos aborrecían tal definición. Para ellos, casuística era el arte de la teología moral aplicada con integridad bíblica a diferentes casos a los que se enfrenta una persona en su vida o conciencia. Thomas Merrill dice que la casuística “puede ser mejor entendida como un método para hacer caminos en desiertos éticos que a menudo separan la teoría de la práctica, el código de la conducta y la religión de la moralidad”⁴ Casuística es la teología práctica, entrenar cristianos para que vivan rectamente, humildemente y felizmente en la presencia de Dios cada día de sus vidas.

La casuística puritana, muy parecida a la casuística luterana,⁵ respondió a una necesidad arraigada en la reforma protestante y tiene raíces tanto polémicas como pastorales. La raíz polémica se relaciona a la respuesta reformada y puritana al catolicismo romano. Contrariamente al catolicismo, los reformadores insistieron en que

Dios no perdona a los pecadores a través de intervención sacramental y sacerdotal, sino a través de la fe solo en Cristo, por medio de Su Palabra y Espíritu. Esa convicción requería un abandono del sistema penitencial que la Iglesia Católica Romana había usado por siglos para proveer dirección y disciplina moral a Europa.⁶

Este abandono fue desconcertante para muchos nuevos convertidos a la fe reformada. Los sermones semanales no parecían ser suficientes para mantener y guiar sus compases espirituales y morales. Para contrarrestar la tendencia de algunos convertidos que abrazaban las doctrinas de la gracia mientras que rechazaban las normas bíblicas para la vida cristiana moral, líderes como Ulrico Zuinglio (1484–1531) y Juan Calvino suplementaron la predicación con lo que vino a ser conocido como disciplina eclesiástica. Calvino dijo que la disciplina eclesiástica estaba diseñada para servir como un “freno para contener y refrenar al rebelde” y como “una espuela para el inactivo”. Su meta era excluir a los que “llevaban vidas escandalosas” de la Cena del Señor y de una buena reputación en el cuerpo de Cristo.⁷ Tal disciplina no era solo correctiva, sino parte de un interés más grande que los reformadores tenían por el cuidado pastoral de las ovejas de Cristo. Sus corazones pastorales

se demostraban, por ejemplo, en las cartas pastorales de Calvino⁸ o el tratado de Martin Bucer (1491-1551), *Concerning the True Care of Souls* (Sobre el verdadero cuidado de las almas).⁹ De la misma forma, los puritanos estaban profundamente interesados en que los pastores pastorearan el rebaño de Dios con una guía práctica y dirección relacionada a las preguntas en cuanto a qué espera Dios de Su pueblo del pacto.

Este capítulo trazará el desarrollo de la casuística puritana cronológicamente desde sus inicios trascendentales y desarrollos sistemáticos en las manos de William Perkins (1558-1602), el padre de la casuística puritana, para su florecimiento a principios del siglo diecisiete, su plenitud en los años 1640 hasta los años 1670 y luego su desvanecimiento al final de la era puritana.¹⁰ Concluiremos con lecciones de los puritanos para la consejería hoy en día.

Los inicios de la casuística puritana

Los puritanos coincidieron con Calvino en que los miembros comunicantes de la iglesia deben rendir cuentas a los estándares bíblicos de su conducta. No obstante, puesto que no todos los casos estaban claros, los ministros puritanos a menudo procuraron el consejo de sus colegas en reuniones del clasis (donde cerca de una docena de ministros estaban presentes) acerca de casos individuales. Estos casos vinieron a conocerse como *casos de conciencia*. Las minutas del clasis revelan una gran cantidad de casos, que van desde que si algunas personas podían abandonar sus lugares de adoración para escuchar a un ministro predicar en una iglesia vecina hasta que si un hombre que admitió haber mentado a sus amigos en cuanto a un pecado privado ahora debía hacer una confesión pública del mismo.¹¹ Cuando el clasis no podía llegar a una resolución clara en un caso en particular, de costumbre referían tales asuntos a la universidad de Cambridge. Norman Clifford dice: “Esta práctica de referir ‘casos pesados’ a Cambridge sin duda presagió el hecho de que esta universidad produciría muchas de las casuísticas puritanas más sobresalientes del periodo”.¹²

Uno de los ministros más activos en esas primeras reuniones en Cambridge fue Richard Greenham (c. 1542–1594), de Dry Drayton, cinco millas al noreste de Cambridge. Trabajó allí por veintiún años, estableciendo una reputación como un médico espiritual sabio. Thomas Fuller (1608–1661), un historiador del siglo diecisiete, dice que Greenham se especializaba en “consolar conciencias heridas”, pues muchos “que venían a él con ojos llorosos (...) salían de él con almas alegres”.¹³ Los eruditos hoy reconocen a Greenham comúnmente como un pionero de la casuística puritana.

Greenham escribió algunos de sus consejos pastorales en cartas y algunas fueron registradas por estudiantes que se reunieron al rededor de su mesa para cenar. Estas cartas y notas fueron publicadas luego en escritos de “sobremesa”.¹⁴ En estos escritos, vemos a Greenham “analizando la condición espiritual de su paciente cuidadosamente y administrando los remedios apropiados”. Los remedios no eran siempre lo que el paciente quería oír. Por ejemplo, el famoso ministro puritano John Dod (c. 1549–1645), apodado “decálogo Dod” por su libro sobre los Diez Mandamientos, una vez vino a Greenham con una cantidad de problemas que pesaban sobre su conciencia. Después de escuchar, Greenham

respondió: “Hijo, hijo, cuando las aflicciones pesan mucho, el pecado pesa poco”. Luego, Dod estuvo agradecido por esta respuesta, pues luego tuvo que admitir que si Greenham se hubiera compadecido de él, como lo anticipó, más daño que bien hubiera resultado de esa sesión de consejería.¹⁵ Clifford escribe:

En su tratamiento del pecado, Greenham aconsejó confesión y un examen riguroso de la conciencia para descubrir “algunos pecados especiales y secretos”. Explica que la razón de esto es “traer las partes heridas al objeto y asunto de su problema”. En caso de que el penitente “no pueda llegar a ver el pecado en sí mismo particularmente” y solo pueda ver el pecado generalmente, pensó que “es bueno valerse de la ayuda de otros ofreciéndoles el corazón para que lo evalúen y lo examinen y ofreciéndoles su vida para que sea examinada con más profundidad, escuchando los diferentes artículos de la ley puestos delante de él; por medio de los cuales pueden intentar probar el curso entero de sus acciones”.¹⁶

Richard Rogers (1550–1618), vicario de Wethersfield y miembro del clasis de Braintree, también tenía un entusiasmo por los casos de conciencia. Escribió *Seven Treatises* (Siete tratados) (1604) como un manual práctico para cristianos con diferentes casos de conciencia.¹⁷ Rogers estaba motivado tanto por razones pastorales como polémicas. Pastoralmente, escribió para ofrecer alivio a almas afligidas. Polémicamente, escribió para contraatacar a los jesuitas, que se burlaban de los puritanos por su falta de escritos para aconsejar y dirigir a sus seguidores. Stephen Egerton dice que los puritanos con entusiasmo sintieron este cambio. Dice que Rogers fue animado por sí mismo y por otros a escribir instrucciones cristianas, como un antídoto a todos los encantamientos de los papistas”.¹⁸

Seven Treatises (Siete tratados) de Rogers demuestran exhaustivamente cómo el cristiano debe gobernar su vida a través de siete medios: vigilar, practicar la meditación, usar la armadura cristiana de Efesios 6, orar, leer las Escrituras y a autores piadosos, ofrecer acción de gracias y practicar el ayuno.¹⁹ William Haller escribe: “*Seven Treatises* (Siete tratados) fue la primera exposición importante del código de comportamiento que expresó el calvinista británico o más ampliamente, el concepto puritano de la vida moral y

espiritual. Como tal inauguró una literatura cuyo alcance e influencia en todos los departamentos de la vida no puede exagerarse”.²⁰

Otro miembro del clasis, Arthur Dent (1553-1607), rector de South Shoebury, Essex, por veintisiete años, publicó *The Plain Man's Pathway to Heaven* (El camino al cielo del hombre simple). Este libro proveyó dirección a las almas que luchaban en forma de un dialogo de peregrinación. Su elenco incluía cuatro personajes—un pastor, un hombre temeroso de Dios, un hombre ignorante y un incrédulo—que conversan sobre asuntos religiosos en su travesía, tales como la miseria del hombre por naturaleza, la corrupción del mundo, las marcas de los hijos de Dios, la dificultad de entrar en la vida eterna, la ignorancia del mundo y las dulces promesas del evangelio “con las misericordias abundantes de Dios a todos los que se arrepienten, creen y se vuelven a Él verdaderamente”. Los diálogos individuales abordan temas tales como la regeneración, el orgullo, el adulterio, la codicia, el desprecio del Evangelio, las malas palabras, la mentira, la borrachera, la ociosidad, la opresión, los efectos del pecado, la predestinación, los obstáculos de la salvación y la segunda venida de Cristo. El libro enseña mucho sobre casos de conciencia que se relacionan con Dios, el pecado y la salvación.

El libro de Dent fue uno de los clásicos de los devocionales puritanos más populares alguna vez escrito. Para los años 1640 había pasado por veinticinco ediciones y para 1860, por cincuenta ediciones. Richard Baxter (1615–1691) moldea el libro nuevamente en 1674 como *The Poor Man's Family Book* (El libro familiar del pobre), “abandonando el diálogo sencillo de Dent por una prosa conectada”.²¹ Juan Bunyan (1628–1688) también fue profundamente influenciado por el libro de Dent en sus primeras luchas espirituales.

Adicionalmente, el puritano Henry Smith (1560–1591), quien fue apodado el “predicador de lengua de plata” de su generación, usó sus sermones para dirigir, consolar, resolver, exhortar y retar las conciencias de miles de necesitados que se reunían para escucharlo. Los sermones escritos de Smith eran tan populares que para principios del siglo dieciocho, colecciones de los mismos habían pasado por más de ochenta y cinco ediciones.²²

Estos son hombres que contribuyeron a las primeras etapas del movimiento de la casuística puritana. Clifford resume las motivaciones de estos líderes:

En pocas palabras, los orígenes de la divinidad casuística puritana pueden trazarse a presiones tanto dentro como

fuera del puritanismo. Desde adentro, existía la necesidad de guía proveyendo la supervisión moral y espiritual cercana del pueblo bajo su cuidado. Desde afuera, existía el ataque de aquellos que creaban controversia diciendo que los puritanos no tenían riquezas que ofrecer a su gente comparables a las de la Iglesia Católica romana. Estas dos presiones se unieron para producir un estallido tremendo de actividad literaria. Su resultado fue la producción de una divinidad británica práctica que se convirtió en la envidia de las iglesias reformadas a través de Europa.²³

El padre de la casuística puritana

A medida que muchos leían los libros de los primeros casuistas puritanos con entusiasmo, surgió una necesidad, según Henry Holland en su prefacio a la primera edición de *Works* (1595) de Richard Greenham, de un tratamiento más comprensivo y sistemático de los “casos de conciencia”.²⁴ William Perkins, el predicador de renombre de la iglesia de Great St. Andrew, Cambridge, fue el primero en traer la casuística puritana a “alguna forma de método y arte”. Thomas Merrill señala que la casuística de Perkins es importante “porque establece un patrón para todo el trabajo posterior en la divinidad moral protestante”.²⁵

Perkins tenía dones excepcionales para enseñar a usar el examen personal y su diagnóstico bíblico para tratar con “casos de conciencia”. Muchos fueron convencidos de pecado y libertados de sus condenas bajo su predicación. Los prisioneros de la cárcel de Cambridge estuvieron entre los primeros en beneficiarse de su consejería. Samuel Clarke (1599–1683), un ministro puritano y biógrafo, da un ejemplo sorprendente del cuidado pastoral de Perkins. Dice que un prisionero condenado estaba subiendo a la horca con tanto temor e inquietud que Perkins clamó: “¡Qué hombre!

¿Cuál es tu problema? ¿Tienes miedo de la muerte?” El prisionero confesó que estaba menos temeroso de la muerte que de lo que le seguía. “Así lo dices”, dijo Perkins. “Baja otra vez y verás lo que la gracia de Dios hará para fortalecerte”.

Cuando el prisionero bajó nuevamente, él y Perkins se arrodillaron juntos, mano a mano. Entonces, Perkins ofreció “una oración tan efectiva de confesión de pecados (...) que hizo que el prisionero estallara en abundancia de lágrimas”. Convencido de que el prisionero había sido traído “lo suficientemente bajo, incluso hasta las puertas del infierno”, Perkins presentó el Evangelio en oración. Clarke escribe que los ojos del prisionero fueron abiertos “para ver como todas las líneas negras de todos sus pecados eran tachadas y canceladas con las líneas rojas de la sangre preciosa de su Salvador crucificado; tan misericordiosamente aplicada a su conciencia herida, que lo hizo estallar nuevamente en nuevas lágrimas de gozo del consuelo interno que encontró”.

El prisionero se levantó de sus rodillas, fue alegremente a la escalera, testificó de la salvación en la sangre de Cristo y llevó la muerte con paciencia, “como si se hubiera visto librado del infierno que antes tenía y viera el cielo abierto para recibir su alma, para el gran gozo de los espectadores”.²⁶

Varios años después de que este prisionero muriera, Perkins predicó una cantidad de sermones sobre Isaías 50:4, “Jehová el Señor me dio lengua de sabios, para saber hablar palabras al cansado”. A partir de ese texto, Perkins sacó su proposición doctrinal: “Existe cierto conocimiento o doctrina revelada en la Palabra por la cual las conciencias de los débiles pueden ser rectificadas y pacificadas”. Dio por sentado que los cansados son personas a quienes les falta seguridad de fe y están cansados con la incertidumbre sobre qué pensar o hacer para complacer a Dios. A partir de estos sermones y otros, Perkins escribió dos tratados sobre “casos de conciencia”, titulados *A Discourse of Conscience* (Discurso sobre casos de conciencia) (1596) y *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (Tratado completo de casos de conciencia) (1606).²⁷

El primer tratado, el cual en su mayoría es de naturaleza teórica, describe la conciencia, en las palabras de George Mosse, como un “tipo de mecanismo de control puesto entre Dios y el hombre. Es a Dios a quien responde; al hombre da una señal de advertencia contra las acciones incorrectas”.²⁸ Perkins escribió este tratado mayormente para ayudar a los creyentes con preguntas en cuanto a seguridad y con el establecimiento de una “buena

conciencia”. Ian Breward resumen: “Una buena conciencia era una joya sin precio, porque daba al hombre la seguridad de la elección que lo capacita para regocijarse en la aflicción y para ser valientes delante de Dios y los hombres cualquiera que sean las circunstancias externas. Una mala conciencia, por otro lado, era una carga insoportable que trajo terror continuo sobre el juicio que solo podía ser aliviado por la sangre de Cristo”.²⁹

El segundo tratado se enfoca más en el interés de Perkins por los aspectos sociales de la moralidad cristiana. La meta fue proporcionar guía reformada y con base bíblica para áreas de incertidumbre ética, llamados casos de conciencia y desarrollar lo que los puritanos llamaron juicio personal basado en las Escrituras, para resolver dilemas morales típicos que confrontan a los cristianos en todas las fases de sus vidas.

Perkins clasificó los casos de conciencia bajo tres categorías.³⁰ En primer lugar, preguntas relacionadas al individuo. Estas incluían hacer preguntas como: ¿Cómo puedo ser salvo? ¿Cómo puedo estar seguro de que soy salvo? ¿Cómo puedo recuperarme cuando estoy “angustiado o caído”? *Angustiado* quiere decir ir a través de un terreno seco donde me siento espiritualmente abandonado, como si Dios me hubiera dejado y por lo tanto algo debe estar mal. *Caído*

quiere decir que he reincidido (tropezado) en pecado y sé que lo he hecho. ¿Cómo regreso a la comunión con Dios? Adicionalmente, ¿cómo trato con diferentes aflicciones y tentaciones, tales como la tentación de blasfemar a Dios? Todas estas preguntas bajo el primer encabezado de Perkins se relacionan con un caminar personal con el Señor.

En segundo lugar, hay preguntas sobre la relación del individuo con Dios, las Escrituras y la adoración. Estas incluyen lo siguiente: ¿Son los sesenta y seis libros de las Escrituras tal y como los tenemos la Palabra de Dios? ¿Cómo justificamos estos sesenta y seis libros como el canon? ¿Cómo me aseguro de que todos contienen instrucción divina? ¿Cómo me relaciono con la legislación del Antiguo Testamento? ¿Cómo debemos ordenar la adoración pública? ¿Qué tipo de adoración pública agrada a Dios?

En tercer lugar, hay preguntas que se relacionan con la relación de los individuos con los demás. Estas incluyen preguntas que están bajo la segunda tabla de la Ley sobre amar a nuestro prójimo, incluyendo el desarrollo de virtudes sociales, mantener relaciones humanas y vivir en comunidad.

En la última sección de su tratado, Merrill señala que Perkins discutió asuntos actuales de sus días, tales como “el uso correcto

del dinero, la verdad y la falsedad, el uso correcto del tiempo de esparcimiento, la actitud cristiana hacia la guerra, votos y promesas, la vestimenta apropiada, la legalidad de la recreación, reglamento y prudencia”.³¹ Su meta no es la meta católica romana de dar a los sacerdotes una guía de cuánta penitencia deben imponer en la culpa, sino más bien que el clero tenga material para ayudarlos a responder a personas que preguntan: “¿Cómo debería comportarme en una situación en particular de la vida?” O “¿Qué debería pensar de mi condición espiritual en mis preocupaciones y preguntas espirituales presentes?”³²

Hoy, llamaríamos esto la enseñanza personal y las éticas sociales, pero Perkins lo veía como casos de conciencia. Los puritanos creyeron que creyentes ansiosos hacen muchas preguntas porque saben que mantener una buena relación con Dios depende de tener las respuestas correctas a estas preguntas y una conciencia sin ofensas. Si das una respuesta incorrecta, tu relación con Dios sufrirá. Saber, creer y descansar en las respuestas de Dios a preguntas éticas y que examinan el alma dan verdadera paz a la mente y al corazón. Así que puedes decir verdaderamente que todos los asuntos de estándares y preguntas relacionadas de

espiritualidad que has estudiado en el departamento moderno de ética son casos de conciencia, en la mente puritana.³³

Al momento de su muerte, Perkins se había convertido en el arquitecto principal del movimiento puritano. Su visión de una reforma más profunda de la iglesia combinado con su intelecto, piedad, escritura, consejería espiritual y sus habilidades de comunicación lo capacitaron para establecer el estilo del puritanismo del siglo diecisiete. Estableció las características del acento puritano sobre la verdad reformada y experiencial y el examen personal y su polémica contra la Iglesia Católica romana y el arminianismo. En las primeras décadas después de su muerte, los escritos de Perkins en Inglaterra se vendieron más que los de Calvino, Heinrich Bullinger (1504–1575) y Theodore Beza (1519–1605) juntos. Él “moldeó la piedad de toda una nación”, dice H.C. Porter.³⁴

El florecimiento de la casuística puritana

Los discípulos de Perkins publicaron numerosos libros sobre la casuística puritana. William Gouge (1575–1653) fue el autor de *The Whole Armour of God* (Toda la armadura de Dios) (1616), *Of Domestical Duties* (Sobre los deberes domésticos) (1622) y muchos otros títulos útiles. Samuel Clarke dijo esto sobre la obra de Gouge:

Era un dulce consolador de conciencias inquietas, en lo cual era excesivamente habilidoso y diestro como muchos cientos en la ciudad lo han comprobado a menudo, siendo buscado por todos lados por los que gimen bajo aflicciones y tentaciones, de los cuales muchos, a través de la bendición de sus labores, fueron restaurados a gozo y consuelo saliendo de atroces terrores y tormentos de conciencia.³⁵

William Whately (1583–1639), otro beneficiario del ministerio de púlpito de Perkins, escribió varios libros sobre la divinidad práctica. Thomas Fuller dice que Whately fue “alguien muy capaz y preparado para conversar y para resolver las dudas de quienes

venían a él”.³⁶ Richard Baxter enumeró a Whately entre los que promovían “divinidad práctica afectuosa” y enfatizó que aquellos que deseen estudiar casos de conciencia deberían leer *Ten Commandments* (Diez Mandamientos) (1622) de Whately.³⁷

Robert Bolton (1572–1631), que al principio despreció la predicación de Perkins, pero que, después de su conversión llegó a amarla, se convirtió en un puritano casuístico de mucha estima tanto desde el púlpito como a través de la consejería y numerosos libros. Su biógrafo, Edward Bagshawe, escribió de él:

Verdaderamente puedo decir, muchos cientos fueron convertidos absolutamente o confirmados poderosamente o consolados singularmente en sus dolorosas agonías a través de su ministerio: pues tenía una destreza tan grande en este tipo de alivio de conciencias afligidas, la cual adquirió, en parte a través de muchas penas y trabajo escudriñando para adquirir esa habilidad, pero principalmente a través de muchas experiencias de él mismo o de otros. Era buscado por todas partes y muchos que venían del otro lado del mar deseaban sus soluciones a diferentes casos de conciencia, que era la única causa

que lo hizo sacar su erudito y piadoso tratado, que [tituló], *Instructions for a right comforting of afflicted Consciences* (Consejos para el consuelo apropiado de conciencias afligidas).³⁸

Instructions for Comforting Afflicted Consciences (Consejos para el consuelo apropiado de conciencias afligidas) (1626)³⁹ de Bolton es una de las mejores obras puritanas sobre la consejería del creyente afligido en cada aspecto de la vida interior—mente, corazón, conciencia, memoria y voluntad. La sección 1 muestra la gran necesidad del hombre, con base en Proverbios 18:14, para guardar “consuelos celestiales” en su corazón. Amonesta al indiferente, al hedonista y los que se oponen a la predicación fiel. Continúa describiendo la intolerabilidad de una conciencia herida. Explica por qué algunos no siempre sienten el aguijón del pecado y proporciona veinte argumentos persuasivos contra el pecado. La sección 2 muestra cuán errado es consolar a los que no sienten dolor por su pecado o lo hacen por las razones incorrectas. Bolton explica cómo aplicar consuelo a tales personas—ni demasiado ni demasiado poco. Continúa explicando los métodos correctos y las maneras de curar las conciencias afligidas. La sesión 3 aborda las maneras de

consuelo que surgen de afuera de nosotros y de adentro de nosotros a través de las Escrituras y las marcas de la gracia. También dicen cómo pueden identificarse esas marcas. Luego trata con los padecimientos de la conciencia y las diferentes maneras de sanar cada una. Aquí Bolton ofrece ayuda especialmente para tratar con un alma atormentada. La mayoría de ese consejo viene de toda una vida de aconsejar a creyentes inquietos.

Bolton también publicó *General Directions for a Comfortable Walking with God* (Instrucciones generales para un caminar a gusto con Dios) (1626), lo cual escribió primero como una guía para sí mismo.⁴⁰ Dividió esta obra en dos secciones: “Preparativos generales” y “Direcciones particulares”. En la primera sección, Bolton consideró diez maneras para aflojar el agarre del pecado del alma: abandona tu pecado amado, odia la hipocresía, ejerce la abnegación, vive una vida de fe, forma concepciones correctas acerca del cristianismo, guarda contra la mundanalidad, caliéntate con el amor de Dios, atesora la reconciliación con Dios, guarda tu corazón y medita en la felicidad futura. En la segunda sección, describió los deberes cristianos, tales como ocuparse de la familia, gobernar la lengua y dirigir cada acción en la vida. J. I. Packer dice de estos dos libros de Bolton: “Richard Baxter pasó por todo esto

una generación más tarde en detalle mucho mayor y con un poder de pensamiento más grande, pero Bolton cede el paso a Baxter en profundidad y calidez experimental y a veces lo supera”.⁴¹

El discípulo más famoso de Perkins fue William Ames (1576–1633), que escribió *Conscience, with the Power and Cases Thereof* (Conciencia, con su poder y sus casos) (publicado primero en latín, 1630; en inglés en 1639).⁴² Samuel Morison, un historiador de Harvard, describe este manual importante de casuística puritana como “una de las fuentes de moralidad puritana más valiosas”.⁴³ Pasó por cerca de veinte impresiones en menos de treinta años.

Ames dijo en el prefacio cómo siendo joven escuchaba a Perkins exponiendo sobre la manera puritana de manejar casos de conciencia. Esa enseñanza dirigió el curso de su vida y su ministerio. La casuística de Ames es más integral a su teología que la de Perkins. Perkins se apoyó más en un caso de divinidad medieval, mientras que Ames desarrolló un caso de divinidad más centrado en la Palabra, más evidentemente en su explicación de la obediencia de la humanidad a Dios dentro del marco del Decálogo.

Conscience, with the Power and Cases Thereof [La conciencia, con su poder y sus casos] de Ames es un comentario de clasificaciones sobre el libro 2 de su obra más famosa, *The Marrow*

of Theology [La Médula de la Sagrada Teología]. Ames mismo dice: “Si hay algunos que desean que se expliquen mejor sus asuntos prácticos, especialmente en la parte final de la obra *Marrow* (Médula), intentaremos, si Dios quiere, satisfacerlos en un tratado especial, que quiero escribir abordando preguntas usualmente llamadas ‘casos de conciencia’”.⁴⁴

Conscience (Conciencia), una colección de cinco libros, se mueve de un tratamiento teórico de la naturaleza de la conciencia a aplicaciones muy prácticas. Su contenido central vino a la luz por primera vez en la defensa de Ames de las treinta y ocho tesis y cuatro corolarios para obtener un título de doctor de teología en la Universidad de Franeker en 1622. Ocho años después, Ames publicó su obra sobre teología moral. Richard Baxter, que edificó su propio *Christian Directory* (Directorio cristiano) con base en la casuística de Ames, dijo que Perkins hizo un servicio valioso al promover la casuística reformada, pero “Ames había excedido todo”.⁴⁵

Después de la obra de Ames, un libro que ayudó a popularizar la comprensión puritana de la conciencia para los laicos fue *The Souls Looking-Glasse, Lively Representing Its Estate before God: With a Treatise of Conscience* (La lupa de las almas, representando

vívidamente su estado delante de Dios: Con un tratado de conciencia) (1643) de William Fenner's (1600–1640). Este tratado expone Romanos 2:15, enfatizando que la conciencia siempre lleva testimonio a nosotros, acusándonos o excusándonos. Fenner es particularmente útil en unir la relación entre la Ley moral de Dios y la conciencia humana. “El lazo de la conciencia es la Ley de Dios”, dijo. La Ley de Dios ata nuestra conciencia a Él y a Su Palabra incluso más de lo que estamos atados a líderes gubernamentales y otros tipos de autoridad humana.⁴⁶

Fenner distinguió entre el lazo de conciencia primario y el secundario. El lazo primario es la revelación especial de Dios porque solo Dios tiene autoridad suprema para atar nuestras conciencias. Enfatizó que tanto la predicación fiel de la Palabra como la administración de los sacramentos deberían atar nuestras conciencias poderosamente. Más que la mayoría de los puritanos, enfatizó particularmente que el bautismo es “un gran lazo para la conciencia”, diciendo: “No hay pecado en el que vive (...) sino el perjurio sacramental contra el voto que han hecho con Dios en el bautismo”.⁴⁷

El segundo lazo es sobre a las relaciones humanas voluntarias o providenciales cuando un cristiano es llamado a obedecer a

esposo, padre, un maestro de escuela, un padre, un magistrado o un empleado. Tales autoridades atan nuestra conciencia a la Ley y al Evangelio de Cristo.⁴⁸ Fenner desconfió más que John Knox (c. 1505–1572) de permitir la tiranía eclesiástica y civil. Fenner escribió de las autoridades humanas:

Debemos obedecerlas de una manera u otra, activamente o pasivamente. Cuando mandan lo que es permitido para nosotros, debemos obedecerlas haciéndolo. Cuando mandan lo que no es permitido para nosotros y amenazan con castigo, entonces no podemos obedecerlas activamente haciéndolas porque mandan en contra de Dios; sin embargo, debemos obedecerlas pasivamente sufriendo y sometiéndonos a sus penalidades, porque el Señor les ha dado autoridad sobre nosotros.⁴⁹

La plenitud de la casuística puritana

Para finales de los años 1640, la casuística puritana era considerada una parte tan integral del ministerio que la Asamblea de Divinos de Westminster requirieron un candidato ministerial a ser examinado en su “habilidad en el sentido y significado de tales lugares de las Escrituras como han de ser propuestas a él en casos de conciencia”.⁵⁰ Aunque es difícil saber cómo se llevó a cabo este mandato, hay evidencias de que comités que examinaban se aseguraron de que los ministros propuestos fueran médicos del alma capaces.

Por ejemplo, el 6 de Julio de 1657, Philip Henry (1631–1696), padre del famoso Matthew Henry (1662–1714), registró en su diario que cuando fue examinado por el comité presbiteriano de Shropshire para la ordenación, se le preguntó: “Supón que alguien viene y se queja de su condición: Oh, Señor, estoy deshecho, no existe razón para que espere en los medios de gracia, estoy reprobado y si soy un reprobado, la salvación” no es posible para mí. Philip Henry respondió: “Negaría su [silogismo] menor y me esforzaría por mostrarle, que aunque un hombre pudiera saber su propia elección aún así no puede [saber] su reprobación”. Entonces

alguien propuso la objeción, pero “supón que responda, tengo las marcas de un reprobado, mucha culpa, un corazón duro, una conciencia cauterizada”. Decidido, Henry respondió: “Me esforzaría por convencerlo de que no hay nada [que] le ocurra a un reprobado que no le pueda ocurrir a uno que es elegido antes de su conversión excepto la culpa del pecado contra el Espíritu Santo”.⁵¹

Durante la Asamblea de Westminster, volúmenes de casuística desbordaron las imprentas. Muchos de estos volúmenes tuvieron como objetivo temas específicos a medida que la casuística puritana se volviera más especializada. Frecuentemente resultaron volúmenes respuesta de anglicanos. Por ejemplo, John Gere (c. 1601–1649), autor del famoso *Character of an Old English Puritan or Nonconformist* (Carácter de un viejo puritano británico o inconformista) (1646), que pronto se volvió un paradigma del puritano ideal, publicó *A Case of Conscience Resolved* en 1646, en el cual aseveró que el rey podía consentir en buena conciencia la abolición del episcopado sin romper su juramento. Esto trajo una refutación de un anglicano y monarca acérrimo, Edward Boughen (1587– c. 1660), titulado *Mr. Gere's Case of Conscience Sifted* (El caso de conciencia del Sr. Gere cernido) (1648), al cual Gere replicó sin demora en *The Sifters Sieve Broken* (El cernidor roto)

(1648).⁵² Además, el influyente *Therapeutica Sacra* que apareció en 1648 y fue escrito por David Dickson (c. 1583–1662), un profesor escocés de divinidad en Glasgow y Edimburgo que abrazó la teología puritana. *Therapeutica Sacra* se enfoca en casos de conciencia referentes a la regeneración.⁵³ Clifford dice que el uso de Dickson “hace del esquema del pacto un desarrollo importante en el tratamiento de casos de conciencia”.⁵⁴

Uno de los escritores clave de casuística puritana en los años 1650 fue Thomas Brooks (1608–1680), rector de St. Margaret’s en New Fish Street Hill, Londres, donde estuvo la primera iglesia quemada completamente en el Gran Fuego de Londres (1666). Sus obras, frecuentemente reimprimadas por Banner of Truth Trust, contiene varios volúmenes de casos de conciencia, incluyendo *Cases Considered and Resolved* (Casos de conciencia analizados y resueltos) y el clásico *Remedios Preciosos Contra Las Artimañas del Diablo*, ambos publicados en 1653. En un artículo: “Puritan Resources for Biblical Counseling,” (Recursos puritanos para la consejería bíblica) Tim Keller proporciona este resumen útil sobre *Remedios Preciosos*:

¡Brooks discute doce clases de tentaciones, ocho variantes de desaliento, ocho tipos de depresión y cuatro clases de orgullo espiritual! La sección sobre “Tentaciones” se dirige a cualquiera que lucha con patrones establecidos de pecado, en particular luchas contra patrones de adicción (...) La sección sobre “Desaliento” trata mayormente con personas cuyos desesperos vienen de culpa y de “baja autoestima”. Los puritanos llamaron a esta condición “acusación”, en la cual la conciencia y el diablo atacan a la persona sobre sus fracasos y pecados (...) Finalmente, la sección sobre el “orgullo” trata con varias formas de este gran pecado. Trae a la superficie casos de materialismo, de lujuria por el poder, de arrogancia intelectual, de amor por la ignorancia y crudeza, de amargura, y de los celos.⁵⁵

En 1658, Samuel Hartlib (c. 1600–1662), una figura clave en la revolución intelectual del siglo diecisiete, editó una colección pequeña de cartas puritanas y panfletos titulados *The Earnest Breathings of Foreign Protestants, Divines and Others: To the Ministers and Other Able Christians of These Three Nations, for a*

Compleat Body of Practicall Divinity, and Cases (Suspiros sinceros de protestantes extranjeros, divinos y otros: A los ministros y otros cristianos capaces de estas tres naciones, para un cuerpo completo de divinidad y casos prácticos). Aunque Hartlib no profesó ser un casuista, este volumen dio un impulso a la casuística mientras demostraba a la comunidad reformada internacional que se estaban haciendo esfuerzos serios en Inglaterra para producir un cuerpo de divinidad práctica comprehensivo. Hartlib también influenció otros divinos sobresalientes para que escribieran sobre la casuística práctica, incluyendo el primer prolocutor de la Asamblea de Westminster, William Twisse (1578–1646), que escribió *Doubting Conscience Resolved* (publicado en inglés por primera vez en 1652) y John Dury (1596–1680), un ministro calvinista escocés y un intelectual del periodo de la Guerra Civil Inglesa, que escribió *A Case of Conscience: Whether It Be Lawful to Admit Jews into a Christian Commonwealth* (Un caso de conciencia: Sí se permite o no admitir judíos en una mancomunidad cristiana) (1654).⁵⁶

La meta final de Hartlib y Dury al promover la casuística era unir a las iglesias protestantes de Europa.⁵⁷ Para ese fin, también hicieron esfuerzos para cumplir con el deseo de Ames de que “en cada universidad protestante hubiera un profesor público separado

de los asuntos de divinidad práctica y que hiciera de esa tarea su empleo entero”.⁵⁸ Para enseñar estas metas, incluyeron al arzobispo James Ussher (1581–1656), arzobispo de Armagh y vicedecano de Trinity College, que a su vez delegó la tarea a George Downname (1560–1634), obispo de Londonderry. Por causa de una mala salud, Downname no pudo hacer un progreso considerable en estas metas. Aunque estas metas nunca se lograron, Clifford dice que “no todo estaba perdido, pues Samuel Clarke y Richard Baxter mencionan el esquema y su falla como una de las muchas razones por las cuales se comprometieron a la tarea de producir su trabajo en el tema”.⁵⁹

En 1659, Samuel Clarke, un ministro y escritor puritano produjo tres tratados titulados *The Medulla Theologiae, Golden Apples, and Several Cases of Conscience Concerning Astrologie* (La médula de la teología, manzanas doradas y varios casos de conciencia sobre la astrología). El primer libro fue una de las colecciones más grandes de casos de conciencia en esa época. En su autobiografía, publicada en 1683, Clarke dice que estos tres libros representaron solo una fracción de una colección enorme que quería publicar, pero murió unos meses después.⁶⁰

Cripplegate Morning Exercises (los ejercicios matutinos Cripplegate) también comenzaron en 1659. Estos eran sermones

predicados temprano en la mañana por predicadores puritanos bien conocidos sobre diversos casos de conciencia, con títulos tales como “¿Cómo podemos experimentar en nosotros y evidenciar en otros que la piedad seria es más que apariencias?” Y “¿Cuáles son los mejores preservativos contra la melancolía y el dolor excesivo?” Cientos de personas se reunían antes de trabajar para oír estos sermones. Después los sermones fueron publicados en cuatro volúmenes (1661–1690). Recientemente fueron publicados nuevamente como el primero de cuatro volúmenes en *Puritan Sermons, 1659–1689* (Sermones puritanos 1659–1689).⁶¹

En 1644, cuando Richard Baxter estuvo en retiro forzado por el Acta de Uniformidad, comenzó a escribir su *Christian Directory* (Directorio cristiano). En este estudio comprehensivo, Baxter proporciona directrices para ordenar la vida delante de Dios y vivir rectamente con los vecinos y los oficiales públicos. Ninguna obra puritana en teología aplicada ha superado este tratado; es uno de los manuales de consejería bíblica más prácticos y útiles jamás escritos. Aunque este volumen de un millón de palabras era demasiado grande para convertirse en una obra popular, estuvo por encima de las demás obras de su tipo por el resto del siglo y en muchas maneras aún es muy útil hoy.

Se le pidió a Baxter que escribiera el libro por el arzobispo James Ussher.⁶² Tuvo como objetivo los ministros jóvenes, padres que guiaban la adoración familiar y cristianos individuales en su obra por las siguientes razones:

(1) Que los jóvenes y la clase de ministros con menos experiencia y preparación, puedan tener un repositorio de referencias a la mano, para resoluciones prácticas y guías en cuanto a temas con los que tengan que tratar (...) (2) Y no creo que sea inútil para los maestros de familia más juiciosos, que pudieran decidir leer tales porciones a sus familias, en cualquier momento que el caso lo requiera (...) (3) Y pienso que no será en vano para cristianos privados que tengan a la mano un directorio tan universal y resoluciones a dudas; sin esperar que lo recuerden todo, pero que en cada ocasión puedan volverse a tales particulares según más lo necesiten.⁶³

En los años 1670, se publicaron dos tratados más: *Cases Satisfactorily Resolved* (Casos resueltos exitosamente) (1672) de

Joseph Alleine (1634–1668) y *Heaven upon Earth: or, A Discourse Concerning Conscience* (1676) de Nathanael Vincent (1638–1697).⁶⁴

El desvanecimiento de la casuística puritana

La casuística puritana se desvaneció durante las dos últimas décadas del siglo diecisiete. Aunque divinos ocasionales tales como Isaac Watts (1674-1748) y Jonathan Edwards (1703-1758) continuaron escribiendo sobre la casuística en el siglo diecisiete, hubo excepciones a la regla.⁶⁵ Sorprendentemente, Watts, que no puede ser clasificado como puritano, tituló su libro de 1731 *An Humble Attempt toward the Revival of Practical Religion among Christians* (Un humilde intento de avivar la religión práctica entre los cristianos), indicando la extendida pérdida de la divinidad casuística.⁶⁶ Clifford atribuye esta pérdida, al menos en parte, al “surgimiento del deísmo, la lucha con el socinianismo y el arminianismo y los ataques de Hobbes y Locke en la validación de la idea de la conciencia, [lo cual] se unió para crear una atmósfera intelectual y religiosa que era poco amistosa con [su] cultivo y desarrollo”.⁶⁷ Durante el Gran Despertar de principios de los años 1740, hubo un avivamiento masivo de la divinidad práctica, particularmente a través de hombres como Theodore Frelinghuysen (1691–1747) y George Whitefield (1714–1770), pero eso también se

desvaneció. La forma y método de la casuística puritana nunca revivió completamente.

Habiendo trazado el desarrollo de la casuística puritana a través de la era puritana, concluimos junto con algunas aplicaciones de cristianos modernos, particularmente con aquellos que aconsejan a otros como pastores, ancianos, maestros, consejeros profesionales y padres.

Lecciones prácticas para la consejería pastoral hoy en día

Por causa de los grandes esfuerzos de reimprimir los escritos puritanos en la última mitad del siglo, las riquezas de la casuística puritana están disponibles una vez más para el lector cristiano, especialmente aquellos involucrados en predicación, enseñanza y consejería. Tanto nuestra conciencia como nuestra consejería a otros podrían beneficiarse de la lectura de los puritanos. Keller dice que los escritos de los puritanos son una fuente bíblica para la consejería bíblica por seis razones:

1. Los puritanos estaban comprometidos a la autoridad funcional de las Escrituras. Para ellos la Palabra de Dios era el manual comprehensivo para tratar con todos los problemas del corazón.
2. Los puritanos desarrollaron un sistema sofisticado para diagnosticar problemas personales y distinguir una variedad de causas físicas, espirituales, temperamentales y demoniacas.

3. Los puritanos eran sorprendentemente balanceados en su tratamiento porque no se comprometían con ninguna teoría de la personalidad aparte de la enseñanza bíblica sobre el corazón.
4. Los puritanos eran realistas en cuanto las dificultades de la vida cristiana, especialmente en los conflictos que tratan con el pecado interior.
5. Los puritanos no miraban solo al comportamiento, sino a los motivos y deseos internos. El hombre está creado para adorar a Dios, dijeron que la mayoría de los problemas vienen de la imaginación pecaminosa o la adoración de ídolos.
6. Los puritanos consideraron que el remedio espiritual esencial para las luchas espirituales estaba en creer en el Evangelio, en el arrepentimiento de pecado y en el desarrollo de una comprensión personal adecuada.⁶⁸

Esto lleva a algunas lecciones específicas que podemos aprender de leer a los puritanos sobre la conciencia y la casuística para la consejería hoy en día. Esto es particularmente cierto para ministros que a menudo son llamados a involucrarse en la consejería pastoral.⁶⁹

Esfuézate para volverte eficiente en el cuidado del alma

Recuerda que cada líder de la iglesia debe esforzarse para ser tan eficiente como le sea posible para diagnosticar la enfermedad espiritual y prescribir lo necesario para la buena salud espiritual. La habilidad para diagnosticar y prescribir será probada en diferentes grados en cada sermón que un ministro predica. También será probada en la consejería que haga. John Owen (1616–1683) dijo que la consejería incluye tres habilidades y compromisos: Primero, el ministro debe “ser capaz de entender correctamente los diferentes casos que surgirán”; en segundo lugar, debe estar listo y dispuesto a abordar los casos especiales que se le traen; y en tercer lugar, debe animar a sus feligreses a venir a él para sonsacarlos, escuchar cuidadosamente las dificultades expresadas y proveer consejo bíblico apropiado para sanar la conciencia. Luego debe aplicar “medicinas y remedios apropiados a cada fuerte malestar”. Owen concluyó: “En el cumplimiento de todo oficio pastoral, no hay un deber o cosa que sea de más importancia (...) que esto”.⁷⁰

Un médico necesita conocer fisiología básica. Necesita saber cómo funciona el cuerpo humano sano. De manera similar, un pastor necesita saber cómo el alma humana sana funciona en una relación correcta con Dios al nivel de la mente, la voluntad y los

afectos. También debe ser capaz de reconocer la deficiencia en cualquiera de estas áreas, para diagnosticar cualquier problema y prescribir lo necesario para una cura. Peter Lewis escribe:

Los puritanos eran médicos del alma, lo suficientemente habilidosos para evitar la vaguedad y la subjetividad lo cual deja a la mente aferrada a ciertos problemas con una esperanza incierta. Creyeron que la Palabra de Dios en las Escrituras eran lo suficientemente comprehensiva para cubrir cada necesidad y condición humana básica y conocían las Escrituras lo suficientemente bien para aplicar, con autoridad responsable, el remedio disponible a la llaga expuesta.⁷¹

Enfócate en una buena conciencia delante del Señor

Estar centrado en Dios y no en sí mismos es la clave de la imagen personal sana. Stephen Charnock (1628–1680) habla de tres tipos de amor hacia uno mismo: el amor natural hacia uno mismo, que mide nuestro deber de amor para con nuestro prójimo; el amor carnal hacia uno mismo, que ama más el ego que a Dios y es por lo tanto “criminal por acceso”; y el amor hacia uno mismo

misericordioso, que es dado en la regeneración, que es “cuando nos amamos a nosotros mismos para fines mayores que la naturaleza de una criatura (...) en subordinación a la gloria de Dios”.⁷² ¡Que Dios nos otorgue medidas mucho mayores de este tercer tipo de amor hacia nosotros mismos!

El casuista puritano no se enfocaba primordialmente en la autoestima de las personas. Estaba más enfocado en la relación de la persona con el Dios trino: el Padre que nos creó con dignidad en Su imagen, el Hijo que restaura esa dignidad en nosotros a través de la redención y la adopción como Sus Hijos y el Espíritu Santo que mora en nosotros y hace nuestras almas y cuerpos Su templo. Eso no quiere decir que la autoestima no es importante en algunos aspectos de la vida—por ejemplo, una persona debe tener algo de autoestima y confianza para hacer su trabajo bien y con fidelidad,⁷³ pero el consejo de la autoestima que no se centra en el Dios trino y Su gracia en última instancia sería visto por los puritanos como seriamente defectuoso. Aparte de la gracia de Dios, estamos caídos, somos miserables, indignos y merecedores del infierno.⁷⁴

Promueve la santidad por medio de la verdad divina, no de las teorías humanas

La santificación es promovida más por la consejería sana y práctica que por la psicología moderna con sus teorías de personalidad. Eso no quiere decir que no tenemos interés o encontramos utilidad en el conocimiento y los métodos de tales especialistas. En efecto, pudiera haber momentos en los que necesitemos deferir a tales especialistas cuando surge una ocasión para sus servicios. Sin embargo, no debemos hacerlo rutinariamente; más bien, debemos recordar, como lo señala Keller correctamente: “Muchos consejeros cristianos tienden a reflejar enfoques seculares que dirigen sus tratamiento mayormente en los sentimientos (tales como el enfoque centrado en el cliente de Rogers) o en las acciones (como el enfoque conductista de Skinner y los de su tipo) o en el ‘pensamiento’ (tal como las terapias racionales-emotivas de Ellis y Beck). Pero los puritanos no encajan con ninguna de estas categorías modernas”.⁷⁵

Más bien, los predicadores puritanos enfatizaban la santificación.⁷⁶ Dijeron que un creyente debe caminar en el camino del rey de santidad y gratitud, servicio, obediencia, amor y abnegación.⁷⁷ Debe conocer experimentalmente el ejercicio continuo de las gracias gemelas de la fe y el arrepentimiento.⁷⁸ Debe aprender el arte de la meditación, de temer a Dios y de orar como

un niño.⁷⁹ Debe esforzarse por la gracia de Dios, procurar hacer su llamado y elección seguros.⁸⁰ Todas sus relaciones y actividades deben ser santificadas y ofrecidas a Dios como su “servicio racional”.⁸¹

Haz consejería en la instrucción pública primero, luego en la visitación privada

Para los puritanos, la consejería bíblica comenzaba y era principalmente hecha desde el púlpito, Como dice Ken Sarles: “La predicación puritana se constituyó de una forma de consejería preventiva, a medida que las verdades de las Escrituras eran aplicadas a la conciencia”.⁸²

Hoy muchos evangélicos no aconsejan desde el púlpito. Tanto el púlpito como la banca son culpables. Es difícil para un ministro ofrecer consejo desde el púlpito cuando solo se le permite predicar por veinticinco minutos, pero también es difícil para la congregación ser aconsejada cuando el ministro trata rara vez con casos de conciencia. Consiguientemente, no es extraño que para muchos cristiano la clínica del psicólogo se haya convertido más importante para la consejería que el púlpito del predicador. El pueblo clama por consejería uno a uno, olvidando que cuando la Palabra de Dios es

correctamente expuesta es medicinal para un ejercito de enfermedades espirituales.

Los puritanos hacían seguimiento de la consejería del púlpito con la visitación privada, consejería al alma y catequizando en casa. Joseph Alleine supuestamente pasó varias tardes a la semana visitando a los miembros de la iglesia.⁸³ Richard Baxter dice que mucha gente “que habían sido oyentes infructíferos por tanto tiempo, obtuvieron más conocimiento y remordimiento de conciencia en media hora de conversación privada, que lo que lo hicieron de diez predicaciones públicas”.⁸⁴ Baxter y sus asistentes pasaron dos días enteros cada semana visitando feligreses en sus hogares. Aquellas visitas incluyeron pacientemente enseñanza, examen y la guía de familias hacia Cristo a través de las Escrituras.

Cuando Baxter concluyó su obra en Kidderminster en Worcestershire, dijo que de los aproximadamente seiscientos convertidos que fueron llevados a la fe bajo su predicación, ninguno (que él supiera) había recaído (tropezado) a los caminos del mundo. Packer concluyó: “Actualizar la práctica del catecismo personal de una disciplina preliminar para niños a un ingrediente permanente en el evangelismo y el cuidado pastoral por todas las edades fue la

contribución principal de Baxter al desarrollo de los ideales puritanos para el ministerio”.⁸⁵

La consejería puritana en la predicación, la amonestación pastoral y el catecismo tomó tiempo y habilidad.⁸⁶ Los puritanos no buscaron conversiones fáciles y rápidas; se comprometieron a edificar creyentes para toda la vida cuyos corazones y mentes, voluntades y afectos eran conquistadas para servir a Cristo.⁸⁷

Haz más que escuchar; da directrices específicas

La consejería puritana fue directiva. Los puritanos enfatizaron la necesidad de escuchar a quienes aconsejaban, pero luego, y a diferencia de muchos psicoanalistas modernos, ofrecían directrices sobre qué hacer y cómo hacerlo. Los archivos de la casuística puritana incluyen una gran cantidad de sabiduría.

Los puritanos ofrecen muchas enseñanzas en cuanto a qué hacer y cómo hacerlo siendo creyentes. Su literatura casuística se dedica a responder una enorme variedad de preguntas importantes: cómo orar, cómo meditar, cómo obtener una conciencia despierta y asegurada, cómo comportarse en la familia, cómo ser un padre, cómo ser una madre, cómo ser un hijo temeroso de Dios, cómo

pensar detenidamente sobre problemas en la comunidad y cómo aplicar directrices bíblicas a la toma de decisiones.

Cuán diferente es esta enseñanza de la terapia moderna en la que un psicólogo involucra a pacientes en escuchar sin proveer directrices. La consejería es más que escuchar y simpatizarse. Keller escribe: “La mayoría de los consejeros modernos simplemente no tienen la firmeza, la franqueza y la urgencia de los puritanos. La mayoría de nosotros hablamos menos de pecado de lo que lo hicieron nuestros antepasados. Pero, por otro lado, los puritanos eran sorprendentemente sensibles, alentadores, siempre llamaban a los consejeros a aceptar la gracia de Dios y eran extremadamente cuidadosos de no llamar a un problema pecado a menos que fuera analizado cuidadosamente. Uno de sus textos favoritos: ‘La caña cascada no quebrará, y el pabilo que humea no apagará, Hasta que saque a victoria el juicio’ (Mt. 12:20)”.⁸⁸

Sé un predicador fiel de la Palabra, no solo un investigador de emociones

Los ministros en particular deberían luchar por ser predicadores fieles de la Palabra y pastores-consejeros confiables. Un predicador fiel de la Palabra no asume que cada feligrés es salvo

y no se avergüenza de predicar la plenitud del Evangelio de gracia de Dios al igual que la solemnidad de la amenaza del Evangelio de Dios. Ambas invitaciones y advertencias deben ser predicadas en pleno. Como advierte Philip Craig: “Sinceramente, a menos que el celo de un ministro amenace a su congregación con la ira de Dios hacia aquellos que se alejan y apostatan de su profesión cristiana, no disfrutará de una buena conciencia delante de Dios (...) Por usar el símil de Owen, la yerba mala ahoga las flores y el ministro pronto se encontrará siendo jardinero de un erial”.⁸⁹

Los puritanos creyeron que el pastor-consejero confiable es uno que escucha bien, que anima a una persona agitada a que de a conocer sus problemas, luego aconseja a la persona bíblicamente, en la práctica, fielmente y de manera realista sobre cómo debe vivir. Idealmente, “indagar, lo cual debe hacerse integralmente”, debe ser seguido de “prescribir” de una manera bíblica y competente. Sin embargo, de manera realista los puritanos también sabían que algunos pastores no eran muy talentosos en la consejería y ningún pastor es competente en todo en esta área. Si hubieran vivido en nuestros días, hay poca duda de que reconocerían que cada pastor experimentará momentos donde necesitan encontrar ayuda profesional para algunos casos de consejería, particularmente los

que tratan con malestares médicos y depresión prolongada.⁹⁰ Los pastores deben reconocer sus limitaciones; después de todo, pocos han tenido algún entrenamiento como psicólogos, psiquiatras o psicoanalistas.

Por otro lado, los puritanos no apoyarían a los psicoanalistas seculares que inviten a sus clientes a examinar sus emociones sin fin. La meta de su consejería es indagar el pasado repetidamente, enfocarse mucho más en los sentimientos humanos que en lo que el Señor quiere que una persona haga en cuanto a su problema. Los sentimientos humanos controlan la sesión de consejería, en lugar de lo que Dios dice. La mayoría de la psicología se ha alejado del consejo de Richard Sibbes (1577-1635) que no debemos ser demasiado curiosos en entrometernos en las debilidades de los demás”.⁹¹ Cuando se toma esa ruta, los puritanos dicen que la persona tiende a volverse demasiado dependiente del consejero.⁹² William Bridge (1600–1671) advierte contra este problema de apoyarse en una sola fuente de ayuda, diciendo:

Si un hombre está en el agua y en peligro de ahogarse, mientras pueda agarrarse de algo que lo mantenga a flote no está desalentado. Pero si se aferra a un mechón de

plantas en el banco y se rompe, cae y vuelve a sumergirse en el agua; y si no se aterroriza más allá de su imaginación, estará más desalentado que nunca (...) Por lo tanto, si no fueras rechazado o derribado en tiempo de tentación, toma el consejo de no poner toda tu fuerza en un solo mechón de plantas, esto o el consejo de aquel hombre, este o aquel medio en particular.⁹³

Por supuesto, escucha bien, indaga con profundidad, pero luego aconseja por completo. Proporciona dirección y esperanza y oración. Sé un pastor sabio, bíblico y confiable.⁹⁴

La meta del cuidado de almas es la misma que la teología, de la cual Ames escribió: “La teología es la doctrina o enseñanza de vivir para Dios (...) Los hombres viven para Dios cuando viven según la voluntad de Dios, para la gloria de Dios y con Dios obrando en ellos”.⁹⁵ De esta manera, el gran medio de la consejería son la Palabra de Cristo y la oración al Padre ambos realizados en el Espíritu Santo. Los puritanos eran maestros en usar tales medios con gran confianza en que Dios edificaría Su reino entre los hombres. Clifford concluye: “Para aquellos de nosotros que vienen muchos años después para observar y aprender, el logro puritano

en la divinidad casuística sigue siendo un monumento no solo para su industria y servicio dedicado, sino también para la percepción sensible de las implicaciones más inmediatas del gran deseo de nuestro Señor: ‘Hágase Tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra’”.⁹⁶

¹ Thomas C. Merrill, ed., *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry: “A Discourse of Conscience” and “The Whole Treatise of Cases of Conscience”* (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1966), 87–88.

² La palabra “casuistry” (casuística) se pronuncia con el acento en la primera sílaba como en la palabra “casual” (casual), consiguientemente se pronuncia *KA-zhoo-iss-tree*.

³ Elliott Rose, *Cases of Conscience: Alternatives Open to Recusants and Puritans under Elizabeth I and James I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 71.

⁴ Merrill, *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry*, x.

⁵ Para ver similitudes de la casuística puritana encontradas en la casuística luterana, ver Benjamin T. G. Mayes, *Counsel and Conscience: Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

⁶ Para ver la casuística católicorromana y la reconstrucción puritana de ambas tradiciones, ver Norman Keith Clifford, “Casuistical Divinity in English Puritanism during the Seventeenth Century: Its Origins, Development and Significance” (PhD diss., University of London, 1957), 41–98, 314–318; Ian Breward, “The Life and Thought of William Perkins” (PhD diss., University of Manchester, 1963), 236–277. Para realizar esta reconstrucción, Clifford demuestra cómo los puritanos usaron cartas de consejería, el sacerdocio de todos los creyentes, conventículos para la comunión espiritual y el catecismo, sesiones privadas de consejería con el clero, y especialmente, varios tratados, los cuales son el enfoque de este capítulo.

⁷ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 2.4.12; Clifford, “Casuistical Divinity,” 1–3.

- ⁸ Jules Bonnet, ed., *Letters of John Calvin*, 4 vols. (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1858). Para un ejemplo de las cartas de cuidado pastoral de Calvino, ver *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, ed. Elsie A. McKee (New York: Paulist Press, 2001), 291–332.
- ⁹ Martin Bucer, *Concerning the True Care of Souls*, trad. Peter Beale (German, 1538; English trans., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2009).
- ¹⁰ Estudios secundarios sobre la casuística han sido escasos e inadecuados en su mayoría. Aquellos que vale la pena mencionar incluyen William Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1852); H. Hensley Henson, *Studies in English Religion in the Seventeenth Century* (New York: E. P. Dutton, 1903); Kenneth E. Kirk, *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry* (1927; repr., Louisville: Westminster John Knox Press, 1999); Louis B. Wright, “William Perkins: Elizabethan Apostle of Practical Divinity,” *Huntington Library Quarterly* 3 (1940): 171–196; John T. McNeill, “Casuistry in the Puritan Age,” *Religion in Life* 12, no. 1 (Winter, 1942–43): 76–89; H. R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology* (London: Longman’s Green, 1949); Thomas Wood, *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century, with Special Reference to Jeremy Taylor* (London: S. P. C. K., 1952); George L. Mosse, “Puritan Political Thought and the ‘Cases of Conscience,’” *Church History* 23 (1954): 109–118; George L. Mosse, “The Assimilation of Machiavelli in English Thought: The Casuistry of William Perkins and William Ames,” *Huntington Library Quarterly* 17, no. 4 (1954): 315–326; George L. Mosse, *The Holy Pretence* (Oxford: Basil Blackwell, 1957); Clifford, “Casuistical Divinity in English Puritanism during the Seventeenth Century”; Breward, “The Life and Thought of William Perkins”; Rose, *Cases of Conscience*; P. H. Lewis, “The Puritan Casuistry of Prayer—Some Cases of Conscience Resolved,” en *The Good Fight of Faith*, Westminster Conference Papers, 1971 (London: Evangelical Press, 1972), 5–22; Peter Lewis, *The Genius of Puritanism* (1975; repr., Grand Rapids: Soli Deo Gloria, 2009), 63–136; Daniel Webber, “The Puritan Pastor as Counsellor,” en *The Office and Work of the Minister*, Westminster Conference Papers, 1986 (London: Westminster Conference, 1987), 77–95; Timothy Keller, “Puritan Resources for Biblical Counseling,”

Journal of Pastoral Practice 9, no. 3 (1988): 11–44, disponible en <http://www.ccef.org/puritan-resources-biblical-counseling> (accedido en Junio 25, 2010); Margaret Sampson, “Laxity and Liberty in Seventeenth-Century English Political Thought,” en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. Edmund Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 159–184; J. I. Packer, “The Puritan Conscience,” en *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 107–122; Michael Schuldiner, *Gifts and Works: The Post-Conversion Paradigm and Spiritual Controversy in Seventeenth-Century Massachusetts* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1991); Keith Thomas, “Cases of Conscience in Seventeenth-Century England,” en *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England: Essays Presented to G. E. Aylmer*, ed. John Morrill, Paul Slack y Daniel Woolf (Oxford: Clarendon Press, 1993), 29–56; Ken Sarles, “The English Puritans: A Historical Paradigm of Biblical Counseling,” en *Introduction to Biblical Counseling: A Basic Guide to the Principles and Practice of Counseling*, por John F. MacArthur Jr., Wayne A. Mack, et al. (Dallas: Word, 1994), 21–43; Edward G. Andrew, *Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity* (Toronto: University of Toronto Press, 2001); Theodore Dwight Bozeman, *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), 121–144; Gary Brady, “A Study of Ideas of the Conscience in Puritan Writings, 1590–1640” (ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 2006). Por estas fuentes, estoy en gran deuda con las disertaciones de Breward y Clifford y Packer y el artículo de Parcker, del cual he dependido mucho.

¹¹ Clifford, “Casuistical Divinity,” 4–7.

¹² Clifford, “Casuistical Divinity,” 7.

¹³ Thomas Fuller, *Church History of Britain*, ed. J. S. Brewer, 3rd ed. (1648; repr., London: William Tegg, 1845), 5:192–193.

¹⁴ Rylands English Manuscript 524, se volvió a publicar en Richard Greenham, ‘*Practical Divinity*’: *The Works and Life of Revd Richard Greenham*, ed. Kenneth L. Parker and Eric J. Carlson (Brookfield, Vt.: Ashgate, 1998), 129–259. (Publicado originalmente en 1599, cinco años después de la muerte Greenham, en *Works*) cf. Bozeman, *The Precisianist Strain*, 71

¹⁵ Clifford, "Casuistical Divinity," 9.

¹⁶ Clifford, "Casuistical Divinity," 10.

¹⁷ El título completo es *Seven Treatises, Containing Such Direction as Is Gathered Out of Holie Scripture, Leading and Guiding to True Happiness, Both in This Life, and in the Life to Come: and May Be Called the Practise of Christianitie: Profitable for Such as Desire the Same: in Which More Particularly True Christians Learne How to Lead a Godly and Comfortable Life Every Day* (London: Felix Kyngston for Thomas Man, 1604). Este libro fue reimpresso cinco veces en el siglo diecisiete, pero nunca más. Reformation Heritage Books se encuentra trabajando en su publicación.

¹⁸ Rogers, *Seven Treatises*, prefacio sin paginar.

¹⁹ Rogers, *Seven Treatises*, passim.

²⁰ William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York: Columbia University Press, 1938), 36.

²¹ *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 15:844.

²² Joel R. Beeke y Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 545.

²³ Clifford, "Casuistical Divinity," 16.

²⁴ Clifford, "Casuistical Divinity," 16–17.

²⁵ Merrill, *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry*, xx.

²⁶ Samuel Clarke, *The Marrow of Ecclesiastical History*, 3rd ed. (London: for W. B., 1675), 416–417.

²⁷ Se volvió a publicar en Merrill, *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry*.

²⁸ Mosse, *The Holy Pretence*, 49.

²⁹ Breward, "Life and Theology of Perkins," 235.

³⁰ Merrill, *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry*, 101.

³¹ Merrill, *William Perkins, 1558–1602*, xx.

³² cf. Ian Breward, "William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry," en *Faith and a Good Conscience*, Puritan Conference Papers, 1962 (1963; Stoke-on-Trent, U. K.: Tentmaker, n.d.), 14–17. Para las perspectivas de Perkins y Ames sobre la libertad de

conciencia, ver L. John Van Til, *Liberty of Conscience, The History of a Puritan Idea* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1972), 11–25, 43–51.

- ³³ Para una evaluación negativa de los tratados de Perkins sobre la conciencia, ver Rose, *Cases of Conscience*, 187–194.
- ³⁴ H. C. Porter, *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge* (London: Cambridge University Press, 1958), 260.
- ³⁵ Samuel Clarke, *A Collection of the Lives of Ten Eminent Divines* (London: for William Miller, 1662), 114.
- ³⁶ Thomas Fuller, *Abel Redevivus* (1651; repr., London: William Tegg, 1867), 593.
- ³⁷ Richard Baxter, *A Christian Directory: or A Sum of Practical Theology*, en *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter*, ed. William Orme (London: James Duncan, 1830), 5:587.
- ³⁸ Edward Bagshawe, *The Life and Death of Mr. Bolton* (London: George Miller, 1635), 19–20.
- ³⁹ Robert Bolton, *Instructions for Comforting Afflicted Consciences* (1626; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1991).
- ⁴⁰ Robert Bolton, *General Directions for a Comfortable Walking with God* (1626; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995).
- ⁴¹ J. I. Packer, "Robert Bolton," en *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Gary Cohen (Marshallton, Del.: The National Foundation for Christian Education, 1968), 2:131.
- ⁴² Para una introducción básica a Ames y su obra más famosa, ver Joel R. Beeke y Jan Van Vliet, "The Marrow of Theology by William Ames (1576–1633)," en *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, ed. Kelly M. Kapic and Randall C. Gleason (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 52–65.
- ⁴³ Samuel Eliot Morison, "Those Misunderstood Puritans," *Revisionist History: Beyond the Gatekeepers website*, <http://www.revisionisthistory.org/puritan1.html> (accedido en Febrero 4, 2011).
- ⁴⁴ William Ames, *The Marrow of Theology*, trad. John D. Eusden (Grand Rapids: Baker, 1968), 70.
- ⁴⁵ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 2:viii. Para ver el contenido de *Conscience* de Ames, ver el capítulo 3.

- ⁴⁶ William Fenner, *The Souls Looking-Glasse* (...) (Cambridge: Roger Daniel, for John Rothwell, 1643), 175–206.
- ⁴⁷ Fenner, *Souls Looking-Glasse*, 209, 210.
- ⁴⁸ Fenner, *Souls Looking-Glasse*, 196–199.
- ⁴⁹ Fenner, *Souls Looking-Glasse*, 200.
- ⁵⁰ *A Directory for the Publique Worship of God* (London, 1651), 76.
- ⁵¹ M. H. Lee, *The Diaries and Letters of Philip Henry* (London: Kegan Paul, Trench & Co., 1887), 36.
- ⁵² Clifford, “Casuistical Divinity,” 28.
- ⁵³ *Therapeutica Sacra* de David Dickson primero fue publicado en inglés en 1664, y reimpresso por última vez en inglés en 1664 en *Select Practical Writings of David Dickson*, vol. 1 (Edinburgh: Printed for the Assembly’s Committee, 1845). El subtítulo en inglés era *The Method of Healing the Diseases of the Conscience Concerning Regeneration* (El método para sanar las enfermedades de la conciencia en cuanto a la regeneración).
- ⁵⁴ Clifford, “Casuistical Divinity,” 27–28.
- ⁵⁵ Keller, “Puritan Resources for Biblical Counseling,” 3.
- ⁵⁶ Clifford, “Casuistical Divinity,” 28–29.
- ⁵⁷ cf. Gunnar Westin, *Negotiations about Church Unity, 1628–1634* (Uppsala, Sweden: A.-B. Lundequistska, 1932); Karl Brauer, *Die Unionstddigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells* (Marburg, 1907).
- ⁵⁸ Samuel Hartlib, *The Earnest Breathings of Foreign Protestants, Divines, and Others* (London, 1658), prefacio sin paginar.
- ⁵⁹ Clifford, “Casuistical Divinity,” 31–33.
- ⁶⁰ Clifford, “Casuistical Divinity,” 33–34; Samuel Clarke, “Autobiography,” en su *Lives of Sundry Eminent Persons in This Later Age* (London: for Thomas Simmons, 1683), 3–11.
- ⁶¹ *Puritan Sermons*, 1659–1689 (Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981). Esta es una reimpresión de seis volumen, pero el volumen 5 es una compilación de teología sistemática puritana, y el volumen 6 es un volumen polémico oponiéndose al catolicismo romano (ver Beeke y Pederson, *Meet the Puritans*, 637–639).

- ⁶² En el prefacio a *A Call to the Unconverted*, por Richard Baxter (London: R. W. for Nevil Simmons, 1658).
- ⁶³ Baxter, *Christian Directory*, en *Works*, 2:viii–ix.
- ⁶⁴ Hay cientos de libros puritanos de casuística que no tenemos espacio para desarrollar aquí. Por ejemplo, están, Thomas Fuller, *The Cause and Cure of a Wounded Conscience* (London: G. D. for John Williams, 1649); James Durham, *Heaven upon Earth in the Sure Tranquility and Quiet Composure of a Good Conscience; Sprinkled with the Blood of Jesus*, ed. John Carstairs (Edinburgh: A. Anderson, 1685).
- ⁶⁵ Ver especialmente las secciones de aplicación del sermón de Edwards.
- ⁶⁶ Isaac Watts, *An Humble Attempt toward the Revival of Practical Religion among Christians* (London: for E. Matthews, R. Ford, and R. Hett, 1731).
- ⁶⁷ Clifford, “Casuistical Divinity,” 40.
- ⁶⁸ Keller, “Puritan Resources for Biblical Counseling,” resumen de apertura. En lo que respecta al quinto punto de Keller, es útil señalar que algunos problemas son causados simplemente por ser criaturas caídas en un mundo caído. Baxter definitivamente apreció los problemas causados por constitución natural, así como Perkins y Edward lo hicieron.
- ⁶⁹ Varias de estas lecciones son, en parte, ramificaciones de la escuela de consejería noutética. cf. David A. Powlison, “Competent to Counsel? The History of a Conservative Protestant Antipsychiatry Movement” (PhD diss., University of Pennsylvania, 1996), y *The Biblical Counseling Movement: History and Context* (Greensboro, N.C.: New Growth Press, 2010).
- ⁷⁰ John Owen, *The True Nature of a Gospel Church*, in *The Works of John Owen* (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965–1968), 16:86–87.
- ⁷¹ Lewis, *The Genius of Puritanism*, 20.
- ⁷² Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 1:136.
- ⁷³ cf. Arie Elshout, *Overcoming Spiritual Depression* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006).
- ⁷⁴ Elshout, *Overcoming Spiritual Depression*, 1:143. Cf. Keller, “Puritan Resources for Biblical Counseling,” 16.
- ⁷⁵ Keller, “Puritan Resources for Biblical Counseling,” 8.

- ⁷⁶ El clásico puritano sobre la santificación es, *The Gospel Mystery of Sanctification* (1692; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999). Marshall fundamenta efectivamente la doctrina de la santificación en la unión del creyente con Cristo y subraya la necesidad de la santidad práctica en la vida diaria. Ver también Lewis Bayly, *The Practice of Piety* (1611; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996); Henry Scudder, *The Christian's Daily Walk, in Holy Security and Peace*, 6th ed. (1635; repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1984); Henry Scougal, *The Life of God in the Soul of Man* (1739; repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1986).
- ⁷⁷ Ver Thomas Brooks, *The Crown and Glory of Christianity: or Holiness, the Only Way to Happiness*, in *The Works of Thomas Brooks*, vol. 4 (1864; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980); George Downname, *The Christian's Freedom: The Doctrine of Christian Liberty* (1633; repr., Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994); Samuel Bolton, *The True Bounds of Christian Freedom* (1645; repr., London: Banner of Truth Trust, 1964); Jonathan Edwards, *Charity and Its Fruits* (1852; repr., London: Banner of Truth Trust, 1969); Thomas Watson, *The Duty of Self-Denial* (1675; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 1–37.
- ⁷⁸ See Samuel Ward, *The Life of Faith*, 3rd ed. (London: Augustine Mathews, 1622); Thomas Watson, *The Doctrine of Repentance* (1668; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987).
- ⁷⁹ Ver Nathanael Ranew, *Solitude Improved by Divine Meditation* (1670; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995); Jeremiah Burroughs, *Gospel Fear* (1647; repr., Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1991); Thomas Cobbet, *Gospel Incense, or A Practical Treatise on Prayer* (1657; repr., Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1993); John Bunyan, *Prayer* (London: Banner of Truth Trust, 1965); John Preston, Nathaniel Vincent, Samuel Lee, *The Puritans on Prayer* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995).
- ⁸⁰ William Perkins, *A Commentarie or Exposition upon the Five First Chapters of the Epistle to the Galatians*, comenta Gálatas 1:15–17, en *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ, in the Universitie of Cambridge M. William Perkins* (London: John Legatt, 1612–1613), 2:177. Anthony Burgess, *Spiritual Refining* (1652; repr., Ames, Iowa: International Outreach, 1990), 643–674.

- ⁸¹ cf. Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, 4 vols., trad. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992–1995).
- ⁸² Sarles, "The English Puritans: A Historical Paradigm of Biblical Counseling," 26.
- ⁸³ C. Stanford, *Joseph Alleine: His Companions and Times* (London, 1861).
- ⁸⁴ Richard Baxter, *Gidlas Salvianus: The Reformed Pastor: Shewing the Nature of the Pastoral Work* (1656; repr., New York: Robert Carter, 1860), 341–468.
- ⁸⁵ Packer, *A Quest for Godliness*, 305.
- ⁸⁶ Thomas Boston, *The Art of Manfishing: A Puritan's View of Evangelism* (repr., Fearn, Scotland: Christian Focus, 1998), 14–15.
- ⁸⁷ Thomas Hooker, *The Poor Doubting Christian Drawn to Christ* (1635; repr., Worthington, Pa.: Maranatha, 1977).
- ⁸⁸ Keller, "Puritan Resources for Biblical Counseling," 33. Uno de los "puritanos" holandeses, Bernardus Smytegelt (1665–1739), predicó cerca de 150 sermones sobre este texto en su *Het Gekroote Riet* (repr., Amsterdam: H. J. Spruyt, 1947).
- ⁸⁹ Philip A. Craig, "The Bond of Grace and Duty in the Soteriology of John Owen: The Doctrine of Preparation for Grace and Glory as a Bulwark against Seventeenth-Century Anglo-American Antinomianism" (PhD diss., Trinity International University, 2005), 38.
- ⁹⁰ Ver David Murray, *Christians Get Depressed Too: Hope and Help for Depressed People* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010).
- ⁹¹ Richard Sibbes, *The Bruised Reed and Smoking Flax*, en *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004), 1:57.
- ⁹² Webber, "The Puritan Pastor as Counsellor," 92–93.
- ⁹³ William Bridge, *A Lifting Up of the Downcast* (London: Banner of Truth Trust, 1961), 169.
- ⁹⁴ cf. Joel R. Beeke, "Ten Practical Guidelines for Biblical Counseling" (ensayo no publicado de un discurso, Manila, Philippines, May 2009).
- ⁹⁵ Ames, *The Marrow of Theology*, 77 (1.1.1, 6).
- ⁹⁶ Clifford, "Casuistical Divinity," 319–320.

Capítulo 58

Celo sacrificial puritano

El celo en efecto [es] una llama, pero una dulce; o más bien es el calor y el fervor de una dulce llama. Pues la llama de la cual es calor, no es otra que el amor divino.

— JONATHAN EDWARDS¹

Muchas iglesias en Estados Unidos se están pareciendo menos a ejércitos involucrados en una guerra y más a sillas de La-Z-Boy, desde las cuales muchos cristianos somnolientos dicen: “¡No me despiertes!”. ¿Quién entre nosotros no ha visto este declive? ¿Quién no puede ver una diferencia entre la iglesia antigua y nosotros? En días pasados, quemaba un fuego dentro de los cristianos, pero

nuestros corazones rara vez o nunca queman dentro de nosotros. Antes, los cristianos parecían ser conducidos por una pasión santa, pero ahora poco parece motivarnos. Los cristianos de antes estaban en guerra con su pecado y luchaban por santidad con fuerza celestial, pero pareciera que toleramos el pecado con extraña facilidad y estamos satisfechos haciendo lo mínimo de lo que Dios requiere de nosotros.

¿Qué paso? Dios no cambió; el poder de la salvación no cambió; el llamado a la santidad no cambió; la amenaza del enemigo no cambió. Así que, ¿por qué hay tantos cristianos somnolientos en vez de estar en llamas por Dios?

El puritano John Reynolds (1667–1727), en *A Discourse Concerning Sacred Zeal* (Discurso sobre el celo sagrado), preguntó:

¿Cuánto tiempo estaremos bajo nuestras quejas formales del *declive* de la piedad cristiana? ¿Cuánto tiempo veremos perezosamente el *alejamiento* de la religión tibia de los corazones y del seno de sus maestros? [Incluso] los verdaderamente piadosos están apagados y pesados en su religión [y] marchan con cansancio en su carrera asignada, como si el Señor hubiera perdido Su gloria o Su

promesa para ellos; o hubieran [perdido] su fe y esperanza en Él...¿No es tiempo de proclamar entre las iglesias el mensaje del Mediador enviado del cielo a la iglesia de Laodicea: *sé, pues, celoso, y arrepíentete?*²

Como la iglesia de Laodicea, muchos de nosotros nos hemos vuelto tibios. No somos celosos de las cosas de Dios. ¿Dónde encuentras hoy celo por el honor y la gloria y la santidad de Dios? ¿Dónde vez el celo por cortar la mano ofensora y sacar el ojo ofensor? ¿Dónde está el celo por el avance del reino de Cristo, que vence todos los obstáculos y persevera hasta el final? Nuestras vidas no están marcadas por el celo ni reflejan los sacrificios necesarios para fortalecer e incentivar el verdadero celo Cristiano.

Si has leído a los puritanos, habrás notado que sus sermones, oraciones y escritos animan a los creyentes a “ser celosos y arrepentirse”, a “ponerse el celo como un manto”, a ser “consumidos con el celo por la casa del Señor y Su nombre” y a ser “celosos de buenas obras” (Ap. 3:19; Is. 59:17; Sal. 69:9; Jn. 2:17; Tit. 2:14). Veamos en primer lugar, a partir de sus sermones y escritos, qué es celo; en segundo lugar, las características del celo; en tercer lugar,

los medios para fomentar el celo y finalmente, la práctica del celo aplicado hoy en día.

¿Qué es celo?

Todos tenemos alguna idea de qué es celo, pues hasta cierto grado todos somos celosos. La pregunta no es si somos celosos, sino de qué somos celosos. El celo corre por nuestras venas *por* lo que amamos y *contra* lo que odiamos. Amamos algunas cosas con tanta pasión, como la familia, la carrera y las casas, que estamos dispuestos a hacer sacrificios considerables por ellos. Por otro lado, odiamos la opresión, una mala decisión política o la injusticia repugnante. El celo es una calle doble de “pros y contras”.

Pero el cristiano no es simplemente llamado a celo genérico. Lo que falta en las iglesias hoy es celo *piadoso* o *sagrado*. William Fenner (1600–1640) escribió: “El celo es el fuego del alma...cada hombre y mujer en el mundo está en llamas del infierno o del cielo... el celo corre por el alma. Si no eres celoso por Dios, estás corriendo tras las cosas del mundo”.³

John Reynolds definió este celo *como* “un deseo e interés serio por todas las cosas que se relacionan con la gloria de Dios y el reino del Señor Jesús entre los hombres”.⁴ Verás, el celo no es solo una característica o atributo. Más bien, como dijo Samuel Ward (1577–1640), el celo es como el barniz, que no añade color, sino brillo y

lustre a lo que es aplicado.⁵ El puritano John Evans (1680–1730) veía el celo como una “calificación que debe acompañarnos en el ejercicio de la gracia y en el desempeño de cada deber”.⁶ Fenner escribió: “El celo es una gran esfuerzo de todos los afectos, por el cual el corazón pone todos sus afectos con fuerza”.⁷

Ward escribió: “En español simple, el celo no es más que calor...Es un calor espiritual llevado en el corazón del hombre por el Espíritu Santo, cultivando los buenos afectos del amor, el gozo, la esperanza, etc., por el mejor servicio y el fomento de la gloria de Dios”.⁸ Piensa del celo como una llama que lleva una olla al punto de ebullición—hace que nuestros afectos por Dios hiervan. Aviva y constriñe, mueve y llena de poder, nos dirige y gobierna a medida que pone nuestros afectos en llamas por la gloria de Dios y el bien de Su iglesia. Piensa del celo como algo que involucra cada deber y afecto en la vida cristiana. Iain Murray escribe: “El celo, en lugar de ser una gracia en particular, es más bien una cualidad que afecta cada parte de la vida cristiana. Mientras más celo haya más energía espiritual habrá en el cristiano en cada área”.⁹

¿Vez cuán comprehensivo es el celo? Muy a menudo confundimos un momento de alzamiento contra el pecado o un estímulo apasionado momentáneo del alma con verdadero celo.

Pero el celo debe ser el fuego debajo de la olla de nuestros afectos. El cristiano no debe ser celoso en una o dos cosas; más bien, debemos ser celosos en todas las cosas, en todas las virtudes y en todos los vicios y pecados. Oliver Bowles (m. 1674) dijo que el celo “es un ardor santo encendido por el Espíritu Santo de Dios en los afectos, aprovechando al máximo al hombre para la gloria de Dios y el bien de la iglesia...*El grado deseado de todo no es un solo afecto*”.¹⁰

Este es el tipo de celo que falta en nuestras iglesias y corazones hoy en día. Podríamos ser celosos ocasionalmente, pero demasiados hombres, mujeres y niños no tienen sus corazones en llamas por la gloria de Dios. Dada la tibieza de la iglesia de hoy en día, podemos asumir con seguridad que la mayoría de los cristianos han decidido que ese celo santo no es necesario. ¿Eres celoso de la gloria de Dios como lo eres de tu reputación? ¿Eres celoso de tener comunión con la santa Trinidad como lo eres de hablar con tus amigos? ¿Eres celoso de tu aptitud espiritual como lo eres de tu aptitud física? Christopher Love (1618–1651) dijo que muchas personas “braman por el polvo de la tierra” (Amos 2:7): son tan entusiastas por seguir al mundo que casi se quedan sin aliento (Sal. 59:6). En contraste, nuestra actitud hacia las cosas de la eternidad

parece más estoica sin pasión. Estamos “tan calientes como el fuego por la tierra y tan fríos como el hielo por el cielo”,¹¹ dijo Love. “¡Oh, cuántos braman por la tierra pero no tienen aliento para el cielo!” Somos celosos de muchas cosas, pero no de las cosas de Dios.

Las características del celo cristiano

Oliver Bowles nos exhorta a ser diligentes en que nuestro celo tenga el sello correcto puesto que, “como los demás dones, el celo también tiene a menudo su contraparte falsa”.¹² John Flavel (1628–1691) advierte que una abundancia de almas perece en el camino por el celo falso.¹³ Como los fariseos, la gente es celosa *contra* la adoración falsa, pero no son celosos *de* la verdadera adoración. El celo falso es un error tan grave que amenaza la iglesia que no puede subestimarse.

Cristo nos enseña que podemos conocer la naturaleza de un árbol por sus frutos (Mt. 7:20). Así que consideremos algunas de las señales para una mejor comprensión de lo que es el verdadero celo. Samuel Ward dijo que muchos de los fuegos extraños disfrazados de celo verdadero pueden reducirse a tres tipos: el celo falso, el celo ciego y el celo turbulento.

1. *El celo falso* ve en una sola dirección mientras persigue otra cosa. Es el celo hipócrita de Jehú, en 2 Reyes 10:16, se jacta de ver la gloria de Jehová, pero en realidad tiene su mirada en su propia ganancia en el reino. Es Demetrio quien clama

alabando a Diana pero solo le importan sus ídolos de plata de los cuales hace dinero (Hch 19:23-28). El celo falso finge procurar la gloria de Dios mientras que en realidad procura un fin egoísta. Así como en estos casos solo vemos la imagen de la fe, así solo vemos la demostración de celo sin su verdadera esencia (2 Tim. 3:5).¹⁴

2. *El celo ciego* es lo que Romanos 10:2 describe como fingir honrar a Dios sin conocerlo verdaderamente. La gente con tal celo hace grandes sacrificios, pero caen en un hoyo. El apóstol Pablo estaba en llamas con un celo ciego antes de que el Señor lo convirtiera (Hch 22:3-4). Ward dice de los que están en llamas con tal celo ciego: “El diablo no tiene un mejor ejército que estos; pero cuando se caen las escamas de sus ojos y entran en las tiendas de Dios, Dios no tiene a ningunos como ellos”.¹⁵

3. *El celo turbulento* es una amarga envidia (Santiago 3:14). Este celo es un incendio forestal que transporta a los hombres más allá de todas las barreras. Ya no es un buen siervo, sino que gobierna como un maestro malvado.¹⁶ Richard Sibbes (1577–1635) escribió: “No existe verdadero celo por la gloria de Dios, sino que se une al amor a los hombres; por lo tanto, los

hombres que son violentos, perjudiciales e insolentes nunca hablan de glorificar a Dios, mientras desprecian a pobres hombres”.¹⁷

El fuego celestial del celo cristiano es tan distinto al de los fuegos extraños del celo falso que Ward dijo: “El celoso verdadero, cuyo fervor está en el espíritu, no en fanfarronería; en substancia, no en circunstancia; por Dios, no por sí mismo; guiado por la Palabra, no por humores [emociones]; templado con caridad, no con amargura: el valor de tal hombre no puede ser contado por las lenguas de los hombres y de los ángeles”.¹⁸

El verdadero celo es la gracia divina que inclina todos los afectos hacia Dios. Hay muchas ramificaciones sobre las cuales esta raíz lleva fruto y muchas marcas que indican su verdadera naturaleza. Estas incluyen lo siguiente:

1. *Celo centrado en Dios.* Porque el autor y objeto del celo es el Dios viviente, el cristiano celoso tiene un amor ferviente por Dios y ansía Su presencia. Se duele cuando el nombre de

Dios sufre perjuicio y está molesto cuando Su honor y causa son obstruidos. Tito 2:14 dice que Cristo “se dio a Sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para Sí un pueblo propio, celoso de buenas obras”. William Fenner comentó: “No es posible que seas uno de los del pueblo de Dios, si no eres celoso de Dios”.¹⁹ El celo es inseparable del amor por Dios porque Dios es muy glorioso. Richard Baxter (1615–1691) escribió: “La naturaleza de los objetos santos son tales, son tan grandes y excelentes, tan trascendentes y de consecuencias indescriptibles, que no podemos ser sinceros en nuestra estima y búsqueda de ellos, sin celo... Amar a Dios sin celo, no es amarlo, porque no es amarlo como Dios”.²⁰

2. *Celo bíblico*. En contraste con el falso celo por Dios al que Pablo se refiere en Romanos 10:2, el celo sagrado es según el conocimiento, lo que quiere decir que es confirmado por las Escrituras. Thomas Brooks (1608–1680) escribió: “El celo es como un fuego: en la chimenea es uno de los mejores siervos, pero fuera de la chimenea es el peor de los maestros. El celo guardado por el conocimiento y la sabiduría, está en el lugar correcto, es un siervo escogido para Cristo y los santos”.²¹ El verdadero celo está basado en la Palabra de Dios como la

única regla de fe y vida. Los fariseos eran celosos pero solo de opiniones privadas o de facciones y de tradiciones que no estaban escritas. El celo cristiano está ordenado por el conocimiento según la Palabra.

3. *El celo de reforma personal.* Thomas Brooks dijo que el celo “se consume y consume la parte más grande de su calor principalmente en aquellas cosas que respetan al propio ser de un hombre”.²² De las ocho propiedades del celo, Richard Greenham (c. 1542–1594) comenzó con esta marca, diciendo: “Pues ese hombre nunca puede ser celoso de otros, en cuanto a aquello de lo cual nunca supo ser celoso de sí mismo”.²³ Explicó esto:

El verdadero celo tira las primeras piedras a nosotros mismos y quita la viga de nuestros propios ojos, para que podamos quitar mejor la paja del ojo de otro. Esta es la condenación del mundo, que cada hombre puede fisgonear y estar al tanto de las necesidades de los demás, pero consideran que las mismas necesidades no son necesidades para ellos...No llamamos en nuestras conciencias aquellas cosas que nos atrevemos a retar y a clamar de los demás.²⁴

Comenzar con un examen personal sincero es crucial pues previene el error condenable de la hipocresía. Greenham dijo: “Una señal terrible de los hipócritas y de los que han caído del Dios viviente, es que se entremeten en las posesiones de otros y de forma sangrienta masacran las conciencias de otros, quienes nunca han lavado sus propias pieles sucias en casa, ni han derramado una gota de sangre de su propio corazón”.²⁵

4. *Celo activo*. Teniendo conocimiento de Dios, a quien amamos, somos celosos dedicándonos a nosotros mismos a los deberes que son requeridos de nosotros en el Evangelio. Estamos ocupados y activos, continuamente involucrados en las hazañas y ejecuciones. El pecado mortifica el corazón para las operaciones religiosas, pues como el apóstol dice: “Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí” (Rm. 7:21). Pero, como señaló Brooks: “El alma celosa se dice a sí misma continuamente, *¿qué daré al Señor?*”²⁶ El cristiano celoso está listo para realizar cualquier deber que Dios ponga en él, ciertamente hasta el final de sus fuerzas, pero incluso por encima de ellas,²⁷ tras la cual confía en el Señor para que le dé fuerzas a partir de su debilidad y riqueza

a partir de su pobreza (Flp. 4:13; 2 Co. 12:9–10) “El celo cristiano no ha de estar confinado a la casa, a nuestra propia bondad personal; sino que tiene un rango más amplio”, dijo Evans. “Si es empleado fuera, mientras nuestra propia viña no es guardada, es una falsa pretensión y justamente ofensivo a Dios y al hombre. Pero suponiendo que existe su debido ejercicio en nuestra propia conducta, existe un campo amplio para su ejercicio”.²⁸

5. *Celo consistente*. Los cuerpos de los animales de sangre fría toman la temperatura de sus ambientes. Los animales de sangre caliente tienen cuerpos que luchan por mantener una temperatura estable. El cristiano celoso es una criatura de sangre caliente, resistiendo tanto el letargo de la frialdad de corazón y la fiebre del fanatismo. A diferencia de la furia ciega que hizo que Nabucodonosor calentara el horno siete veces más de lo normal, el creyente celoso no debe estar caliente según le convenga ni comenzar caliente para terminar frío (Ga. 3:3), sino que debe mantener una temperatura desde el principio hasta el fin (Heb. 3:14).²⁹ No cede a la debilidad o a al desanimo, pues aunque su carne es débil, su espíritu celoso aún está dispuesto y activo (Mr. 14:38). Reynolds dijo:

“Pudiera encontrarse con tormentas, piedras y tropiezos en su camino; pero está diseñado y templado para resistir y marchar hasta el final”.³⁰

William Bates (1625–1699) comentó sobre esta marca del cielo:

No existe un consejo más directivo y provechoso para que lleguemos a un grado excelente de santidad, que este: que nuestro progreso en el camino al cielo sea con el mismo celo, como lo sentimos al entrar en Él y con la misma seriedad con la que llegaremos al final de Él. La primera acción y la última acción de los santos, son usualmente las más excelentes...Pero ¡ay! Cuán a menudo los primeros calores se alivian y las resoluciones más fuertes declinan a recuerdos.³¹

6. *El celo dulce y amable*. Jonathan Edwards (1703–1758) dijo que debemos aprender lo que significa ser un guerrero valiente para Dios y del Capitán de todos los ejércitos de Dios: Jesucristo. Cristo habló con valentía contra el pecado, la hipocresía y las falsas enseñanzas. Sin embargo, Edwards nos recuerda, cuando Cristo estaba rodeado por enemigos

como “leones rugientes”, mostró Su fuerza “no en el ejercicio de ninguna pasión fiera; ni hablando violenta y ferozmente”, sino “en paciencia, mansedumbre, amor y perdón”.³² Edwards escribió:

Puesto que algunos están confundidos acerca de la naturaleza de la verdadera valentía de Cristo, también lo están en cuanto al celo cristiano. ‘Esta es en efecto una llama, pero una dulce; o más bien es el calor y el fervor de una dulce llama. Pues la llama de la cual es calor, no es otra que el amor divino o la caridad cristiana; la cual es la cosa más dulce y benevolente que hay o puede haber en el corazón de un hombre o ángel.’³³

El celo es en efecto el calor de una llama, pero la llama del fuego es amor. Por lo tanto, debemos evitar el incendio forestal del orgullo, el egoísmo y la parcialidad divisiva por un lado y por otro lado evitar la frialdad, el letargo, la pereza y la inercia. ¡Ardamos de amor!

¿Qué se puede hacer cuando vemos cuán fríos nos hemos vuelto? Bates dijo: “Debemos recordar con lágrimas de confusión la desigualdad entre nuestros inicios celosos y el déficit de búsqueda

de la religión; debemos enrojecernos de vergüenza y temblar con temor ante el extraño declive de la gracia y acordarnos y reforzar nuestra voluntad para proceder con constancia vigorosa”.³⁴

Estas son las maneras en las cuales podemos discernir entre el celo falso y el celo santo que enciende el Espíritu Santo en nuestros corazones por las cosas de Dios. Debemos estar en guardia para notar la diferencia. Lo que hace peligroso a un billete falso de cincuenta dólares es lo mucho que se parece al billete real de cincuenta dólares; solo un ojo entrenado puede distinguir al autentico del mejor falso. De la misma forma, el celo falso se parece estrechamente al verdadero celo espiritual. Debemos tener un ojo de discernimiento para determinar qué es falso de lo que es real.

Los medios del celo cristiano

Cuando ves a tu alrededor y ves pocas personas celosas del Señor, podrías verte tentado a descartar el llamado a ser celoso y contentarte con algo menor. Tal respuesta sería lamentable para todos nosotros, no solo porque la iglesia está llena de un incontable número de santos que están arrastrándose cuando podrían estar volando, pero solo porque la tibieza (Ga. 2:11–13) es tan contagiosa como el celo sagrado (2da Co 9:2).

El celo real no está más allá del alcance de cualquier santo que lo pide sinceramente al Señor y se entrega diligentemente al uso fiel de los medios designados por Dios para sostenerlo. Es nuestro llamado y la razón por la cual Cristo nos redimió y *solo* esto sostiene la esperanza para el futuro de la iglesia (Ap. 2:4–5; 3:2–3, 15–20).

Cuando hablamos de los medios del celo cristiano, nos referimos a aquellas cosas que debemos hacer para que, por medio de la bendición de Dios, todos nuestros afectos se enciendan contra todas las cosas pecaminosas y hacia todas las cosas santas. Sin embargo, no podemos hacer nada de esto en nuestro ser natural, pues la carne lucha contra el Espíritu. Al verdadero celo cristiano se

le opone la carne, el pecado y el diablo. A medida que consideramos qué medios podemos usar para fomentar esta gracia del cielo, debemos ser conscientes de nuestros enemigos. Pero también debemos recordar las palabras alentadoras de John Reynolds:

Ahora estás demoliendo las fortalezas de Satanás, para ensanchar el reino de Cristo. Por lo tanto, no puedes esperar otra cosa que las puertas del infierno ejerzan su poder al máximo y empleen todos los agentes que puedan tener sobre la tierra para obstruirlo y obstaculizarlo. Pero eso no debe aflojar tu celo, sino hacerlo más necesario: Pues, 'el Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies' (Ro. 16:20). Tú luchas la batalla del Señor de los ejércitos y por lo tanto no debes temer lo que el diablo o los hombres te puedan hacer. A menudo ha dicho y bien lo hará, que un día todas las naciones se someterán a Su Hijo y serán benditas en Él. Ya muchas lo son y este parece ser el tiempo crítico para traer a muchos más, si no al resto entero.³⁵

En efecto, con una mies tan lista (Mt. 9:37-38), es tiempo de ser celosos de Dios

El primer medio para obtener el celo cristiano es la *oración*. Siendo una *gracia* de Dios, el celo no puede ganarse o negociarse, sino que debe ser otorgado (Santiago 1:17); y como *gracia* de *Dios*, debe pedirse en oración humildemente ofrecida en el nombre de Cristo (Juan 16:23). Samuel Ward dijo: “La oración y el celo son como agua y hielo, se producen mutuamente entre sí”.³⁶ Por lo tanto no debemos sorprendernos cómo una gracia tan grandiosa como esta pueda ser nuestra sin que estemos primero calificados para ella o como un Sansón espiritual procurar luchar para obtenerla de la mano de Dios. Más bien, debemos adquirirla de la misma manera en la que adquirimos todas las demás gracias y dádivas de Dios, es decir, pidiendo a Dios que las derrame sobre nosotros por amor a Cristo. Pues Lucas 12:32 dice que al Padre le ha placido darnos el reino y Lucas 11:13 promete que el Padre dará el Espíritu Santo y por lo tanto todas Sus misericordias, a todos los que piden.

John Preston (1587–1628) escribió: “El amor de Dios es peculiarmente la obra del Espíritu Santo...Por lo tanto, la manera de obtenerla es orar con fervor... No somos más capaces de amar a Dios de lo que el agua fría es capaz de calentarse a sí misma... así

mismo el Espíritu Santo debe cultivar ese fuego de amor en nosotros, debe ser encendido del cielo de otro modo nunca lo tendremos”.³⁷

La única cosa que se interpone en el camino de recibir esta gracia es que no pedimos. Santiago 4:12 dice: “no tenéis lo que deseáis, porque no pedís”. Lo que se interpone en el camino de pedir es la incredulidad, el gran enemigo del celo. Si deseamos sinceramente estar en llamas con celo por Dios, debemos humillarnos delante de Él, creer que Su Palabra es verdad, reconocer nuestra necesidad de Él y Su abundancia, confesar nuestro pecado y Su misericordia y nuestra indignidad y Su gracia, pedirle, por amor del Señor Jesucristo, que nos dé esta gracia para que nos avive y encienda todos nuestros afectos por Su Espíritu Santo que mora en nosotros, para que podamos buscar Su gloria en toda nuestra vida.

Algunos sin duda dirán: esto quiere decir que el celo es demasiado fácil, mientras que otros dirán: quiere decir que es demasiado difícil. Pero ninguno conocerá lo que es el celo porque se rehúsan a tomar a Dios por Su palabra. Otros, si bien no lo merecen en sí mismos y por naturaleza son fríos en afectos y muertos en espíritu, tendrán sus corazones llenos de gracia y sus

afectos en llamas con celo santo, porque creen en Aquel que habló y los humilló para que pidieran (Heb 11:6). Pues Jesús dice: “Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá” (Lucas 11:9-10). El descuido de la oración pronto enfriará nuestro celo.

El segundo medio por el cual mantenemos el celo es *La Palabra de Dios*. Ward dijo: “Cuando [el fuego del celo] baja por primera vez a tu altar, aunque no hay agua que pueda apagarlo, aún así debe ser preservado por el combustible ordinario, especialmente los labios del sacerdote deben mantener el fuego vivo. Los sermones son bramidos ordenados para este propósito”.³⁸ Predicar la Palabra es un medio poderoso por el cual se soplan los carbones con Su Espíritu para que nuestro celo queme nuevamente. De manera similar, la lectura fiel de las Escrituras alimenta nuestro celo derramando combustible en el fuego santo en nuestro seno. La Palabra alimenta nuestra pasión y amor por Dios los cuales ha puesto por gracia en nuestros corazones. Si hemos de tener nuestro celo despierto, no debemos descuidar ponerle combustible. Si hemos de hacer que esta semilla de la gracia sea fructífera en cada

área de nuestras vidas, debemos cultivarla para que florezca plenamente.

Oír y leer la Palabra debe ser aplicado a través de la “meditación frecuente” para despertar el celo, dijo Fenner, pues es mientras reflexionamos que el fuego es avivado dentro de nosotros (Sal. 39:3).³⁹ Medita especialmente en el Evangelio para poner combustible en las llamas de tu celo por Dios. Sibbes dijo: “¿De dónde viene el celo por las buenas obras, sino cuando miramos la gracia que ha traído salvación y redención de nuestros pecados y a la gloriosa venida de Cristo?... Cuando la fe mira a ambos lados, se enciende en llamas, nos hace celosos (Heb. 9:14)”.⁴⁰ Sibbes continuó diciendo: “Cuando consideramos su maravilloso amor para con unos como ellos, se encienden con amor nuevamente; como en el Evangelio, la mujer que tuvo muchos pecados perdonados, amó mucho...De este modo nos alienta a estar a costa por Cristo y por Su iglesia, a sacrificar a nuestros Isaacs a cualquier costo”.⁴¹

El tercer medio para mantener nuestro celo por Dios es *asistir y tener comunión fielmente en la casa de Dios*. Hebreos 10:24-25 nos manda a no descuidar la asamblea de los santos, diciendo: “Y considerémonos unos a otros para estimularnos al amor y a las buenas obras; no dejando de congregarnos, como algunos tienen

por costumbre, sino exhortándonos; y tanto más, cuanto veis que aquel día se acerca”. Fenner escribió: “Los carbones que yacen en el corazón, puedes ver cómo brillan y están encendidos, mientras que los carbones pequeños que se caen, separados de su compañía, están negros sin fuego. Si deseas ser celoso alguna vez, esfuérzate mucho por estar en la comunión de los santos”.⁴²

Richard Baxter aconsejó: “Vive entre cristianos cálidos y serios; especialmente los que te conocen íntimamente. Existe un gran poder en que el celo de uno encienda el celo de otros; como lo es en el fuego encendiendo el fuego. Los cristianos serios, diligentes y afables son excelentes ayudas para hacernos serios y diligentes. El que viaja con viajeros veloces, estará dispuesto a mantener el paso con ellos”.⁴³

Consiguientemente, ¡cuán nocivo es descuidar estos medios de gracia! Ward advirtió:

Los que leen la Biblia cuando les conviene en días lluviosos, sin comer el librito completo junto con Juan, sino que lo prueban solo con la punta del lengua; los que meditan por cortos periodos de tiempo, que nunca mastican y digieren su carne, podrían tener la palabrería

por conversación y sobremesa, pero no lo suficiente para sostener la vida y el alma, mucho menos para vigor y fuerza. Los que olvidan la mejor comisión y se apartan de las santas asambleas (como algunos tienen por costumbre), ¿cómo pueden estar sino fríos? ¿Puede un carbón mantenerse brillando por sí solo?⁴⁴

¡Cuán rápido se enfría el más caliente de los celos sin el uso de los medios designados por Dios!

El cuarto medio para despegar nuestro celo por Dios es el *arrepentimiento y la resistencia al pecado*. Nuestro Señor Jesús unió el celo y el arrepentimiento cuando dijo: “sé, pues, celoso, y arrepiéntete” (Ap. 3:19). Nuestro celo por Dios es atenuado cuando nos rehusamos a dejar ir algún pecadopreciado a pesar de que el Espíritu Santo está hablando a nuestra conciencia. Un corazón endurecido es un corazón frío hacia Dios. Si te encuentras enfriándote hacia Dios, Su Palabra y Su pueblo, entonces preguntaste si existe alguna desobediencia en tu vida que estás tolerando a pesar de las advertencias a tu conciencia.

Pablo habló del renuevo del celo por medio del arrepentimiento cuando escribió en 2 Corintios 7:10-11: Porque la tristeza que es

según Dios produce arrepentimiento para salvación, de que no hay que arrepentirse; pero la tristeza del mundo produce muerte. Porque he aquí, esto mismo de que hayáis sido contristados según Dios, ¡qué solicitud produjo en vosotros, qué defensa, qué indignación, qué temor, qué ardiente afecto, qué celo, y qué vindicación! En todo os habéis mostrado limpios en el asunto!” Thomas Watson (c. 1620–1686) dijo que el celo es uno de los “efectos juntos del arrepentimiento” y exclamó: “¡Cuánto se anima el penitente en los asuntos de la salvación! ¡Cómo arrebató el reino con violencia (Mt. 11:12)!”⁴⁵

Fenner dijo que para inflamar o mantener nuestro celo debemos “evitar las ocasiones de pecado” y “rehuir de los principios de pecado”.⁴⁶ No juegues con la tentación; estás jugando con una cobra. Fenner observó que “Abraham no tomó una cuerda o una trenza de zapato del rey de Sodoma, cuando se la ofreció”.⁴⁷

Tanto los medios de obtener nuestro celo cristiano como los de mantenerlo en llamas en el alma pueden parecer imposibles cuando se considera desde nuestra perspectiva y se evalúa según nuestra sabiduría. En efecto, la promesa de que tales medios darán lugar a una gracia tan grande y a una vida tan glorificadora no parece ser más que un cuento frívolo. Esa manera de pensar es familiar, no

solo porque lo hemos hecho nosotros, sino también por la historia de Naamán el leproso (2 Re. 5). Cuando Naamán vino a Eliseo para ser limpio de la lepra, esperó que el profeta invocara el nombre de Jehová por medio de algún encantamiento grandioso (v. 11). Cuando la respuesta de Eliseo fue enviar un mensajero a Naamán diciendo que sería curado si se lavaba en el río Jordán siete veces, Naamán se fue enojado. ¡Qué era el Jordán comparado a los ríos de Damasco Abana y Farfar (v.12)!

La fe de Naamán por una cura no estaba en el profeta o en su Dios; estaba fuertemente puesta en los medios que esperaba que el profeta usara. Una vez que su siervo señaló la necesidad de su indisposición a seguir las simples instrucciones del profeta, Naamán volvió en sí. El versículo 14 dice: “Él entonces descendió, y se zambulló siete veces en el Jordán, conforme a la palabra del varón de Dios; y su carne se volvió como la carne de un niño, y quedó limpio”.

Thomas Manton (1620–1677) dijo sabiamente: “Aunque los medios parecen no tener conexión con el fin [o la meta], aún así, si Dios los ha unido para ese propósito, debemos usarlos. Como en el ejemplo de Naamán; Dios estaba resuelto a curarlo, pero Naamán

debía tomar el camino prescrito [por Dios], aunque contra su propio lujo y arrogancia”.⁴⁸

La aplicación de esta explicación es que si consideramos los medios para el celo cristiano a la luz de nuestra propia sabiduría y juicio por nuestros propios estándares, responderemos con la misma necedad que Naamán. Pero si los consideramos a la luz de la sabiduría de Dios, todo cambia. Para Él, una piedra no es demasiado pequeña para matar a un gigante (1 Sa. 17:40), pocas hogazas de pan no son demasiado pocas para alimentar a miles (Mr. 6:38) y un ejército de trescientos no es demasiado pequeño para destruir a un ejército de decenas de miles (Jue 8:10). Debemos recordar que los medios que parecen más insignificantes a veces son los medios designados por Dios y no las ideas o nociones de los hombres. Como los caminos y pensamientos de Dios están por encima de los nuestros (Is. 55:8–9), así mismo los medios de Dios para el celo cristiano terminarán por demostrar que están muy por encima de nosotros, tanto en simplicidad como en eficacia.

La práctica del celo cristiano

Debemos orar por gracia para poner el celo cristiano en acción, cualquiera que sea nuestro llamado en la vida. Veamos brevemente tres llamados: El ministro, el obrero y el padre.

1. *El ministro*. Si estás llamado a ser un ministro, ¿sería trágico para Tú seguir ese llamado sin celo! William Gurnall (1616–1679) dijo que los ministros deben tener “una valentía celosa”, escribiendo: “Jeremías nos dice que la palabra de Dios era como un fuego en sus huesos; desbordaba de su boca como la llama se desborda de un horno”.⁴⁹ Reynolds escribió: “El celo sagrado producirá efectos nobles sobre nosotros y por medio del ministerio de la iglesia. Pondrá a aquellos bajo ese orden sagrado a considerar muy seriamente el mundo, el peso y el fin de su oficio y función divinos. Los pondrá a cumplir el ministerio que se les ha encomendado de una manera diligente y cuidadosa” (2 Tim. 4:5).⁵⁰

El ministro celoso tiene un amor afable por las almas y obra para su salvación (1 Co. 9:22). Catequiza e instruye al ignorante (1 Tim. 4:11), reprende y persuade al profano (Tit. 1:9-13), exhorta y anima a los que buscan la gracia de Dios (2 Co. 5:20), asegura a aquellos que han comenzado a correr bien (1 Tim. 4:13), establece a

los que dudan y titubean (Tit. 2:1), revive al temeroso y abatido (1 Tim. 4:16), restaura al rebelde (2 Co. 2:6–8), consuela a los fuertes y fieles con la esperanza de gloria (1 Tim. 4:6) e intercede con celo por el rebaño que se le ha confiado (Co. 4:12-13).⁵¹ Es verdad que tales cosas incumben al ministro si es celoso o no, pero ¡cuán imposible serían estas cosas si el corazón estuviera frío y sin vida en su llamado!

2. *El obrero.* Considera el ambiente en el que un obrero cristiano trabaja. Es constantemente confrontado por malos ejemplos; escuchando malas palabras, chistes groseros y blasfemia; sujeto a chisme, calumnias, quejas, traiciones, conversaciones maliciosas y mentiras; sujeto al oficio sucio donde hacen parecer el pecado atractivo, donde los votos matrimoniales son rotos y coquetear es diversión. Es expuesto a vestido inmodesto, conversaciones seductoras y ojos lascivos. Enfrenta ordenes y expectativas que demandan que mienta, haga trampas, robe, engañe, retenga información y presente medias verdades como verdades completas.

El obrero celoso siempre tendrá en mente que Dios es la fuente de su llamado. Porque Dios lo ha puesto en el lugar de trabajo, el obrero celoso no trabajará para ser visto de los hombres

o solo cuando su jefe está mirando, sino más bien hará toda su obra como para el Señor que lo “contrató” (Ef. 6:5–9). Su meta será el favor y el placer del Señor, no solo en sus deberes sino también en la manera que habla de su trabajo (sin murmurar) y como lo considera. Hará su trabajo gozosamente, agradecido y dispuesto, deseando que este sea una ofrenda y sacrificio de olor grato delante del Señor su Dios (Ef. 5:2). Consiguientemente, seremos capacitados para trabajar para nuestros superiores “de buena voluntad” (Ef. 6:7), lo cual implica “disposición y entusiasmo”, como escribió William Gouge (1575–1653).⁵² Gouge dijo que los cristianos deberían ser “tanto prontos como diligentes” en servir a los que están en autoridad sobre ellos, donde pronto quiere decir que no pierde tiempo en una tarea, sino que intenta completar bastante, y diligente quiere decir que pone esfuerzo y cuidado para hacer bien su trabajo.⁵³

Fenner dijo que el celo nos lleva a esforzarnos, en cuerpo y alma, para Dios. El celo por Dios energizará y dirigirá todas nuestras labores diarias sin importar cuál sea nuestra vocación. Fenner escribió: “La parte más grande del esfuerzo está en esto, que podamos caminar con Dios en Su llamado. Se esfuerza en trabajar con intensidad en su corazón para trabajar en obediencia, para

llevar su negocio con fe, para realizar sus labores terrenales como si los hicieran delante de Dios, para glorificar a Dios en todos sus caminos”.⁵⁴

El obrero celoso también estará consciente de las tentaciones que son particulares a su trabajo. Se requiere de algunos obreros que viajen lejos de casa y de la familia y pasen muchas noches solos en hoteles. Algunos deben trabajar cercanamente con personas del sexo opuesto, ya sea en persona, en el teléfono o a través de email. Algunos son constantemente expuestos al pecado de otros.

El obrero celoso no será aventajado por Satanás, sino que estará consciente de sus artimañas (2da Co. 2:11). Considerará los lugares y situaciones donde Satanás probablemente tiende sus trampas y estará en guardia contra esas tentaciones. Estará consciente de que Satanás está en guerra contra él y no perderá la más mínima oportunidad para destruirlo (1 Pedro 5:8). Guardará sus oídos contra conversaciones que llenaran su mente con el mal y solo pensará en cosas buenas (Flp. 4:8). Luchará por conocer su propio corazón y las tentaciones a las cuales es propenso (Sal. 139:23–24) y consiguientemente guardará su corazón por sobre todas las cosas (Pr. 4.23). Hará un pacto con sus ojos para no poner

cosa impía delante de él (Sal. 101:3; Job. 31:1). Meditará en las cosas de Dios (Sal. 1:1-3) para nunca desviar sus pasos de los mandamientos de Dios (Sal. 119:59). Guardará la Palabra de Dios en su corazón para no pecar contra Él (Sal. 119:11).⁵⁵ ¡Qué gran necesidad tiene el obrero cristiano del celo de Dios!

3. *Padres.* De todos los llamados, la crianza es uno de los más exigentes. El padre cristiano está llamado a guiar a los niños a Dios, y aun así lucha con su rebelión natural contra las cosas de Dios y lucha con su orgullo, su egocentrismo, su amor y su deseo por el pecado y por la corrupción heredada de su naturaleza. Contra esta barrera de maldad natural, los padres entienden que deben disciplinar a sus hijos y protegerlos de desviarse al peligro. ¡Qué difícil es este llamado!

Se pone aún más difícil. El padre no solo enfrenta la pecaminosidad de su hijo, sino también debe obedecer su llamado ante su propia pecaminosidad. Debe esperar de sus hijos las mismas cosas con las que él mismo lucha por dejar ir, debe disciplinarlos por la desobediencia en las mismas áreas donde él continua luchando. Esto lo hace sentir como un hipócrita, molesta su conciencia y pesa mucho en él cada vez que tiene que corregir a sus hijos. No hay excusa para su pecado, pero pasar por alto su

pecado solo porque él también lucha solo anima su pecado. *Debe* disciplinarlos.

Precisamente porque ser padre es tan difícil, los padres deben soplar aire constantemente a la llama del celo de su amor por sus hijos. William Gouge escribió: “La fuente de los deberes de los padres es amor...Pues grande es el dolor, la pena [esfuerzo], costo, cuidado, que los padres deben asumir por sus hijos. Pero si hay amor en ellos, ningún dolor, pena, costo, cuidado, parecerá demasiado”.⁵⁶

El padre celoso considera la gravedad de la necesidad y promesas de su llamado. La gravedad del llamado de los padres es inescapable, pues Dios nos pedirá cuentas por las almas de nuestros hijos. Como mayordomos del Señor de los niños, se nos ha dado el cargo de criarlos según Sus instrucciones por Él (Ef. 6:4).

El padre celoso, sabiendo la gravedad de su llamado, está obligado a la santidad personal y al verdadero arrepentimiento. Procura que su propia santidad sea un ejemplo y un ánimo para sus hijos. Quiere que vean a Cristo en Él y a la vez que vuelvan su deseo “al Dios de su padre”. Pone la prioridad más alta en su caminar con Cristo, buscando por la gracia de Dios que su relación con Cristo sea usada por Dios para su salvación. También

manifiesta el verdadero arrepentimiento cuando peca. Consiguientemente, lo que el padre busca reflejar es la vida celosa de la fe y el arrepentimiento a la que el Señor lo llama.

El padre celoso lucha por ser fiel en la disciplina e instrucción (Ef. 6:4), aplicando la vara de la corrección (Pr. 13:24; 22:15; 23:14) al igual que la mano amorosa que nutre y guía (Pr. 22:6), pues estos son sus deberes paternos delante de Dios y si son negados los pone a él y a sus hijos en peligro. Pero el padre celoso también sabe que Dios es el único que puede coronar estos esfuerzos con éxito y traer a sus hijos a un fin de salvación. Por lo tanto, el padre celoso estará más en sus rodillas que con su vara, más en oración que en su púlpito paternal y hablará más con Dios sobre sus hijos que a sus hijos sobre Dios. Lo hará con gran perseverancia, no solo un poco aquí y allá, sino con un ruego fiel, sincero y regular hasta que el Señor responda.

Para que Dios pueda realizar Su obra salvadora sobre sus hijos, el padre hará el uso más celoso de los medios designados por Dios para traer las Buenas Nuevas de salvación a ellos; es decir, hará uso de la adoración pública y familiar. Se asegurará de que sus hijos estén en la casa de Dios cada Día del Señor (Heb. 10:24–25), donde participan de las bendiciones de Dios sobre Su pueblo. Allí

pueden disfrutar de la presencia del Dios trino entre Su pueblo, ser testigos de la gracia de Dios en ellos y oír de la Palabra de Dios asegurándoles semanalmente que Dios salvará a todos los que vengan a Él por medio de Jesucristo (Is. 55:1-3, 6-7).

El padre celoso también se cuidará de no descuidar la adoración familiar regular (Dt. 4:9–10; 6:6–9; Sal. 78:1–7).⁵⁷ Ve la adoración familiar consistente durante la semana tan importante como la adoración pública familiar y por lo tanto está obligado delante de Dios a velar que sus hijos disfruten de ambos. Su adoración familiar diaria consistirá de la *lectura de las Escrituras*, para que sus hijos puedan ser llevados diariamente ante la Palabra de Dios y las Buenas Nuevas de Jesucristo; de *oraciones* con su familia, para que pueda enseñar a sus hijos como orar y animarlos a invocar el nombre del Señor que escucha (Is. 65:24); y de *cánticos*, para que sus hijos puedan aprender a adorar a Dios y que siempre recuerden que solo Dios es digno de su adoración y servicio.⁵⁸

Por la gracia de Dios ¿estás manifestando la práctica del celo cristiano en cualquiera que sea el llamado que posees?

Aplicaciones finales

Cerremos con tres aplicaciones: En primer lugar, ora por la gracia para entender correctamente la necesidad por el celo cristiano. Pongamos cada objeción contra volvernos celosos por Dios y por Su gloria. Veamos que ese celo es esencial, en primer lugar, porque es imprescindible para con Dios, pues Él nos manda a ser “fervientes en espíritu; sirviendo al Señor” (Ro. 12:11); en segundo lugar, porque acompaña cada gracia cristiana, tal como el amor celoso y la esperanza celosa; en tercer lugar, porque el amor por el alma de los demás requiere celo; y finalmente, porque los deseos genuinos por gloria requieren que “nos esforcemos por entrar por la puerta estrecha” (Lc. 13:24) y que corramos para obtener el gran precio (1 Co. 9:24–25).

En segundo lugar, ora por la gracia para estar motivado correctamente para el celo cristiano. (1) El celo del mundo por su agenda debe motivarnos a ser celosos de Cristo. Si el mundo puede ser tan celoso por causas que llevarán a pecadores al infierno, ¿cuánto más debemos los cristianos ser celosos por el evangelio que puede llevar a los pecadores a la vida eterna? (2) La preciosidad del tiempo debe motivar nuestro celo. ¿Cuánto tiempo

desperdiciamos ayer? En verdad, ahora es el tiempo en que debemos doblar nuestra diligencia y ser celosos por Dios. (3) Tito 2:14 nos enseña que la compra redentora de Cristo debería motivarnos, pues Él “se dio a Sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para Sí un pueblo propio, celoso de buenas obras”. (4) El mismo ejemplo de Cristo debería motivarnos. El celo por Su Padre consumió tanto a Jesús (Jn. 2:17) que tomó cada oportunidad en público y en privado para hablar de la salvación que vino a cumplir por Su Padre. ¿No deberíamos ser de manera similar? Pedro nos dice que Cristo nos ha dejado un ejemplo para que podamos caminar en Sus pasos (1 Pe. 2:21). Si Él está en llamas con amor por las almas, con odio por el pecado, con compasión por los heridos, con dolor por los obstinados, ¿no deberíamos ser iguales?

Vale la pena señalar las preguntas de John Reynolds:

¿Descendió a nuestra carne mortal, para que no nos intereseamos en si pasaremos del mundo e iremos a Su gloria o no? ¿Se humilló a Sí mismo y se hizo a Sí mismo sin reputación para que nos hiciéramos indiferentes de Su nombre y honor? ¿Empleó treinta y tres años en la tierra,

en un celo incansable por la gloria de Su Padre, para eximirnos de un deseo émulo [un deseo ardiente de imitarlo a Él] en amor y diseño? ¿Puso Su vida para nuestra salvación, para que no estemos interesados si somos salvos o no? ¿Se levantó de entre los muertos y se sentó en el cielo, para eximirnos de prestar atención a las cosas de arriba donde Él está sentado a la diestra de Dios? ¿Nos habló de Su resolución de volver y juzgar al mundo, para que seamos negligentes acerca del asunto de ese Día decisivo? ¿Cuán contradictorio a todo Su amor y obra es nuestra tibieza en Sus caminos? ¿Qué ingratitud hacia Él hay en su interior? ¿Qué desprecio pone en Su gracia y Su sangre; sobre Su luz y revelación; como si consideráramos todas ellas como cosas innecesarias e impertinentes? Puede decir muy justamente a la iglesia tibia, *a menos que te arrepientas te vomitaré de mi boca.*⁵⁹

Consiguientemente, ¿dónde está tu celo? ¿Está la tibieza en tu espíritu amenazándote con la reprensión de Dios? ¿Está tu indiferencia al servir a Dios poniendo en peligro tu preparación para

estar delante del Señor en el Día del Juicio? ¿Eres neutral hacia el llamado a la santidad, sin preocuparte por si creces en la gracia y el conocimiento de Cristo o si realizas tus deberes para con Él?

¿Estás listo para explicar a tu Hacedor por qué has enterrado tus talentos? ¿Estás listo para explicar porque haz derrochado el tiempo, las misericordias, los privilegios y tu vida? Si no, ¿dónde está tu celo?

Finalmente, oremos por gracia para ser humillados por nuestra falta de celo por Cristo y Su reino glorioso. Que Dios nos haga lamentar por nuestra tibieza prolongada en la religión; que nos humille mostrándonos cuán incapaces somos de ser celosos de Él y cuan propensos somos a la pereza. Pero que también tenga misericordia de nosotros, escuchando nuestras oraciones y respondiendo al anhelo de nuestros corazones de que sean encendidos en llamas con afectos santos. Que abra nuestros oídos a las intercesiones de Cristo por nosotros para que seamos fervientes de Espíritu y vestidos con celo como un manto. Que Dios haga que este deseo santo por el celo cristiano sea fructífero en nosotros, llevándonos no solo a resoluciones de ser celosos por Dios de ahora en adelante, sino también procurando esfuerzos en los medios designados de ser celosos de nuestro Dios.

Cerremos con las palabras de Reynolds

¡Oh, qué mundo de bien podríamos hacer todos, si tuviéramos el verdadero celo de Dios! ¿Cuántas ocasiones y oportunidades son puestas en nuestras manos cada día (cualquiera que sean las circunstancias y condiciones en las que estemos) en las cuales si hubiéramos actuado con base en este principio, hubiera hecho de nosotros grandes benefactores para la raza humana, desalentando la impiedad y el vicio y promoviendo la bondad y la virtud en el mundo? ¿Podemos estar de acuerdo que en el ejercicio de tal principio beneficioso, cuán feliz sería nuestro [mundo]? Pero si no hemos de actuar con base en ese principio en conjunto, actuemos por él de todas maneras. Si debemos permanecer divididos y separados, ¡aún así pongamos el celo de Dios y Su reino entre los hombres! ¡Amemos ardientemente al Señor Jesús, los asuntos de Su redención y gloria! ¡Seamos serios y diligentes en todos los oficios de un celo verdaderamente sagrado!⁶⁰

“¡Sé, pues, celoso” y arrepíentete (Ap. 3:19)!

- ¹ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. John E. Smith (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), 352.
- ² John Reynolds, *Zeal a Virtue: or, A Discourse Concerning Sacred Zeal* (London: John Clark, 1716), 1–2. Este capítulo ha sido tomado en su mayoría de un libro publicado recientemente, *Living Zealously* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), el cual he co-escrito con James La Belle. Mis agradecimientos a él por permitirme incluir su libro en este libro.
- ³ William Fenner, *A Treatise of the Affections* (London: A. M. for J. Rothwell, 1650), 132–133.
- ⁴ Reynolds, *Discourse*, 18.
- ⁵ Samuel Ward, *Sermons and Treatises* (1636; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996), 72.
- ⁶ John Evans, “Christian Zeal,” en *Practical Discourses Concerning the Christian Temper: Being Thirty Eight Sermons upon the Principal Heads of Practical Religion*, 7th ed. (London: Ware, Longman, and Johnson, 1773), 2:320.
- ⁷ Fenner, *A Treatise of the Affections*, 118.
- ⁸ Ward, *Sermons*, 72.
- ⁹ Iain H. Murray, “The Puritans on Maintaining Spiritual Zeal,” en *Adorning the Doctrine* (London: Westminster Conference, 1995), 75. Este capítulo se lo debo a varias ideas del artículo de Murray.
- ¹⁰ Oliver Bowles, *Zeal for God’s House Quickened* (London: Richard Bishop for Samuel Gellibrand, 1643), 5–6.
- ¹¹ Christopher Love, *The Zealous Christian* (1653; repr., Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002), 15.
- ¹² Bowles, *Zeal for God’s House Quickened*, 27.
- ¹³ John Flavel, *Pneumatologia: A Treatise of the Soul of Man*, en *The Works of John Flavel* (1820; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 3:214.
- ¹⁴ Ward, *Sermons*, 75.
- ¹⁵ Ward, *Sermons*, 76.

- ¹⁶ Ward, *Sermons*, 76.
- ¹⁷ Richard Sibbes, *Divine Meditations and Holy Contemplations*, en *The Works of Richard Sibbes* (1862–1865; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984), 7:187.
- ¹⁸ Ward, *Sermons*, 77.
- ¹⁹ Fenner, *A Treatise of the Affections*, 124.
- ²⁰ Richard Baxter, *A Christian Directory*, en *The Practical Works of Richard Baxter* (repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990), 1:383.
- ²¹ Thomas Brooks, *The Unsearchable Riches of Christ*, en *The Works of Thomas Brooks* (1861–1867; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 3:54–55.
- ²² Brooks, *Unsearchable Riches of Christ*, en *Works*, 3:55.
- ²³ Richard Greenham, “Of Zeale,” un sermón sobre Ap. 3:19, en *The Works of that Reverend and Faithful Servant of Jesus Christ M. Richard Greenham* (1599; facsimile repr., New York: Da Capo Press, 1973), 118.
- ²⁴ Greenham, “Of Zeale,” in *Works*, 118.
- ²⁵ Greenham, “Of Zeale,” en *Works*, 118.
- ²⁶ Brooks, *Unsearchable Riches of Christ*, en *Works*, 3:58–59. c.. 1 Reyes 8:18.
- ²⁷ William Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (1639; facsimile repr., Norwood, N.J.: Walter J. Johnson, 1975), 56 (3.6). La paginación es irregular en esta obra. Por lo tanto, también la citaremos por libro y número de capítulo.
- ²⁸ Evans, “Christian Zeal,” en *Practical Discourses*, 2:330.
- ²⁹ Ames, *Conscience*, 57 (3.6); Greenham, “Of Zeale,” en *Works*, 116.
- ³⁰ Reynolds, *Discourse*, 67.
- ³¹ William Bates, *Spiritual Perfection Unfolded and Enforced*, en *The Whole Works of the Rev. W. Bates, D.D.*, ed. W. Farmer (repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1990), 2:524–525.
- ³² Edwards, *Religious Affections*, en *Works*, 2:351.
- ³³ Edwards, *Religious Affections*, en *Works*, 2:352.
- ³⁴ Bates, *Spiritual Perfection*, en *Works*, 2:525–526.
- ³⁵ Reynolds, *Discourse*, 459.
- ³⁶ Ward, *Sermons*, 81–82.

- ³⁷ John Preston, *The Breastplate of Faith and Love* (1634; facsimile repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1979), 2:50.
- ³⁸ Ward, *Sermons*, 82.
- ³⁹ Fenner, *A Treatise of the Affections*, 158.
- ⁴⁰ Richard Sibbes, "Salvation Applied," en *The Works of Richard Sibbes* (1862–1865; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984), 5:398.
- ⁴¹ Sibbes, "Salvation Applied," en *Works*, 5:399.
- ⁴² Fenner, *A Treatise of the Affections*, 162.
- ⁴³ Baxter, *A Christian Directory*, en *Works*, 1:386.
- ⁴⁴ Ward, *Sermons*, 83.
- ⁴⁵ Thomas Watson, *The Doctrine of Repentance* (1668; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002), 93–94.
- ⁴⁶ Fenner, *A Treatise of the Affections*, 162–163.
- ⁴⁷ Fenner, *A Treatise of the Affections*, 162.
- ⁴⁸ Thomas Manton, *Eighteen Sermons on the Second Chapter of the Second Epistle to the Thessalonians*, en *The Complete Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet, 1871), 3:124.
- ⁴⁹ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (1662–1665; repr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002), 2:578.
- ⁵⁰ Reynolds, *Discourse*, 163.
- ⁵¹ Reynolds, *Discourse*, 163–164.
- ⁵² William Gouge, *Of Domesticall Duties* (1622; facsimile repr., Norwood, N.J.: Walter J. Johnson, 1976), 168.
- ⁵³ Gouge, *Of Domesticall Duties*, 620.
- ⁵⁴ Fenner, *A Treatise of the Affections*, 126.
- ⁵⁵ Sobre la piedad para el hombre obrero, ver Richard Steele, *The Religious Tradesman...* (repr., Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1989).
- ⁵⁶ Gouge, *Of Domesticall Duties*, 498. El tratado de Gouge es una exposición y aplicación útil de Efesios 5:22–6:9, lo cual incluye los deberes de los padres (6:4) entre los de las esposas, los esposos, los hijos, los siervos y los maestros. Ha sido reimpresso en un

formato accesible como William Gouge, *Of Domestical Duties* (Edinburgh, Ind.: Puritan Reprints, 2006).

⁵⁷ Thomas Doolittle, “How May the Duty of Daily Family Prayer Be Best Managed for the Spiritual Benefit of Every One in the Family?”, en *Puritan Sermons 1659–1689* (1674; repr., Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 194–272; Matthew Henry, “A Church in the House,” en *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry* (1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 1:248–267; Oliver Heywood, *A Family Altar*, en *The Whole Works of the Rev. Oliver Heywood* (Idle: John Vint, 1826), 4:283–418.

⁵⁸ Para más instrucción sobre el fundamento teológico, el deber, la implementación, las objeciones y las motivaciones de la adoración familiar, ver Joel R. Beeke *Family Worship* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009).

⁵⁹ Reynolds, *Discourse*, 209–210.

⁶⁰ Reynolds, *Discourse*, 184–85.

Capítulo 59

Lecciones prácticas de la teología puritana hoy en día



No aman a Cristo los que aman cualquier cosa más que a Cristo (...) Si no te encuentras con Cristo, no encuentras nada.

— THOMAS BROOKS¹

Leer la literatura puritana ha sido una bendición enorme para mí por cuatro décadas.² Cuando el Espíritu Santo comenzó a convencerme de la seriedad del pecado y de la espiritualidad de la Ley a los catorce, escudriñé las Escrituras y devoré la literatura puritana de la biblioteca de mi padre. Mi madre me diría desde arriba cada noche a

las 11:00p.m., “¡Hora de dormir!” Después de que las luces de mis padres estaban apagadas, yo volvía a encender las mías y leería hasta las 12:30 o 1:00 a.m. Leí todos los títulos puritanos publicados por *Banner of Truth Trust* con deleite, comencé una biblioteca en la iglesia, financiada por una organización sin fines de lucro llamada *Bible Truth Books* y luego, como ministro, *Reformation Heritage Books*. He pasado miles de horas con los escritores puritanos en mi vida y he vendido decenas de miles de libros de puritanos durante los últimos cuarenta años. ¿Por qué?

Este libro se ha esforzado por mostrar que los puritanos eran abundantemente bíblicos, doctrinales, experienciales y prácticos en su teología. Procuraron aplicar la Palabra a cada círculo de la vida, desde el devocional privado a la familia, desde la iglesia a la ciudadanía nacional y los intereses internacionales. En este capítulo, redondearemos la respuesta a la pregunta “¿por qué?” Considerando varias lecciones prácticas de los puritanos.

Enfoque en Cristo

Los puritanos nos mostraron cómo enfocarnos en Cristo. Como muestran las Escrituras claramente, el evangelismo debe llevar testimonio del registro de que Dios ha dado a Su Hijo unigénito (Hch. 2:3; 5:42; 8:35; Ro. 16:25; 1 Co. 2:2; Ga. 3:1). De esta manera, los puritanos enseñaron que cualquier predicación en la que Cristo no tiene preeminencia no es una predicación válida. William Perkins (1558–1602) dijo que el corazón de toda predicación era “predicar a un Cristo, por medio de Cristo, para la alabanza de Cristo”.³ Según Thomas Adams (1583–1652), “Cristo es el resumen de toda la Biblia, profetizado, tipificado, prefigurado, exhibido, demostrado, encontrado en cada página, casi en cada línea, las Escrituras son, por así decirlo, las bandas que envuelven al niño Jesús”.⁴ “Piensa de Cristo como la sustancia misma, la médula del alma y el rango de las Escrituras enteras”, dijo Isaac Ambrose (1604–1664).⁵

Como Pablo, los puritanos predicaron a Cristo crucificado. J. I. Packer dice: “La predicación puritana giraba en torno a ‘Cristo y a él crucificado’—pues este es el centro de la Biblia. La comisión de los predicadores es declarar todo el consejo de Dios; pero la cruz es el

centro de ese consejo y los puritanos sabían que el viajero a través del paisaje de la Biblia se pierde en el camino tan pronto como pierde de vista el monte llamado Calvario”.⁶

Los puritanos eran amantes de Cristo y escribieron mucho sobre Su belleza. Mire la pasión de Samuel Rutherford (1600–1661) por su Señor: “Junta la belleza de diez mil mundos paradisíacos, como el Jardín del Edén, en uno; pon todos los árboles, todas flores, todos los olores, todos los colores, todos los sabores, todos los gozos, todos los encantos y todas las dulzuras en un solo lugar. Oh, ¡qué hermoso y excelente sería esto!, ¿verdad? Pero, aún así, todo eso sería menos hermoso que nuestro hermoso, querido y muy amado Cristo, como una gota de lluvia lo sería para todo el mar, los ríos, los lagos y las fundaciones de diez mil mundos”.⁷ Thomas Goodwin (1600–1680) concluyó: “El cielo, sin Cristo, sería el infierno para mí.”⁸

Manteniendo el balance bíblico

Los puritanos nos muestran cómo mantener el balance bíblico apropiado en la predicación. Examinemos tres maneras importantes:

- Manteniendo las dimensiones objetivas y subjetivas del cristianismo. Lo objetivo es el alimento de lo subjetivo; de esta manera, lo subjetivo siempre está arraigado en lo objetivo. Por ejemplo, los puritanos dijeron que el fundamento primario para la seguridad está en las promesas de Dios, pero esas promesas deben volverse cada vez más reales para el creyente a través de la evidencia subjetiva de gracia y del testimonio interno del Espíritu Santo. Sin la aplicación del Espíritu, las promesas de Dios llevarán al auto engaño y a la presunción carnal. Por otro lado, sin las promesas de Dios y la iluminación del Espíritu, el examen personal tiende a ser introspección, esclavitud y legalismo. El cristianismo subjetivo y objetivo no deben separarse.

Debemos procurar vivir de una manera que revele la presencia interna de Cristo con base en Su obra objetiva de obediencia pasiva y activa. El Evangelio de Cristo debe proclamarse como una verdad objetiva y también debe aplicarse por el Espíritu Santo y debe apropiarse internamente por fe. Por lo tanto, los puritanos rechazaron dos tipos de religión: una que separa la experiencia subjetiva de la Palabra objetiva, llevando a un misticismo centrado en el hombre; y una que presume la salvación en bases falsas de fe histórica y temporal.⁹

- Sosteniendo la soberanía de Dios y la responsabilidad humana. Casi todos los puritanos enfatizaron que Dios es totalmente soberano y que el hombre es totalmente responsable. Cómo se puede resolver esto lógicamente está más allá de nuestras mentes finitas. Cuando se le preguntó a Charles Spurgeon (1834–1892) cómo estas dos verdades bíblicas pueden reconciliarse, respondió como un verdadero heredero de los puritanos cuando dijo que no sabía que los amigos necesitaran reconciliación.

Seguidamente comparó estas dos doctrinas como los rieles de un tren sobre el cual viaja el cristianismo. Así como los rieles del tren, que corren de forma paralela el uno al otro, parecen encontrarse en la distancia, así las doctrinas de la soberanía de Dios y de la responsabilidad humana, que parecen separarse la una de la otra en esta vida, se encontrarán en la eternidad. Los puritanos estarían completamente de acuerdo. Dijeron que nuestra tarea no es forzar su unión en esta vida, sino mantenerlas en balance y vivir según ese balance. Por lo tanto, debemos luchar por un cristianismo vivo y experimental que haga justicia tanto a la soberanía de Dios como a nuestra responsabilidad.

- Rechazando el arminianismo y el hipercalvinismo. Los falsos convertidos se multiplican hoy a través de métodos arminianos y desicionistas, que dan nacimiento a la teoría del cristianismo carnal para alojar a los “cristianos” infructíferos. Los puritanos combatieron el arminianismo a través de su soteriología de gracia soberana. *A Display of Arminianism* (Una demostración del arminianismo) y su *The Death of Death in the Death of Christ* (La muerte de

la muerte en la muerte de Cristo) de John Owen (1616–1683) demuestra poderosamente que la voluntad caída del hombre está en esclavitud.

Por otro lado, un número cada vez más grande de conservadores reformados hoy en día, yendo más allá de Calvino, se están uniendo a la idea de que Dios no ofrece sinceramente la gracia incondicionalmente a cada oyente del Evangelio. El resultado es que la predicación del Evangelio se complica y la responsabilidad del hombre es a menudo ignorada, si no negada. Felizmente, somos librados de tales conclusiones racionalistas e híper-calvinistas sobre las doctrinas de la gracia cuando leemos escritos puritanos tales como *Come and Welcome to Jesus Christ* (Ven y bienvenido a Jesucristo) de Juan Bunyan (1628–1688), *The Redeemer's Tears Shed over Lost Souls* (Las lágrimas derramadas del Redentor por las almas perdidas) de John Howe (1630–1705) o el sermón de William Greenhill (1598–1671): “¿Qué deben y pueden hacer las personas en favor de su propia conversión?”¹⁰ Si predicas con un balance verdaderamente reformado,

algunos de tus feligreses podrían llamarte hiper-calvinista y otros podrían llamarte arminiano, pero serás sólidamente bíblico.

Perseverancia en la catequesis

Los puritanos nos mostraron la importancia de perseverar en catequizar a nuestra familia, a los miembros de la iglesia y a los vecinos. Como los reformadores, los puritanos eran catequistas. Creían que los mensajes del púlpito deberían ser reforzados por el ministerio personal a través de la *catequesis*—la instrucción en las doctrinas de las Escrituras usando catecismos. La catequesis puritana era importante de varias maneras:

- Cientos de puritanos alcanzaron a niños y jóvenes escribiendo libros de catecismo que explicaban las doctrinas fundamentales de las Escrituras a través de preguntas y respuestas respaldadas.¹¹ Por ejemplo, John Cotton (1585–1652) tituló su catecismo, *Milk for Babes, Drawn Out of the Breasts of Both Testaments* (Leche para bebés, sacada de los animales de los dos testamentos).¹² Otros puritanos incluyeron en los títulos de sus catecismos expresiones tales como “los puntos principales y fundamentales”, “resumen de la religión

cristiana”, las “diferentes cabezas” o “los primeros principios” de la religión y “el ABC del cristianismo”. Ian Green muestra el alto nivel de continuidad que existe en los libros de catecismo puritanos en sus fórmulas y temas recurrentes tales como el Credo de los Apóstoles, los Diez Mandamientos, el Padrenuestro y los sacramentos. Sugiere que no había una discrepancia substancial incluso entre el mensaje simple de muchas obras elementales y el contenido más exigente de catecismos más sofisticados.¹³ En varios niveles en la iglesia, al igual que en las casas de los feligreses, los ministros puritanos catequizaban para explicar las enseñanzas fundamentales de la Biblia, ayudar a los jóvenes a aprender la Biblia de memoria, hacer que los sermones y sacramentos fueran más fáciles de entender, preparar a los hijos del pacto para la confesión de fe, enseñarlos cómo defender su fe contra errores y ayudar a los padres a enseñar a sus hijos.¹⁴

- Catequizar se relacionaba a ambos sacramentos. Cuando el Catecismo Mayor de Westminster habla de “aprovechar” nuestro bautismo, se refiere a la instrucción

de por vida en el cual los catecismos tales como el Catecismo Menor juegan un papel importante.¹⁵ William Perkins dijo que el ignorante debería memorizar su catecismo, *The Foundation of Christian Religion* (El fundamento de la religión cristiana), para que estuvieran “preparados para recibir la Cena del Señor a gusto”. William Hopkinson escribió en el prefacio de *A Preparation into the Waie of Life* (Una preparación para la manera de vivir), que obró para llevar a sus catecúmenos “en el uso apropiado de la Cena del Señor, como una confirmación especial de las promesas de Dios en Cristo”.¹⁶

- Catequizar mejora la adoración familiar. Mientras más eran aplastados sus esfuerzos públicos por purificar a la iglesia, más aún los puritanos volvían el hogar un bastión de la instrucción e influencia religiosa. Escribieron libros sobre la adoración familiar y el orden piadoso del gobierno familiar. Robert Openshaw escribió en el prefacio de su catecismo una apelación “a aquellos que no querían preguntar cómo se debían pasar las largas noches de invierno, [y la respuesta fue] volverse al

cántico de los Salmos, a la enseñanza en casa y a la oración con ellos”.¹⁷ Para el momento de la Asamblea de Westminster en los años 1640, los puritanos consideraron que una falta de adoración familiar y de catecismo era una evidencia de una vida sin conversión.¹⁸

- Catequizar era un seguimiento de los sermones y una manera de alcanzar a los vecinos con el Evangelio. Joseph Alleine (1634–1668) hacía seguimiento de su obra en el Domingo cinco días a la semana catequizando a los miembros de la iglesia, al igual que alcanzando con el Evangelio a personas que se encontraba en la calle.¹⁹ Richard Baxter (1615–1691), cuya visión de catequizar se expone en *The Reformed Pastor* (El pastor reformado), dijo que llegó a la dolorosa conclusión de que “algunas personas ignorantes, que habían sido oyentes infructíferos por tanto tiempo, obtuvieron más conocimiento y remordimiento de conciencia en media hora de conversación privada, que lo que lo hicieron de diez predicaciones públicas”.²⁰ Consiguientemente, Baxter invitó a algunos a su casa cada noche del Jueves

para hablar y orar por bendiciones sobre los sermones del Domingo pasado.

- Catequizar era útil para examinar la condición espiritual de las personas y animarlos y amonestarlos a huir a Cristo. Baxter y sus dos asistentes pasaron dos días enteros cada semana catequizando a feligreses en sus hogares. Packer concluye: “Actualizar la práctica del catecismo personal de una disciplina preliminar para niños a un ingrediente permanente en el evangelismo y el cuidado pastoral por todas las edades fue la contribución principal de Baxter al desarrollo de los ideales puritanos para el ministerio”.²¹ Las iglesias y las escuelas puritanas consideraron que la instrucción del catecismo era tan importante que algunos ofrecieron catequistas oficiales. En la Universidad de Cambridge, William Perkins sirvió como catequista en Christ’s College y John Preston (1587–1628) en Emmanuel College. El ideal puritano, según Thomas Gataker (1574–1654), era que la escuela fuera una “pequeña iglesia” y sus maestros fueran “catequistas privados”.²²

El ministerio puritano, llevado por la predicación, la amonestación pastoral y el catecismo tomó tiempo y habilidad.²³ Los puritanos no buscaron conversiones fáciles y rápidas; se comprometieron a edificar creyentes para toda la vida cuyos corazones y mentes, voluntades y afectos eran conquistadas para servir a Cristo.²⁴

El trabajo arduo del catequista puritano fue grandemente recompensado. Richard Greenham (c. 1542–1594) afirmó que la enseñanza del catecismo edificó la iglesia reformada e hizo un daño serio al catolicismo romano.²⁵ Los puritanos nos enseñaron que debemos perseverar en catequizar, incluso si no podemos hallar frutos. “Echa tu pan sobre las aguas; porque después de muchos días lo hallarás” (Ecl. 11:1).

Orad sin cesar

Los puritanos nos muestran la necesidad de ser hombres que oran a Dios. Eran verdaderamente “hombres del aposento”. En sus aposentos—su lugar especial, privado dedicado a la oración en el dormitorio, el ático o el campo abierto—elevarían sus voces y clamarían al Dios del cielo por bendición divina sobre ellos, sus ministerios, sus familias, sus iglesias y la nación.

A diferencia de muchos ministros modernos, la calidad de la vida espiritual de los ministros puritanos parece haber sido uniformemente alta.²⁶ Los puritanos eran grandes predicadores primero y principalmente porque también eran grandes peticionarios que luchaban con Dios por la bendición divina sobre su predicación. Richard Baxter dijo: “La oración debe llevar nuestras obras al igual que nuestra predicación; no predica seriamente a su pueblo, el que no ora seriamente por ellos. Si no incitamos a Dios a que les dé fe y arrepentimiento, nunca los incitaremos a que crean y se arrepientan”.²⁷ Robert Traill (1642–1716) escribió: “Algunos ministros de menores [menos] dones y porciones son más exitosos que otros que están muy por encima de ellos en habilidades; no tanto porque

prediquen mejor, sino porque oran más. Muchos buenos sermones se pierden por una gran falta de oración y estudio”.²⁸

Las oraciones privadas de un ministro deben sazonar sus mensajes en el púlpito. Los ministros deben tomarse en serio la amonestación de Richard Sibbes (1577–1635): “Un ministro de Cristo a menudo está en el honor más alto de los hombres para el ejercicio de una mitad de su trabajo [predicación], mientras que Dios lo mira con descontento por el descuido de la otra mitad [la oración] (cf. Hch 6:4).

Como los puritanos, guarda tu tiempo devocional con celo. Pon tus prioridades en las realidades eternas y espirituales. Puedes estar persuadido de que tan pronto como dejes de velar y orar, estás en rumbo al desastre espiritual. Debes estar dolorosamente consciente, como dijo John Flavel (1628–1691): “que un hombre puede ser un [hombre] *espiritual objetivamente* mientras es un hombre *subjetivamente carnal*”.²⁹ Cree, como señaló John Owen, que ningún hombre “predica un buen sermón que primero no predique a su propio corazón (...) Si la palabra no mora con poder *en* nosotros, no transmitirá poder *de* nosotros”.³⁰

Manejar cristianismo de pruebas

Los puritanos nos mostraron cómo manejar las pruebas. Considera a los hermanos escoceses Ebenezer (1680–1754) y Ralph Erskine (1685–1752). Además de las controversias religiosas que apagaron el gozo que tenían por el ministerio durante veinticinco años, ellos soportaron mucho dolor doméstico. Ebenezer enterró su primera esposa cuando ella tenía treinta y nueve años; su segunda esposa murió tres años antes de su propia muerte. Perdió seis de sus quince hijos. Ralph Erskine enterró su primera esposa cuando ella tenía treinta y dos y perdió nueve de sus trece hijos. Los tres hijos que llegaron a la madurez entraron en el ministerio, pero uno ayudó a destituir a su padre.

Los Erskine entendieron bien que Dios tiene “solamente un Hijo sin pecado, pero ninguno sin aflicción”, como lo puso un puritano. Sus diarios, muy típicos de los puritanos, están llenos de sumisión centrada en Cristo en medio de la aflicción. Cuando su primera esposa estaba en su lecho de muerte y acaba de enterrar a varios hijos, Ebenezer Erskine escribió:

He tenido la vara de Dios sobre mi familia por la gran aflicción de una querida esposa, en quien el Señor ha puesto Su mano y sobre quien Su mano continúa pesando. Pero, ¡Oh, que pueda proclamar las alabanzas de Su gracia libre, que vino a visitarme hoy una vez más! Ha estado conmigo tanto en secreto como en público. Encontré los hermosos aromas de la Rosa de Sharon y mi alma se refrescó con una nueva mirada a Él en la excelencia de Su persona como Emanuel y la suficiencia de Su justicia eterna. Mis esperanzas que se hundían son revividas al verlo a Él. Mis cadenas son rotas y mis cargas de aflicción se hacen ligeras (...) “Jehová es; haga lo que bien le pareciere”. Si me llama a zambullirme en los caudales del Jordán, ¿por qué no, si es Su santa voluntad? Solo está conmigo Señor y que Tu vara y cayado me den aliento y entonces no temeré al ir por el valle de la tribulación, a través del valle de sombra de muerte.³¹

Podemos aprender de los puritanos que necesitamos que la aflicción nos humille (Dt. 8:2), para que nos enseñe qué es el

pecado (Sof 1:12) y para que nos traiga a Dios (Os. 5:15). “La adversidad es el polvo de diamante con el cual el cielo pule sus joyas”, escribió Robert Leighton (1611–1684).³² Ve la vara de la aflicción de Dios como Su medio para grabar la imagen de Cristo en ti más plenamente para que seas partícipe de Su justicia y santidad (Heb. 12:10–11). Que tus dificultades muevan tu caminar en la fe y te alejen del mundo. Como escribió Thomas Watson: “Dios quiere tener al mundo colgando como un diente flojo, para que al ser sacado fácilmente, no nos moleste tanto”.³³ Lucha por gracia para dejar que la aflicción eleve tu alma al cielo y pavimente tu camino a la gloria (2 Co. 4:7).

Si en estos momentos estás pasando por pruebas profundas, aprende de los puritanos a no sobreestimar esas pruebas. Lee *A Lifting Up for the Downcast* (Levantando al caído) de William Bridge (1600–1671), *A Mute Christian under the Rod* (Un cristiano mudo bajo la vara) de Thomas Brooks (1608–1680), *A Bruised Reed* (La caña cascada) de Richard Sibbes. Recuerda que la vida es corta y la eternidad es para siempre. Piensa más sobre tu corona y la comunión eterna con el Dios trino, los santos y los ángeles que vendrán, que las tribulaciones temporales. Como escribió John

Trapp (1601–1669): “El que cabalga a ser coronado no tiene que preocuparse mucho por un día lluvioso”.³⁴

Solo eres un inquilino aquí; si eres un creyente, te espera una mansión en la gloria. No desesperes. La vara del pastor es sostenida por una mano paternal de amor, no una mano castigadora de juicio. Considera a Cristo en tus aflicciones —¿no fueron muchas más que las tuyas y no era Él completamente inocente? Considera cómo persevera por ti, cómo ora por ti, cómo te ayuda hacia la meta que tiene para ti. Al final, tus aflicciones lo glorificarán. Como George Swinnock (c. 1627–1673) dijo singularmente: “Una persona santificada, como una campana de plata, mientras más fuerte es golpeada, más suena”.³⁵

Si eres ministro Dios usará tus pruebas para hacerte un mejor predicador, como lo hizo con los puritanos. George Whitefield (1714–1770) escribió:

Los ministros nunca escriben o predicán tan bien como cuando están bajo la cruz; en ese momento el Espíritu de Cristo y de gloria reposa sobre ellos. Sin duda fue esto lo que hizo de los puritanos (...) luces brillantes y ardientes. Cuando fueron echados por el acto negro de Bartolomé

[el Acto de Uniformidad de 1662] y llevados de sus oficios respectivos a predicar en granjas y campos, en los caminos y setos, de una manera especial escribieron y predicaron como hombres que tenían autoridad. Aunque están muertos, aún hablan por sus escritos; una unción peculiar los ayuda hasta esta misma hora.³⁶

Esa “unción peculiar” a la que Warfield se refiere es una unción experiencial y centrada en Cristo que viene de aprender el arte del contentamiento en la escuela de la aflicción. Bajo la aflicción, los puritanos experimentaron abundantes consuelos y contentamientos en Cristo. Así mismo debemos hacerlo nosotros. Lee *The Rare Jewel of Christian Contentment* (El contentamiento Cristiano, una rara joya) de Jeremiah Burroughs (c. 1600–1646). Te enseñará cómo volver tu prueba en contentamiento. Consiguientemente, la próxima vez que Satanás, otros o tu propia conciencia te abofeteen en el ministerio, en lugar de quejarte, lleva esas bofetadas a Cristo y pídele que las santifique por Su Espíritu para que puedas modelar el contentamiento espiritual ante tu rebaño.

Reprende el orgullo

Los puritanos nos mostraron cómo manejar el orgullo. Dios odia el orgullo (Pr. 6:16–17). Odia al orgullo con Su corazón, lo maldice con Su boca y lo empuja con Su mano (Sal. 119:21; Is. 2:12; 23:9). El orgullo fue el primer enemigo de Dios. Fue el primer pecado en el Paraíso y el último que derramaremos al morir. “El orgullo es la camisa del alma, que se pone al principio y se quita al final”, escribe George Swinnock.³⁷

Como pecado, el orgullo es único. La mayoría de los pecados se alejan de Dios, pero el orgullo es un ataque directo contra Dios. Eleva nuestros corazones por encima de Dios y contra Dios, dijo Henry Smith (1560–1591). El orgullo procura destronar a Dios y entronarse a sí mismo. Los ministros puritanos no se consideraban a sí mismos inmunes a este pecado. Veinte años después de su conversión, Jonathan Edwards (1703–1758) gimió sobre “las profundidades infinitas y sin fondo de orgullo” que quedaban en su corazón.

El orgullo echa a perder nuestro trabajo. Como observó Richard Baxter: “Cuando el orgullo ha escrito un sermón, se va con nosotros al púlpito. Forma nuestro tono, anima nuestra entrega,

quita de nosotros lo que podría ser desagradable para el pueblo. Nos pone en la búsqueda de los aplausos vanos de nuestros oyentes. Hace que los hombres se procuren a ellos mismos y su gloria”.³⁸

El orgullo es complejo. Jonathan Edwards dijo que toma muchas formas y tipos y rodean el corazón como las capas de una cebolla—cuando sacas una capa, hay otra debajo.

Nosotros los ministros, siempre en el ojo público, somos particularmente propensos al pecado del orgullo. Como advierte Richard Greenham: “Mientras más piadoso es el hombre y más misericordias de Dios están sobre él, más necesita orar porque Satanás está más ocupado con él y porque es el más propenso a inflarse con una santidad presumida”.³⁹

El orgullo se alimenta de casi todo: una buena medida de habilidad y sabiduría, un solo halago, una temporada de prosperidad sorprendente, un llamado a servir a Dios en una posición de prestigio—incluso el honor de sufrir por la verdad. “Es difícil hacer morir de hambre a este pecado, cuando puede vivir casi de cualquier cosa”, escribió Richard Mayo (c. 1631–1695).⁴⁰

Los puritanos dijeron que si pensamos ser inmunes al pecado del orgullo, deberíamos preguntarnos esto: ¿Cuán dependientes

somos de la alabanza de otros? ¿Nos está importando más nuestra reputación por la piedad que nuestra piedad misma? ¿Qué dicen de nosotros los regalos y recompensas de otros por nuestro ministerio? ¿Cómo respondemos a la crítica?

Un hombre piadoso lucha contra el orgullo, mientras que uno mundano lo alimenta. Cotton Mather (1663–1728) confesó que cuando el orgullo lo llenó con amargura y confusión delante del Señor: “Me esforcé para tomar la imagen de mi propio orgullo como la misma imagen del diablo, contraria a la imagen y gracia de Cristo; como una ofensa contra Dios y como contristar al Espíritu Santo; como la locura y necedad más irracional para alguien que no ha tenido nada singularmente excelente y ha tenido una naturaleza tan corrompida”.⁴¹ Thomas Shepard (1605–1649) también luchó contra el orgullo. En su diario de Noviembre 10 de 1642, Shepard escribió: “He mantenido un ayuno privado para recibir luz para ver la gloria completa del Evangelio y para la conquista de todo el orgullo de corazón restante”.⁴²

¿Te puedes identificar con estos pastores puritanos en tu lucha contra el orgullo? ¿Te importan lo suficiente otros cristianos para amonestarlos en amor sobre este pecado? Cuando John Eliot (1604–1690), un misionero puritano, se dio cuenta de que un colega

tenía una consideración de sí mismo demasiado alta, le dijo: “Estudia la mortificación, hermano; estudia la mortificación”.⁴³

¿Cuánto luchamos contra el orgullo? ¿Entendemos cuán profundamente arraigado está en nosotros, y cuán peligroso es? ¿Alguna vez protestamos contra nosotros mismos como el puritano Richard Mayo: “¿Debería ese hombre estar orgulloso de que has pecado como tú has pecado y vivió cómo tú has vivido y desperdició mucho tiempo y abusó tanto de la misericordia y omitió demasiados deberes y descuidó tanto los medios—eso que ha contristado tanto al Espíritu de Dios, violado tanto la Ley de Dios, deshonrado tanto el nombre de Dios? ¿Debería ese hombre estar orgulloso, que tiene un corazón como el que tú tienes?”⁴⁴

Si haz de mortificar tu orgullo mundano y vivir en humildad piadosa, mira a tu Salvador, cuya vida, dice Calvino, fue una serie de sufrimientos. En ninguna parte se cultivó tanto la humildad como en el Jardín del Getsemaní y en el Calvario. Cuando el orgullo te amenaza, considera el contraste entre una persona orgullosa y nuestro humilde Salvador. Canta con Isaac Watts (1674–1748):

Cuando estudio la maravillosa cruz,
En la que el príncipe de gloria murió;

Cuento mi ganancia más grande como pérdida,
Y derramo desprecio en todo mi orgullo.

Aquí hay algunas otras maneras de someter el orgullo,
aprendidas de los puritanos y sus sucesores:

- Ve cada día como una oportunidad para olvidarte de ti mismo y servir a otros. Abraham Booth (1734–1806) escribe para los ministros: “No olvides que toda tu obra es ministerial, no legislativa; que no eres señor en la iglesia, sino un siervo”.⁴⁵ El acto del servicio es innatamente aleccionador.
- Procura un conocimiento más profundo de Dios, Sus atributos y Su gloria. Job e Isaías nos enseñan que no hay nada más aleccionador que conocer a Dios (Job 42; Is. 6).
- Lee las biografías de grandes santos, tales como *Journals, The Life of David Brainerd* (Diarios de la vida de David Brainerd) de Whitefield y *Early Years* (Primeros años) de Spurgeon. Martin Lloyd-Jones dice al dirigirse a ministros: “si eso no te baja a la tierra, entonces

pronuncio que eres solo un profesional y no tienes esperanza”.⁴⁶

- Recuerda diariamente que “antes del quebrantamiento es la soberbia; y antes de la caída, la altivez de espíritu” (Pr. 16:18).
- Ora por humildad. Recuerda como Agustín respondió a la pregunta: “¿Cuáles son las tres gracias que un ministro necesita más?” Diciendo: “humildad, humildad, humildad”.⁴⁷
- Medita mucho en la solemnidad de la muerte, la certidumbre del Día del Juicio y la vasta eternidad.

Depende del Espíritu

En todo lo que dijeron e hicieron, los puritanos nos mostraron nuestra profunda necesidad de depender del Espíritu Santo. Sintieron con entusiasmo la magnitud de la conversión y su propia inhabilidad de llevar a cualquiera a Cristo. William Gurnall (1616–1679) dijo a los ministros: “Dios nunca te encargó convertir a los que te envía. No; publicar el Evangelio es tu deber”.⁴⁸ Richard Baxter escribió: “La conversión es mucho más que otro tipo de obra, y la mayoría no reconoce esto. No es cosa menor llevar una mente terrenal al cielo y mostrarle las excelencias amigables de Dios, que ella sea tomada por un amor así con Él al punto de nunca apagarse; hacerla ir a Él para que se refugie en Cristo, y que ella lo abrace como la vida de su alma en gratitud; hacerla cambiar su inclinación de vida para que renuncie a lo que tenía como felicidad y coloque esa felicidad donde nunca antes la había tenido”.⁴⁹

Los puritanos estaban convencidos de que tanto el predicador como el oyente son totalmente dependientes de la obra del Espíritu para que efectúe la regeneración y la conversión cuándo, cómo y en quien Él quiera.⁵⁰ El Espíritu lleva la presencia de Dios a los corazones humanos. Persuade a los pecadores que buscan la

salvación, renueva voluntades corruptas y hace que veredas espirituales echen raíces en corazones de piedra. Thomas Watson lo describió de esta manera: “Los ministros tocan la puerta de los corazones de los hombres, el Espíritu viene con una llave y abre la puerta”.⁵¹ Joseph Alleine advirtió: “Nunca pienses que puedes convertirte a ti mismo. Si alguna vez haz de convertirte de manera salvífica debes quitar tus esperanzas de hacerlo en tus propias fuerzas. Es una resurrección de entre los muertos (Ef. 2:1), una nueva creación (Gal. 6:15; Ef. 2:10), una obra de omnipotencia absoluta (Ef. 1:19).⁵²

Necesitas estar persuadido de que la acción regeneradora del Espíritu es, como escribió John Owen: “infalible, victoriosa, irresistible y siempre efectiva”; “remueve todos los obstáculos, vence todas las oposiciones e infaliblemente produce el efecto deseado”.⁵³ Todos los modos de acción que implican otra doctrina son antibíblicos. J. I. Packer dice: “Todos los métodos para ejercer presión psicológica con el objetivo de precipitar ‘decisiones’ deben ser evitados, siendo intentos presuntuosos de interferir en el área del Espíritu Santo”. Tales presiones incluso pudieran ser dañinas, continúa diciendo, pues si bien “pueden producir la forma externa de ‘decisión’, no pueden traer la regeneración y el cambio de corazón y

cuando la ‘decisión’ se desgaste los que los registraron se encontraran endurecidos al Evangelio y antagónicos”. Packer concluye en un estilo puritano: “el Evangelismo más bien debe ser concebido como una tarea de largo plazo de enseñanza paciente e instrucción, en la que los siervos de Dios simplemente procuran ser fieles llevando el mensaje del Evangelio y aplicándolo a las vidas humanas, dejando que el Espíritu de Dios acerque a los hombres a la fe por medio de este mensaje a Su manera y a Su tiempo”.⁵⁴

Recuerda, el Espíritu Santo debe bendecir la predicación fiel y lo hará tanto para la conversión de los incrédulos como para el crecimiento en la gracia de los creyentes. La Palabra de Dios cumplirá su propósito por medio de Su Espíritu (Is. 55:10–11; Jn. 3:8). El Catecismo Mayor de Westminster (P. 155) dice que el Espíritu de Dios hace “de la lectura de la Palabra, y especialmente de la predicación de ella, un medio eficaz para iluminar, convencer y humillar a los pecadores, sacándolos de sí mismos y conduciéndolos a Cristo, conformándolos a Su imagen y subyugándolos a Su voluntad; fortaleciéndolos contra las tentaciones y corrupciones, edificándolos en Su gracia y afirmando el corazón de ellos en santidad y consuelo por medio de la fe para salvación”.

Conclusión: Imita la espiritualidad puritana

Hay mucho más que aprender de los puritanos—cómo promovían la autoridad de las Escrituras, el evangelismo bíblico, la reforma de la iglesia, la espiritualidad de la Ley, la guerra espiritual contra el pecado interior, el temor filial hacia Dios, el terror del infierno y las glorias del cielo—pero este capítulo ya es lo suficientemente largo. En una palabra, te aconsejo: imita la espiritualidad puritana. Hagámonos preguntas como estas: ¿Somos como los puritanos, sedientos de glorificar al Dios trino? ¿Estamos motivados por la verdad bíblica y el fuego bíblico? ¿Compartimos la misma perspectiva puritana de la necesidad vital de la conversión y del hecho de vestirnos con la justicia de Cristo? No es suficiente con leer a los puritanos. Estimular un interés en los puritanos no es lo mismo que un avivamiento del puritanismo. Necesitamos la disposición interna de los puritanos—la piedad auténtica, bíblica e inteligente que ellos mostraron en sus corazones, vidas e iglesias.

¿Vivirás piadosamente en Cristo Jesús como los puritanos? ¿Irás más allá de estudiar su teología, discutir sus ideas, recordar sus éxitos y amonestar sus fallas? ¿Practicarás el grado de obediencia a la Palabra de Dios por el cual lucharon? ¿Servirás a

Dios como ellos lo sirvieron? ¿Vivirás con un ojo en la eternidad como ellos lo hicieron? “Así dijo Jehová: Paraos en los caminos, y mirad, y preguntad por las sendas antiguas, cuál sea el buen camino, y andad por él, y hallaréis descanso para vuestra alma” (Jer. 6:16).

¹ Thomas Brooks, citado en *The Complete Gathered Gold*, comp. John Blanchard (Darlington, England: Evangelical Press, 2006), 352.

² Este capítulo ha sido condensado de Joel R. Beeke, “Learn from the Puritans,” en *Dear Timothy: Letters on Pastoral Ministry*, ed. Thomas K. Ascol (Cape Coral, Fla.: Founders Press, 2004), 219ff.

³ William Perkins, *The Arte of Prophecyng*, en *The Works of William Perkins* (Londres: John Legate, 1609), 2:762.

⁴ Thomas Adams, “Meditations upon Some Part of the Creed,” en *The Works of Thomas Adams* (1862; repr., Eureka, Calif.: Tanski, 1998), 3:224.

⁵ Isaac Ambrose, *Works of Isaac Ambrose* (Londres: for Thomas Tegg & Son, 1701), 201.

⁶ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 286.

⁷ Samuel Rutherford, citado en *Why Read the Puritans Today*, by Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999), 4.

⁸ Thomas Goodwin, citado en Kistler, *Why Read the Puritans Today*, 3.

⁹ Joel R. Beeke, *Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1999), 125, 130, 146.

¹⁰ John Bunyan, *Come and Welcome to Jesus Christ* (1681; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2004); John Howe, *The Redeemer's Tears Wept over Lost Souls* (Grand Rapids: Baker, 1978); William Greenhill, “What Must and Can Persons Do toward Their Own Conversion,” en *Puritan Sermons: 1659–1689: The Morning Exercises at Cripplegate* (Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981), 1:38–50.

- ¹¹ Ver George Edward Brown, "Catechists and Catechisms of Early New England" (DRE diss., Boston University, 1934); R.M.E. Paterson, "A Study in Catechisms of the Reformation and Post-Reformation Period" (MA thesis, Durham University, 1981); Margarita Patricia Hutchinson, "Religious Change: The Case of the English Catechism, 1560–1640" (PhD diss., Stanford University, 1984); Ian Green, *The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England c. 1530–1740* (Oxford: Clarendon, 1996).
- ¹² John Cotton, *Milk for Babes, Drawn out of the Breasts of Both Testaments* (Londres: J. Coe for Henry Overton, 1646).
- ¹³ Green, *The Christian's ABC*, 557–570.
- ¹⁴ Cf. W. G. T. Shedd, *Homiletics and Pastoral Theology* (1867; repr., Londres: Banner of Truth Trust, 1965), 356–375.
- ¹⁵ La asamblea de Westminster deseó establecer un catecismo y una confesión de fe tanto para Inglaterra como para Escocia, pero una avalancha de catecismos continuó después de que se bosquejaron los estándares de Westminster; ver J. Lewis Wilson, "Catechisms, and Their Use among the Puritans," en *One Steadfast High Intent* (Londres: Puritan and Reformed Studies Conference, 1966), 41–42.
- ¹⁶ William Hopkinson, *A Preparation into the Waie of Life, with a Direction into the RIGHTE Use of the Lordes Supper* (Londres: Ihon Kyngston, 1583), sig. A.3.
- ¹⁷ Robert Openshaw, *Short Questions and Answeres* (Londres: Thomas Dawson, 1580), A.4.
- ¹⁸ Wilson, "Catechisms, and Their Use among the Puritans," 38–39.
- ¹⁹ C. Stanford, *Joseph Alleine: His Companions and Times* (Londres: Charles Stanford, 1861).
- ²⁰ Richard Baxter, *Gidlas Salvianus: The Reformed Pastor: Shewing the Nature of the Pastoral Work* (1656; repr., New York: Robert Carter, 1860), 341–468.
- ²¹ Packer, *A Quest for Godliness*, 305.
- ²² Thomas Gataker, *David's Instructor* (Londres, 1620), 18; see also B. Simon, "Leicestershire Schools 1635–1640," *British Journal of Educational Studies* (Nov. 1954): 47–51.
- ²³ Thomas Boston, *The Art of Manfishing: A Puritan's View of Evangelism* (repr., Fearn, Scotland: Christian Focus, 1998), 14–15.
- ²⁴ Thomas Hooker, *The Poor Doubting Christian Drawn to Christ* (1635; repr., Worthington, Pa.: Maranatha, 1977).

- ²⁵ Richard Greenham, *A Short Forme of Catechising* (Londres: Richard Bradocke, 1599).
- ²⁶ Ver Benjamin Brook, *The Lives of the Puritans*, 3 vols. (1813; repr., Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994); William Barker, *Puritan Profiles* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 1996).
- ²⁷ Baxter, *The Reformed Pastor*, 123.
- ²⁸ Robert Traill, "By What Means May a Minister Best Win Souls," en *The Works of the Late Reverend Robert Traill* (1810; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1975), 1:246.
- ²⁹ John Flavel, *The Touchstone of Sincerity, or The Signs of Grace and the Symptoms of Hypocrisy*, en *The Works of John Flavel* (1820; repr., Londres: Banner of Truth Trust, 1968), 5:568.
- ³⁰ John Owen, "The Duty of a Pastor," en *The Works of John Owen* (1850; repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1976), 9:455; *The True Nature of a Gospel Church*, en *Works*, 16:76.
- ³¹ Donald Fraser, *The Life and Diary of the Reverend Ebenezer Erskine* (Edimburgo: William Oliphant, 1831), cap. 6.
- ³² Robert Leighton, *The Whole Works of Robert Leighton* (Philadelphia: G. S. Appleton, 1851), citado de "Inspirational Quotes A to F," Hope Triumphant, http://www.hopetriumphant.com/inspirational_quotes_a_to_f.htm (accedido Febrero 3, 2011).
- ³³ Thomas Watson, *A Divine Cordial* (Wilmington, Del.: Sovereign Grace, 1972), disponible en "Growing Pains: How Affliction Works for the Good of Those Who Love God," Mr. Renaissance, <http://www.mrrena.com/misc/pains.shtml> (accedido Febrero 3, 2011).
- ³⁴ John Trapp, *Commentary on the New Testament*, Answers.com, <http://www.answers.com/topic/john-trapp-1> (accedido Febrero 3, 2011).
- ³⁵ I. D. E. Thomas, comp., *The Golden Treasury of Puritan Quotations* (Chicago: Moody Press, 1975), 15.
- ³⁶ George Whitefield, "A Recommendatory Preface to the Works of Mr. John Bunyan," en *The Works of George Whitefield* (Londres: for Edward and Charles Dilly, 1771), 4:306–307.
- ³⁷ Thomas, *Puritan Quotations*, 224.

- ³⁸ Richard Baxter, *The Reformed Pastor* (New York: Robert Carter & Brothers, 1860), 212–226.
- ³⁹ Richard Greenham, *Grave Counsels and Godlie Observations*, en *The Works of Richard Greenham*, 62.
- ⁴⁰ c.f. Richard Mayo, “What Must We Do to Prevent and Cure Spiritual Pride?”, en *Puritan Sermons 1659–1689*, 3:378–393.
- ⁴¹ Charles Bridges, *The Christian Ministry* (1830; repr., Londres: Banner of Truth Trust, 1959), 152.
- ⁴² Michael McGiffert, ed., *God’s Plot: Puritan Spirituality in Thomas Shepard’s Cambridge* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1994), 116–117.
- ⁴³ Citado en Bridges, *The Christian Ministry*, 128.
- ⁴⁴ Richard Mayo, “What Must We Do to Prevent and Cure Spiritual Price?”, en *Puritan Sermons 1659–1689*, 3:390.
- ⁴⁵ Abraham Booth, “Pastoral Cautions,” en *The Christian Pastor’s Manual*, ed. John Brown (repr., Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990), 66.
- ⁴⁶ D. Martyn Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers* (Grand Rapids: Zondervan, 1971), 256.
- ⁴⁷ Augustine, *The Confessions of St. Augustine* (Brewster, Mass.: Paraclete Press, 2006).
- ⁴⁸ William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (1662; repr., Londres: Banner of Truth Trust, 1964), 574 (2da página).
- ⁴⁹ c.f. Richard Baxter, *Reformed Pastor*, compacto (1862; repr., Londres: Banner of Truth Trust, 1974), 94–96, 114–116.
- ⁵⁰ Packer, *A Quest for Godliness*, 296–99.
- ⁵¹ Thomas Watson, *The Select Works of Rev. Thomas Watson* (New York: Robert Carter & Brothers, 1856), 154.
- ⁵² Joseph Alleine, *An Alarm to the Unconverted* (Charlestown: Samuel Etheridge, 1807), 29–30.
- ⁵³ John Owen, *Pneumatologia, or A Discourse Concerning the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, 3:317ff.
- ⁵⁴ Packer, *A Quest for Godliness*, 163–164.

Epílogo

Capítulo 60

Una palabra final

La vida en la Inglaterra puritana no era fácil. Diez de los once hijos de John Owen (1616–1683) murieron en la infancia y el único que sobrevivió hasta la edad adulta también murió antes que su padre. El cuidado médico era bastante primitivo según los estándares de nuestros días; ¿de qué otra manera podemos explicar que Richard Baxter (1615–1691) tragara una pastilla de oro con esperanzas de sus “efectos admirables” en su salud? Aún peor y peculiar de aquel tiempo donde las turbulencias, alteraciones, destrucción y la muerte ocasionadas por la guerra civil que se extendió a través décadas; la constante amenaza de invasión y conquista por los poderes católicos romanos de Europa; el peligro constante de fuego en las

grandes ciudades y los episodios recurrentes de plagas mortales que afligían a Europa en aquellos tiempos.

Ser un puritano esencialmente significaba enfrentarse a oposiciones y soportar diferentes grados de persecución por guardar las cosas que eran enseñadas y mandadas en las Escrituras. Es verdad, hubo una breve era dorada para los puritanos a la mitad del siglo diecisiete, pero para 1660 las cosas cambiarían dramáticamente y el puritanismo terminó en derrota o al menos en un callejón sin salida; la Iglesia de Inglaterra volvió al tipo histórico y los puritanos y su descendencia fueron exiliados al aislamiento social y las desventajas del inconformismo. Muchos de aquellos descendientes regresaron a la iglesia de donde sus padres y abuelos se habían separado por amor a su conciencia y a la Palabra de Dios. Aunque el puritanismo terminó como movimiento histórico, existen elementos del puritanismo que realmente debemos recuperar en la iglesia de hoy. Así que esta palabra final es realmente una reflexión en las diferentes fortalezas de los teólogos puritanos que deberían caracterizar a los teólogos y ministros de la iglesia de hoy.

En primer lugar, los puritanos tenían un ojo para las grandes verdades de la fe cristiana, el cual nunca estuvo agobiado con

preocupaciones por detalles y distinciones de teología o su impulso metódico de aplicar esas verdades a sí mismos, sus iglesias, sus comunidades y su nación. Se destacaron tanto como predicadores del Evangelio como pastores del rebaño de Dios. No eran partidarios de un gran teólogo en particular o maestros de una técnica espiritual esotérica o los procuradores sumisos de algún cuerpo de tradición hecho por el hombre.

En segundo lugar, los puritanos eran hombres eruditos, bien educados y defensores celosos de la educación no solo para la élite, sino para todo el pueblo de Dios. Como sus contrapartes reformadas en el continente, los teólogos puritanos tenían el beneficio de un entrenamiento básico riguroso en la gramática, la retórica y la lógica. Para cuando entraban en la universidad, se esperaba que tuvieran un dominio completo del latín, el griego y a veces también del hebreo. Bien entrenados en lingüística, los puritanos podían leer los escritos de los padres de la iglesia, los grandes teólogos medievales, los reformadores y sus propios contemporáneos en el Continente, todo en el griego o latín original. Sus habilidades como latinistas están bien comprobadas; por ejemplo, el uso de este lenguaje se manifiesta en sus escritos por

medio de las diferentes distinciones filosóficas y teológicas a las que constantemente apelaban y aplicaban.

El uso de distinciones caracteriza el enfoque metodológico de los teólogos puritanos, algo que compartieron con los teólogos continentales reformados. Es verdad que el método afecta el contenido, pero no hasta el punto que algunos eruditos han supuesto. Las diferentes distinciones de los teólogos reformados los capacitaron no solo para permanecer libres de error, sino también para afirmar la verdad en términos claros y poco ambiguos. Su teología no era solo apologética, sino también didáctica; las grandes verdades afirmadas durante la era de la Reforma fueron clarificadas y fortalecidas en la ortodoxia puritana y reformada de después de la Reforma. No hay duda de que Juan Calvino eran genio teológico, pero los escolásticos reformados (por ejemplo, Girolamo Zanchi [1516–1590], Francis Turretin [1623–1687] y John Owen) tuvieron el beneficio de estar sobre sus hombros y los hombros de muchos más teólogos reformados altamente estimados antes de ellos. De esta manera, a veces eran un poco más precisos que Calvino y sus contemporáneos en la teología. Desde luego, esto es plenamente consistente con la máxima reformada que la iglesia reformada siempre debería estar reformándose.¹ Se puede encontrar en las

obras puritanas una cantidad de distinciones que han demostrado ser extremadamente útiles en términos de establecer la verdad de ciertas doctrinas.

Seguidamente, los puritanos tenían un conocimiento profundo de las Escrituras. Un área en la cual los jóvenes reformados que se entrenan para el ministerio hoy en día son especialmente débiles es el conocimiento de la Biblia. Pareciera que el único conocimiento básico de la Biblia existe en los púlpitos, los bancos de iglesia y las universidades y seminarios de nuestra nación. En contraste, los puritanos eran Biblias andantes. Al leer sus obras, es impresionante ver el vasto rango de pasajes de las Escrituras a los que apelan como textos de apoyo, ejemplos o ilustraciones. Ciertamente, podemos cuestionar algunos de sus textos fuera de contexto o la exégesis de ciertos pasajes, pero el hecho es que alcanzaron la maestría del contenido de las Escrituras. No solamente eso, atesoraban la Biblia por sobre todos los escritos de los hombres. El hijo de Thomas Goodwin testifica del aprendizaje de su padre, pero también su amor por la Biblia que es más importante, especialmente en los últimos años de su vida donde

Leía mucho y los autores que más valoraba y estudiaba eran Agustín, Calvino, Musculus, Zanchi, Paraeus, Waleus, Gomarus, Altingius y Amesius; entre los eruditos Suarez y Estius. Pero las Escrituras eran lo que más estudiaba; y ha cubierto su biblioteca con una muy buena colección de comentaristas, ha hecho un buen uso de ellos. Como las Escrituras son un tesoro inagotable de conocimiento divino, por medio de escudriñarlas con entusiasmo y de comparar la una con la otra, descubrió esas verdades que no se encuentran en ningún otro autor.²

Los teólogos reformados hoy en día deberían haber leído bastante teología de diferentes tradiciones, pero nunca deben dar esa prioridad de lectura sobre las Escrituras, lo cual pudiera pasar mucho más de lo que nos gustaría admitir.

Por último, los puritanos establecen la reforma de la iglesia en la dirección de la verdadera piedad y justicia práctica. Si bien es verdad que el puritanismo tenía una fuerte agenda política, el puritanismo siempre estuvo arraigado bíblicamente e impulsado teológicamente. Hoy nos falta la escritura teológica penetrante que

es al mismo tiempo profundamente devocional. En esta área, los puritanos se destacaban. Las obras de Thomas Goodwin (1600–1680) *Christ Set Forth* (Cristo presentado) y *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth* (El corazón de Cristo en el cielo por los pecadores en la tierra), exhiben una buena combinación de teología escolástica protestante altamente desarrollada y verdad devocional reconfortante que deja al lector altamente iluminado y abrumado de emoción. John Owen también se destacaba combinando estos dos énfasis. Cualquiera de sus obras sería suficiente para demostrar este punto, pero *Meditations and Discourses on the Glory of Christ* (Meditaciones y discursos sobre la gloria de Cristo) demuestra particularmente cómo la cristología debe afectar no solo la mente, sino también apuntar al corazón. Escribe: “El propósito de este discurso es que cuando por fe obtengamos un vistazo a la gloria de Cristo, en nuestras contemplaciones de Su persona, no lo tomemos en cuenta como un conocimiento de verdad al que asentimos —es decir, que Él es glorioso en sí mismo— sino que nos esforcemos en conmover nuestros corazones con ella, como aquello en lo cual está nuestro interés principal; donde Su imagen será efectiva para la transformación de nuestras almas”.³ Otro excelente ejemplo de Owen es su obra bien conocida *On*

Communion with God (Sobre la comunión con Dios).⁴ Aquí tenemos espiritualidad trinitaria en el mejor de los casos, sin embargo, su tratado también es un ejemplo clásico del método de escolasticismo protestante. La obra de Stephen Charnock (1628–1680) sobre *The Existence and Attributes of God* (La existencia y atributos de Dios) tiene bastantes “usos” y un fuerte enfoque cristológico, demostrando que una comprensión correcta de los atributos de Dios tiene una enorme aplicación práctica para la vida de los creyentes. Desde luego, Goodwin, Owen y Charnock no estaban solos; simplemente sirvieron como ejemplos eminentes de lo que era el método y estilo característico de la forma de escribir entre los puritanos. Todo esto sugiere que la verdadera devoción se edifica en una buena teología y una buena teología siempre debería elevar esa devoción. Muchas obras modernas de teología fallan precisamente en este punto; tenemos que agradecer a los puritanos por mostrarnos cómo la doctrina y la devoción no solo están relacionadas, sino también están *necesariamente* relacionadas.

Los puritanos combinaron teología con devoción—una distinción lamentable, como si la teología misma no fuera devocional—porque estos hombres eran predicadores, llamados y separados para proclamar la Palabra de Dios al pueblo de Dios. La vasta mayoría de

las obras puritanas que leemos son sermones que fueron revisados para la imprenta. Es decir, la mayoría de las obras puritanas son exposiciones de la Palabra escrita de Dios transmitida por hombres que tenían la mente, el corazón y el alma de sus oyentes como objetivo, demandando fe, exigiendo arrepentimiento y exaltando a Cristo. La abundante exposición de John Owen de Romanos 8:13, “De la mortificación del pecado en los creyentes”, se desarrolló a partir de una serie de sermones predicados las tardes de los sábados a la facultad y estudiantes de la universidad de Oxford. Desde nuestro punto de vista, los mejores teólogos que la iglesia ha producido han sido pastores y predicadores y así es como debería ser; después de todo, para tomar la frase de Thomas Goodwin, Dios tuvo un solo Hijo y lo hizo ministro del Evangelio. La iglesia de hoy en día necesita una nueva generación de ministros capaces y eruditos que conozcan sus Biblias y conozcan a su Dios. Por esta razón, ha sido un privilegio haber escrito este libro, pues al estudiar a los puritanos, nuestros corazones han sido elevados así como nuestras mentes han sido iluminadas y esperamos que tengas la misma experiencia.

¹ La consigna es *Ecclesia reformata, sed semper reformanda*: “La iglesia reformada, pero siempre reformándose.” c.f. Westminster Confession of Faith, 25.5.

- ² Thomas Goodwin Jr., “Memoir of Dr. Thomas Goodwin,” en *The Works of Thomas Goodwin*, ed. Thomas Smith (1861–1866; repr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 2:lxiii–lxxiv.
- ³ John Owen, *Meditations and Discourses on the Glory of Christ*, en *The Works of John Owen* (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855), 1:321.
- ⁴ John Owen, *The Works of John Owen*, vol. 2 (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855).

Trabajos de referencia¹

Adams, Thomas. *An Exposition upon the Second Epistle General of St. Peter*. Edited by James Sherman. 1839. Reprint, Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990.

_____ *The Works of Thomas Adams*. Edinburgh: James Nichol, 1862.

_____ *The Works of Thomas Adams*. 1862. Reprint, Eureka, Calif.: Tanski, 1998.

Affleck, Bert Jr. "The Theology of Richard Sibbes, 1577–1635." PhD diss., Drew University, 1969. Ahenakaa, Anjov. "Justification and the Christian Life in John Bunyan: A Vindication of Bunyan from the Charge of Antinomianism." PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1997.

Ainsworth, Henry. *A Censure upon a Dialogue of the Anabaptists, Intituled, A Description of What God Hath Predestinated Concerning Man. &c. in 7 Poynts. Of Predestination. pag. 1. Of*

Election. pag. 18. Of Reprobation. pag. 26. Of Falling Away. pag. 27. Of Freewill. pag. 41. Of Originall Sinne. pag. 43. Of Baptizing Infants. pag. 69. London: W. Jones, 1643.

_____ *Two Treatises by Henry Ainsworth. The First, Of the Communion of Saints. The Second, Entitled, An Arrow against Idolatry, Etc.* Edinburgh: D. Paterson, 1789.

Alexander, James W. *Thoughts on Family Worship.* 1847. Reprint, Morgan, Pa: Soli Deo Gloria, 1998. Alleine, Joseph. *An Alarm to the Unconverted.* Evansville, Ind.: Sovereign Grace Publishers, 1959.

_____ *A Sure Guide to Heaven.* Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995.

Alleine, Richard. *Heaven Opened...The Riches of God's Covenant of Grace.* New York: American Tract Society, n.d.

Allen, William. *Some Baptismal Abuses Briefly Discovered.* London: J. M., 1653.

Alsted, Johann Heinrich. *The Beloved City, or, The Saints Reign on Earth a Thousand Yeares Asserted and Illustrated from LXV Places of Holy Scripture.* Translated by William Burton. London, 1643.

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert Schultz. Philadelphia: Fortress, 1966. Ambrose, Isaac. *Looking unto Jesus; A View of the Everlasting Gospel*. London: Edward Mottershed for Nathanael Webb and William Grantham, 1658.

_____ *Looking unto Jesus*. Reprint, Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1986.

_____ *War with Devils; Ministration of, and Communion with Angels*. Glasgow: Joseph Galbraith and Co., 1769.

_____ *Works of Isaac Ambrose*. London: for Thomas Tegg & Son, 1701.

Ames, William. *An Analytical Exposition of Both the Epistles of the Apostle Peter*. London: E. G. for John Rothwell, 1641.

_____ *Conscience with the Power and Cases Thereof*. 1639. Reprint, Norwood, N.J.: Walter J. Johnson, 1975.

_____ "An Exhortation to the Students of Theology." Translated by Douglas Horton. Franeker: n.p., 1623.

_____ *A Fresh Suit against Human Ceremonies in Gods Worship*. Rotterdam: [successors of Giles Thorp], 1633.

_____ *Guilielmum Amesium, Medulla s.s., theologiae: Ex sacris literis, earumque interpretibus, extracta, & methodice disposita per, Editio Quarta*. London: Apud Robertum Allotium, 1630.

_____ *The Marrow of Sacred Divinity*. London: Edward Griffen for Henry Overton, 1642.

_____ *The Marrow of Theology*. Translated and edited by John D. Eusden. Boston: Pilgrim Press, 1968.

_____ *Medulla theologica*. Amsterdam: apud Robertum Allottum, 1627.

_____ "The Preparation of a Sinner for Conversion." Translated by Steven Dilday. Theses 6 and 16 in *Guil Amesii Disceptatio Scholastica de circulo pontificio*. Amsterdam: apud Joannem Janssonium, 1644.

_____ *A Reply to Dr. Mortons Generall Defence of Three Nocent Ceremonies*. [Amsterdam: Giles Thorp], 1622.

_____ *A Reply to Dr. Mortons Particular Defence of Three Nocent Ceremonies*. [Amsterdam: Successors of Giles Thorp], 1623.

_____ *A Sketch of the Christian's Catechism*. Translated by Todd M. Rester. Classic Reformed Theology Series. Vol. 1. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008.

_____ *Technometry*. Edited by Lee W. Gibbs. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979.

Amyraut, Moïse, Louis Cappel, and Josué de La Place. *Syntagma Thesium Theologicarum in Academia Salmuriensi variis*

temporibus disputatarum. 3 vols. Saumur: Apud Olivarium de Varennes, in Porticu Captivorum Palatij, sub Vase Aureo, 1664.

Anderson, John. *Precious Truth*. Pittsburgh, Pa.: Ecclesiastical and Literary Press of Zadok Cramer, 1806. Andrew, Edward G. *Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Annesley, Samuel. "How May We Be Universally and Exactly Conscientious?" In *Puritan Sermons, 1659– 1689*, 1:1–38. 1661. Reprint, Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

Apsley, Allen. *Order and Disorder, or, The World Made and Undone*. London: Margaret White, 1679. Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. 10 vols. 2nd ed. London: Burns, Oates, and Washbourne, 1920–1922.

Arminius, Jacob. *The Works of James Arminius*. 3 vols. Translated by James Nichols. Grand Rapids: Baker, 1986.

Armstrong, Brian G. *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

Arnott, Anne. *He Shall with Giants Fight*. Eastbourne, U.K.:

Kingsway, 1985.

Arrowsmith, John. *Armillæ Catechetica. A Chain of Principles; or, An Orderly Concatenation of Theological Aphorismes and Exercitationes*. Cambridge: John Field, 1659.

_____. *Theanthropos, or, God-Man Being an Exposition upon the First Eighteen Verses of the First Chapter of the Gospel according to St John*. London: for Humphrey Moseley and William Wilson, 1660.

Attwater, Donald, ed. *A Catholic Dictionary*. New York: Macmillan, 1942. Augustine. *The Confessions of St. Augustine*. Brewster, Mass.: Paraclete Press, 2006.

_____. *The Works of Aurelius Augustine*. Edited by Marcus Dods. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.

Backus, Irena. *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenburg*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath. London: Longman, 1857.

[Bagshawe, Edward?]. *The Life and Death of Mr. Bolton*. London: George Miller, 1635.

Bainton, Roland H. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1950. Baird, Charles W. *Presbyterian Liturgies: Historical Sketches*. Reprint, Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2006.

Baker, J. Wayne. "Sola Fide, Sola Gratia: The Battle for Luther in Seventeenth-Century England." *The Sixteenth Century Journal* 16, no. 1 (Spring, 1985): 115–33.

Bakewell, Thomas. *The Antinomians' Christ Confounded, and the Lord's Christ Exalted*. London: for Thomas Bankes, 1644.

Balke, Willem. "The Word of God and *Experientia* according to Calvin." In *Calvinus Ecclesiae Doctor*. Edited by W. H. Neuser. Kampen: J. H. Kok, 1978.

Ball, Bryan W. *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*. Leiden: Brill, 1975.

Ball, John. *A Treatise of the Covenant of Grace wherein the Gradual Breakings out of Gospel Grace from Adam to Christ Are Clearly Discovered, the Differences betwixt the Old and New Testament Are Laid Open, Divers Errours of Arminians and Others Are Confuted, the Nature of Uprightnesse, and the Way of Christ in Bringing the Soul into Communion with Himself*. London: Simeon Ash, 1645.

_____ *A Treatise of Faith*. London: [William Stansby] for Edward Brewster, 1631.

_____ *A Treatise of Faith*. London: for Edward Brewster, 1657.

Barker, Matthew. *Natural Theology*. London: N. Ranew, 1674.

Barker, William. *Puritan Profiles*. Fearn, Scotland: Christian Focus, 1996.

Barker, William S., and Samuel T. Logan Jr., eds. *Sermons That Shaped America*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. III/4. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T. & T. Clark, 1961.

Bartlet, William. *Ichnographia, Or A Model of the Primitive Congregational Way*. London: W. E. for H. Overton, 1647.

Baschera, Luca. *Tugend und Rechtfertigung: Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Zurich: TVZ, 2008.

Bates, William. *The Harmony of the Divine Attributes in the Contrivance and Accomplishment of Man's Redemption*. 1674. Reprint, Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1985.

_____ *The Whole Works of the Rev. W. Bates, D.D.* Edited by W. Farmer. Reprint, Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1990.

Bauckham, Richard. *Tudor Apocalypse*. Oxford: Sutton Courtenay Press, 1978.

Baumgartner, Frederic J. *Longing for the End: A History of Millennialism in Western Civilization*. New York: Palgrave, 1999.

Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. 4 vols. Kampen: Kok, 1998.

_____. *Reformed Dogmatics*. 4 vols. Translated by John Vriend. Edited by John Bolt. Grand Rapids: Baker, 2006.

_____. *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*. Translated by Nelson D. Kloosterman and J. Mark Beach. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008.

_____. ed. *Synopsis purioris theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa acconscripta per Johannem Polyandrum, J Andream Rivetum, Antonium Walaeum, Antonium Thysium, S.S. Theobgiae doctores et professons in Academia Leidensi*. 6th ed. 1625. Leiden: D. Donner, 1881.

Baxter, Richard. *A Call to the Unconverted*. London: R. W. for Nevil Simmons, 1658.

_____. *The Dying Thoughts of the Reverend Learned and Holy Mr. Richard Baxter*. Abridged by Benjamin Fawcett. Salop: J.

Cotton and J. Eddowes, 1761.

_____ *Gidlas Salvianus: The Reformed Pastor: Shewing the Nature of the Pastoral Work*. 1656. Reprint, New York: Robert Carter, 1860.

_____ *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter*. 23 vols.
Edited by William Orme. London: James Duncan, 1830.

_____ *The Practical Works of Richard Baxter*. 4 vols. Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990.

_____ *Reformed Pastor, Abridged by S. Palmer* 1862. Reprint,
London: Banner of Truth Trust, 1974.

_____ *Reliquiae Baxterianae, or, Mr. Richard Baxters Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times*. London, 1696.

_____ *The Saints' Everlasting Rest: Or a Treatise of the Blessed State of the Saints in Their Enjoyment of God in Glory*. London, 1649.

_____ *The Saints' Everlasting Rest*. Reprint, Fearn, Scotland: Christian Focus, 1998.

_____ *A Treatise of Justifying Righteousness in Two Books*. London: for Nevil Simons and Jonathan Robinson, 1676.

Bayly, Lewis. *The Practice of Piety: Directing a Christian How to Walk, That He May Please God*. 1611. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996.

Baynes, Paul. *A Commentarie upon the First Chapter of the Epistle of Saint Paul, Written to the Ephesians*. London: Thomas Snodham for Robert Milbourne, 1618.

_____ *A Commentarie upon the First Chapter of the Epistle of Saint Paul, Written to the Ephesians wherein, besides the Text Fruitfully Explained: Some Principal Controversies about Predestination Are Handled, and Divers Arguments of Arminius Are Examined*. London, 1643.

_____ *Commentary upon the Whole Epistle of St. Paul to the Ephesians*. Reprint, Stoke-on-Trent, England: Tentmaker Publications, 2001.

_____ *A Help to True Happinesse*. London: R. Y[oung] for Edward Brewster, 1635.

The Bay Psalm Book. 1640. Reprint, Bedford, Mass.: Applewood, 2002.

Beach, J. Mark. *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Beck, Andreas. *Gisbertus Voetius (1589–1676): Sein*

Theologieverstandnis und seine Gotteslehre. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Beck, Andreas, and W. den Boer, eds. *The Reception of John Calvin and His Theology in Reformed Orthodoxy*.

Church History and Religious Culture, 91, no. 1–2 (special issue).
Leiden: Brill, 2011.

Becon, Thomas. “The Displaying of the Popish Mass.” In *Prayers and Other Pieces*, 251–86. Cambridge: Cambridge University Press, 1844.

Bedford, Thomas. *An Examination of the Chief Points of Antinomianism*. London: John Field for Philemon Stephens, 1647.

Beeke, Joel R. *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*. New York: Peter Lang, 1991.

_____. “Bedford, Thomas.” In *Oxford Dictionary of National Biography*, 4:776–77. Edited by H. C. G. Matthew and Brian Harrison. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. “The Blood of Christ in Puritan Piety.” In *Precious Blood: The Atoning Work of Christ*. Wheaton, Ill.: Crossway, 2009.

- _____ “Did Beza’s Supralapsarianism Spoil Calvin’s Theology?”
Reformed Theological Journal 13 (Nov. 1997): 58–60.
- _____ *Family Worship*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books,
2009.
- _____ *Heirs with Christ: The Puritans on Adoption*. Grand Rapids:
Reformation Heritage Books, 2008.
- _____ “The Lasting Power of Reformed Experiential Preaching.” In
Feed My Sheep: A Passionate Plea for Preaching. Edited by
Don Kistler. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002.
- _____ “Learn from the Puritans.” In *Dear Timothy: Letters on
Pastoral Ministry*. Edited by Thomas K. Ascol. Cape Coral, Fla.:
Founders Press, 2004.
- _____ *Living for God’s Glory: An Introduction to Calvinism*. Orlando,
Fla.: Reformation Trust, 2008.
- _____ *Overcoming the World: Grace to Win the Daily Battle*.
Phillipsburg, N.J.: P&R, 2005.
- _____ *Puritan Evangelism: A Biblical Approach*. Grand Rapids:
Reformation Heritage Books, 2007.
- _____ *Puritan Reformed Spirituality*. Darlington, England:
Evangelical Press, 2006.

_____ *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999.

_____ *Striving against Satan*. Darlington, England: Evangelical Press, 2004.

_____ "Ten Practical Guidelines for Biblical Counseling." Paper presented at a ministers' conference in Manila, Philippines, May 2009.

_____ "Thomas Goodwin on Christ's Beautiful Heart." In *The Beauty and Glory of Christ*, 135–54. Edited by Joel R. Beeke. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011.

_____ "Transforming Power and Comfort: The Puritans on Adoption." In *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear*. Edited by Anthony T. Selvaggio. Phillipsburg, N. J.: P&R, 2007.

_____ "William Perkins on Predestination, Preaching, and Conversion." In *The Practical Calvinist: An Introduction to the Presbyterian and Reformed Heritage, in Honor of D. Clair Davis*, 183–213. Edited by Peter A. Lillback. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2002.

Beeke, Joel R. and James La Belle. *Living Zealously*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012. Beeke, Joel R. and Ray B.

Lanning. "The Transforming Power of Scripture." In *Sola Scriptura: The Protestant*

Position of the Bible, 221–76. Edited by Don Kistler. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

Beeke, Joel R. and Randall J. Pederson. *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006.

Beeke, Joel R., ed. *Doctrinal Standards, Liturgy, and Church Order*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2003.

_____ ed. *The Psalter*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999.

_____ ed. *"The Soul of Life": The Piety of John Calvin*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009. Beeke, Joel R. and Sinclair B. Ferguson, eds. *Reformed Confessions Harmonized*. Grand Rapids: Baker, 1999. Beeke, Joel R. and Mark Jones, eds. *"A Habitual Sight of Him": The Christ-Centered Piety of Thomas Goodwin*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009.

Beeke, Joel R. and Anthony T. Selvaggio, eds. *Sing a New Song: Recovering Psalm Singing for the Twenty-First Century*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

Bennett, Christopher J. L. "Worship among the Puritans: The Regulative Principle." In *Spiritual Worship: Being Papers Read at the 1985 Conference*. London: Westminster Conference, 1986.

Beougher, Timothy K. *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan Concept of Becoming a Christian*. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2007.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2003.

Berkouwer, G. C. *Divine Election*. Translated by Hugo Bekker. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

_____. *Faith and Justification*. Translated by Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

_____. *The Person of Christ*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Bernard, Richard. *Christian See to Thy Conscience*. London: Felix Kyngston, 1631.

Beza, Theodore. "The Christian Faith (1558)." In *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation: Volume 2: 1552–1556*. Compiled by James T. Dennison Jr. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

Bickel, R. Bruce. *Light and Heat: The Puritan View of the Pulpit*.

Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999. Bierma, Lyle D. *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus*. Grand Rapids: Baker, 1996.

Billings, Todd J. *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Binning, Hugh. *The Common Principles of Christian Religion*.

Edinburgh: A Society of Stationers, 1660.

_____. *The Works of the Rev. Hugh Binning, M.A.* Edited by M.

Leishman. Reprint, Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992.

Black, J. William. "Richard Sibbes and *The Bruised Reed*." *Banner of Truth*, no. 299–300 (Aug.–Sept. 1988): 49–58.

Blacketer, Raymond A. "Definite Atonement in Historical Perspective." In *The Glory of the Atonement*. Edited by Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004. Blackham, Paul. "The Pneumatology of Thomas Goodwin." PhD diss., University of London, 1995.

Blake, Thomas. *Vindiciae Foederis; Or A Treatise of the Covenant of God Entered with Man-kinde....* London: Able Roper, 1658.

Blanchard, John, comp. *The Complete Gathered Gold*. Darlington, England: Evangelical Press, 2006. Blench, J. W. *Preaching in England in the late Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. Boerkoel, Benjamin J. Sr. "William Ames (1576–1633): Primogenitor of the *Theologia-Pietatis* in English-Dutch Puritanism." ThM thesis, Calvin Theological Seminary, 1990. Boersma, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy*. Vancouver: Regent College Publishing, 2003.

_____. *Richard Baxter's Understanding of Infant Baptism*. Princeton, N.J.: Princeton Theological Seminary, 2002.

Boethius. *The Consolation of Philosophy*. Translated by David R. Slavitt. Reprint, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Bolton, Robert. *General Directions for a Comfortable Walking with God*. 1626. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

_____. *Instructions for Comforting Afflicted Consciences*. 1626. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1991.

_____. *Mr. Boltons Last and Learned Worke of the Foure Last Things, Death, Judgement, Hell, and Heaven*. London: George Miller, 1639.

_____ *The Works of the Reverend, Truly Pious, and Judiciously
Learned Robert Bolton*. London: George Miller, 1641.

Bolton, Samuel. *Hamartolos hamartia: or, The Sinfulness of Sin: Held
Forth....* London: G. M. for Andrew Kemb, 1646.

_____ "Sin: The Greatest Evil." In *Puritans on Conversion*.
Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990.

_____ *The True Bounds of Christian Freedom*. 1645. Reprint,
Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001.

_____ *The True Bounds of Christian Freedom. Or a Treatise
wherein the Rights of the Law Are Vindicated, the Liberties of
Grace Maintained; and the Several Late Opinions against the
Law Are Examined and Confuted. Whereunto Is Annexed a
Discourse of the Learned John Camerons, Touching the Three-
Fold Covenant of God with Man, Faithfully Translated*. London:
for P. S., 1656.

*The Booke of Psalms, Collected into English Meeter, by Thomas
Sternhold, John Hopkins, and Others: Conferred with the
Hebrew, with Apt Notes to Sing Them Withal*. London: for the
Company of Stationers, 1628. Reprint, Columbus, Ohio:
Lazarus Ministry, 1998.

Boone, Clifford B. "Puritan Evangelism: Preaching for Conversion in Late-Seventeenth Century English Puritanism as Seen in the Works of John Flavel." PhD diss., University of Wales, 2009.

Booth, Abraham. "Pastoral Cautions." In *The Christian Pastor's Manual*. Edited by John Brown. Reprint, Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990.

Boston, Thomas. *The Art of Manfishing: A Puritan's View of Evangelism*. Introduced by J. I. Packer. Reprint, Fearn, Scotland: Christian Focus, 1998.

_____. *The Beauties of Thomas Boston*. Edited by Samuel M'Millan. Inverness, Scotland: Christian Focus, 1979.

_____. *The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston*. Edited by Samuel M'Millan. 1853. Reprint, Stoke-on-Trent, England: Tentmaker Publications, 2002.

_____. Editorial notes in *The Marrow of Modern Divinity*. Reprint, Edmonton: Still Waters Revival Books, 1991.

_____. *Human Nature in Its Fourfold State*. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1964.

Bourne, Immanuel. *The Anatomie of Conscience*. London: G. E[ld] and M. F[lesher] for Nathaniel Butter, 1623.

- Bowles, Oliver. *Zeal for God's House Quickened*. London: Richard Bishop for Samuel Gellibrand, 1643. Bownd, Nicholas. *The Doctrine of the Sabbath Plainely Layde Forth....* London: Widdow Orwin for John Porter and Thomas Man, 1595.
- Bozell, Ruth Beatrice. "English Preachers of the 17th Century on the Art of Preaching." PhD diss., Cornwell University, 1939.
- Bozeman, Theodore Dwight. *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion and Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- Bradford, John. *The Writings of John Bradford*. 1848–1853. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1979.
- Bradshaw, William. *English Puritanism, Containing the Main Opinions of the Ridgedest Sort of Those Called Puritans in the Realm of England, in Several Treatises of Worship & Ceremonies*. London: Printed for Cambridge and Oxford, 1660.
- Brady, Gary. "A Study of Ideas of the Conscience in Puritan Writings, 1590–1640." ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 2006.
- Brakel, Wilhelmus à. *The Christian's Reasonable Service*. Edited by Joel R. Beeke. Translated by Bartel Elshout. 4 vols. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007.

Brauer, Jerald C. "Reflections on the Nature of English Puritanism."

Church History 23 (1954): 98–109. Brauer, Karl. *Die Unionsttigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells*. Marburg: NG Elwert, 1907. Breugelmans, R., ed. *The Auction Catalogue of the Library of William Ames*. *Catalogi Redivivi*. Vol. 6. Utrecht: HES Publishers, 1988.

Breward, Ian. "The Life and Theology of William Perkins 1558–1602." PhD diss., University of Manchester, 1963.

_____. "The Significance of William Perkins." *Journal of Religious History* 4, no. 2 (1966): 113–28.

_____. "William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry." *The Evangelist Quarterly* 40 (1968): 16–22.

_____. "William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry." In *Faith and a Good Conscience*, 3–17. Puritan and Reformed Studies Conference, 1962. London: A. G. Hasler, 1963.

Bridge, William. *Christ and the Covenant*. London: Thomas Parkhurst, 1667.

_____. *A Lifting Up of the Downcast*. Reprint, London: Banner of Truth Trust, 1961.

_____. *Seasonable Truths in Evil-Times in Several Sermons*. London: for Nath. Crouch, 1668.

_____ *The Sinfulness of Sinne; and, The Fulnesse of Christ
Delivered in Two Sermons.* London, 1667.

_____ *The Works of the Rev. William Bridge.* 1845. Reprint, Beaver
Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989.

Bridges, Charles. *The Christian Ministry.* 1830. Reprint, London:
Banner of Truth Trust, 1959. Brightman, Thomas. *A Revelation
of the Revelation.* Amsterdam: s.n., 1615.

Brinsley, John. *Three Links of the Golden Chain.* London: S. Griffin,
1659.

Bronkema, Ralph. *The Essence of Puritanism.* Goes: Oosterbaan
and LeCointre, 1929.

Brook, Benjamin. *The Lives of the Puritans.* 3 vols. 1813. Reprint,
Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994. Brooks, Thomas.
Paradice Opened.... London: for Dorman Newman, 1675.

_____ *The Works of Thomas Brooks.* 6 vols. Edinburgh: James
Nichol, 1866.

_____ *The Works of Thomas Brooks.* Edited by Alexander B.
Grosart. 1861–1867. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth,
2001.

Brown, Dale. *Understanding Pietism.* Grand Rapids: Eerdmans,
1978.

Brown, George Edward. "Catechists and Catechisms of Early New England." DRE diss., Boston University, 1934.

Brown, John (of Haddington [1722–1787]). *An Essay towards an Easy, Plain, Practical, and Extensive Explication of the Assembly's Shorter Catechism*. New York: Robert Carter & Brothers, 1849.

_____. *An Help for the Ignorant: Being an Essay towards an Easy Explication of the Westminster Confession of Faith and Catechisms, Composed for the Young Ones of His Own Congregation*. Edinburgh: Gray, 1758.

Brown, John (of Wamphray [1610–1679]). *Christ: The Way, the Truth, and the Life*. 1677. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

Brown, John (1830–1922). *Puritan Preaching in England*. London: Hodder and Stoughton, 1900.

Brown, Paul Edward. "The Principle of the Covenant in the Theology of Thomas Goodwin." PhD diss., Drew University, 1950.

Bruce, Robert. *The Mystery of the Lord's Supper*. Translated and edited by Thomas F. Torrance. Richmond, Va.: John Knox Press, 1958.

Bucanus, William. *Body of Divinity*. Translated by Robert Hill.

London: for Daniel Pakeman, Abel Roper, and Richard Tomlins, 1659.

Bucer, Martin. *Concerning the True Care of Souls*. Translated by Peter Beale. German; 1538. English; Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2009.

_____ *De vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione*. Strasbourg: Wendelin Rihel, 1542.

Bulkeley, Peter. *The Gospel-Covenant or the Covenant of Grace Opened*. London: M. S. for Benjamin Allen, 1646.

_____ *The Gospel-Covenant; or The Covenant of Grace Opened*. London: Matthew Simmons, 1651.

_____ *The Gospel-Covenant*. London: Tho[mas] Parker, 1674.

Bullinger, Heinrich. *Common Places of Christian Religion*. Translated by John Stockwood. London: Tho. East, and H. Middleton, for George Byshop, 1572.

_____ *The Decades of Henry Bullinger*. Edited by Thomas Harding. 1849–1852. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004.

Bunyan, John. "The Author to the Reader." In *The Life and Death of Mr. Badman, Presented to the World in a Familiar Dialogue between Mr. Wiseman, and Mr. Attentive*. Edited by James F. Forrest and Roger Sharrock. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____ *Come and Welcome to Jesus Christ*. 1681. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004.

_____ *The Complete Works of John Bunyan*. Philadelphia: William Garretson & Co., 1871.

_____ *Grace Abounding to the Chief of Sinners*. Edited by Roger Sharrock. Oxford: Clarendon Press, 1962.

_____ *The Holy War*. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2007.

_____ *The Miscellaneous Works of John Bunyan*. 13 vols. Edited by Roger Sharrock. Oxford: Oxford University Press, 1976–1994.

_____ *The Pilgrim's Progress*. London: by A. W. for J. Clarke, 1738.

_____ *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come, Parts 1 and 2*. Edited by James Blanton Wharey. 2nd ed. Revised by Roger Sharrock. Oxford: Oxford University Press, 1960.

_____ *Prayer*. London: Banner of Truth Trust, 1965.

_____ *Solomon's Temple Spiritualiz'd*. London: for George Larkin, 1688.

_____ *The Works of John Bunyan*. Edited by George Offor. 1854.
Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991.

Burgess, Anthony. *CXLV Expository Sermons upon the Whole 17th Chapter of the Gospel according to St. John: or Christs Prayer before His Passion Explicated, and Both Practically and Polemically Improved*. London: Abraham Miller, 1656.

_____ *The Doctrine of Original Sin Asserted & Vindicated against the Old and New Adversaries Thereof, Both Socinians, Papists, Arminians and Anabaptists....* London: Abraham Miller for Thomas Underhill, 1658.

_____ *An Expository Comment, Doctrinal, Controversial and Practical upon the Whole First Chapter of The Second Epistle of St Paul to the Corinthians*. London: Abraham Miller for Abel Roper, 1661.

_____ *The Scripture Directory, for Church-Officers and People. Or, A Practical Commentary upon the Whole Third Chapter of the First Epistle of St Paul to the Corinthians*. London: Abraham Miller for T. U., 1659.

_____ *Spiritual Refining: or A Treatise of Grace and Assurance.*

London: A. Miller for Thomas Underhill, 1652; reprint, Ames, Iowa: International Outreach, 1990; reprint, retypeset selections from full work, 2 vols., Ames: International Outreach, 1996–1998.

_____ *The True Doctrine of Justification Asserted, and Vindicated.*

London: Robert White, 1648.

_____ *The True Doctrine of Justification Asserted & Vindicated....*

London: for Thomas Underhill, 1654.

_____ *Vindiciae legis: or, A Vindication of the Morall Law and the Covenants, from the Errours of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially, Antinomians.* London: James Young for Thomas Underhill, 1646.

_____ *Vindiciae Legis, Or, A Vindication of the Morall Law and the Covenants.* London: James Young for Thomas Underhill, 1647.

Burmann, F. *Synopsis theologiae....* Amsterdam: Joannem Wolters, 1699.

Burns, N. T. *Christian Mortalism from Tyndale to Milton.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. Burroughs, Jeremiah.

The Eighth Book of Mr Jeremiah Burroughs. Being a Treatise of

the Evil of Evils, or the Exceeding Sinfulness of Sin.... London:
Peter Cole, 1654.

_____ *The Evil of Evils*. 1654. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria,
1992.

_____ *Four Books on the Eleventh of Matthew*. London: Peter Cole,
1659.

_____ *Gospel Conversation*. London: Peter Cole, 1650.

_____ *Gospel Conversation*. London: Peter Cole, 1653.

_____ *Gospel Conversation*. Edited by Don Kistler. Reprint, Orlando,
Fla.: Soli Deo Gloria, 1995.

_____ *Gospel Fear*. 1647. Reprint, Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria,
1991.

_____ *Irenicum*. London: for Robert Dawlman, 1646.

_____ *Moses' Self-Denial*. Reprint, Grand Rapids: Reformation
Heritage Books, 2010.

_____ *The Petition for the Prelates Briefly Examined. Wherein You
Have These Pleas for Prælacy, Discussed, and Answered, etc.*
London: s.n., 1641.

_____ *The Saints' Happiness, Delivered in Divers Lectures on the
Beatitudes*. Reprint, Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1988.

Burroughs, Jeremiah, Thomas Hall, and Edward Reynolds. *An Exposition of the Prophecy of Hosea*. 1643. Reprint, Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989.

Burthogge, Richard. *An Argument for Infants Baptisme: Deduced from the Analogy of Faith, and Harmony of the Scriptures: In Which in a Method Wholly New, and upon Grounds Not Commonly Observed Both the Doctrine (of Infants Baptism) Is Fully Asserted, and the Objections against It Are Obviated*. London: Jonathan Greenwood, 1684.

_____ *Vindiciae Paedo-baptismi, or, a Confirmation of an Argument Lately Emitted for Infants Baptism: In a Letter to a Reverend Divine of the Church of England*. London: Thomas Simmons, 1685.

Burton, Henry. *A Vindication of Churches Commonly Called Independent*. London: for Henry Overton, 1644. Bury, Edward. *The Husbandmans Companion: Containing One Hundred Occasional Meditations, Reflections, and Ejaculations, Especially Suited to Men of that Employment. Directing Them How They May be Heavenly-Minded While about Their Ordinary Calling*. London: for Tho. Parkhurst, 1677.

Byfield, Richard. *Temple Defilers Defiled, Wherein a True Visible Church of Christ Is Described*. London: John Field for Ralph Smith, 1645.

Byington, Ezra Hoyt. *The Puritans in England and New England*. Boston: Roberts Brother, 1896.

C. J., ed. *The Independants Catechism*. London: s.n., 1654.

Caiger, J. A. "Preaching—Puritan and Reformed." In *Puritan Papers, Volume 2 (1960–1962)*. Edited by J. I. Packer. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001.

Calamy, Edmund. *The Art of Divine Meditation*. London: for Tho. Parkhurst, 1634.

_____. *The Art of Divine Meditation*. London: for Tho. Parkhurst, 1680.

_____. "The Express Renewal of Our Christian Vows." In *The Puritans on the Lord's Supper*. Edited by Don Kistler. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1997.

_____. *A Just and Necessary Apology against an Unjust Invective Published by Mr. Henry Burton in a Late Book of His Entituled, Truth Still Truth, Though Shut Out of Doors*. London: for Christopher Meredith, 1646.

_____ *Two Solemne Covenants Made between God and Man: viz. The Covenant of Workes, and the Covenant of Grace.* London: for Thomas Banks, 1647.

Calvin, John. *Calvin's Calvinism: Treatises on the Eternal Predestination of God and the Secret Providence of God.* Translated by Henry Cole. 1856. Reprint, Grand Rapids: Reformed Free Publishing, [1987].

_____ *Commentaries.* 45 vols. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1846–1851.

_____ *Commentaries.* 22 vols. Reprint, Grand Rapids: Baker, 2009.

_____ *Commentaries on the Catholic Epistles.* Translated by John Owen. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855.

_____ *Commentary on the Gospel according to John.* Translated by William Pringle. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1996.

_____ *Commentary on a Harmony of the Evangelists.* Translated by William Pringle. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1996.

_____ *An Excellent Treatise of the Immortalytie of the Soule by Which Is Proued, That the Soules, after Their Departure out of the Bodies, Are Awake and Doe Lyue, Contrary to That Erronious Opinion of Certen Ignorant Persons, Who Thinke*

Them to Lye Asleape untill the Day of Judgement. London:
John Daye, 1581.

_____ *Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians.*

Translated by T. H. L. Parker. In *Calvin's New Testament Commentaries*. Edited by David W. Torrance and Thomas F. Torrance. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

_____ *Institutes of the Christian Religion.* Edited by John T. McNeill.

Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

_____ *Institutes of the Christian Religion: 1536 Edition.* Translated

by Ford Lewis Battles. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

_____ *Joannis Calvini opera selecta.* Edited by Peter Barth, Wilhelm

Niesel, and Dora Scheuner. 5 vols. Munich: C. Kaiser, 1926–1952.

_____ *John Calvin: Writings on Pastoral Piety.* Edited by Elsie A.

McKee. New York: Paulist Press, 2001.

_____ *Letters of John Calvin.* Edited by Jules Bonnet. 4 vols.

Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1858.

_____ *New Testament Commentaries.* Edited by David W. Torrance

and Thomas F. Torrance. 12 vols. 1965. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1959–1972.

_____ *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*. Edited by Henry Beveridge and Jules Bonnet. 7 vols. Grand Rapids: Baker, 1983.

_____ *Sermons on Deuteronomy*. 1583. Facsimile reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987.

_____ *Sermons on Psalm 119*. Audubon, N.J.: Old Paths Publications, 1996.

_____ *Sermons on Timothy and Titus*. 1579. Facsimile reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1983.

_____ *Tracts and Treatises*. Translated by Henry Beveridge. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

_____ *Treatises on the Sacraments, Catechism of the Church of Geneva, Forms of Prayer, and Confessions of Faith*. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2002.

Cameron, John. *De triplici Dei cum homine foedere theses*. Heidelberg, 1608.

Camfield, Benjamin. *A Serious Examination of the Independents' Catechism, and Therein of the Chief Principles of Nonconformity to, and Separation from, the Church of England*. London: J. Redmayne, 1668.

_____ *A Theological Discourse of Angels, and Their Ministries.*

London: R[obert] E[veringham] for Hen. Brome, 1678.

Campbell, K. M. "The Antinomian Controversies of the 17th Century."

In *Living the Christian Life*. Huntingdon, England: Westminster Conference, 1974.

Capill, Murray A. *Preaching with Spiritual Vigour: Including Lessons from the Life and Practice of Richard Baxter*. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2003.

Capp, Bernard. *The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth-Century English Millenarianism*. London: Faber and Faber, 1972.

Carlson, Eric Josef. "The Boring of the Ear: Shaping the Pastoral Vision of Preaching in England, 1540– 1640." In *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, 249–96. Edited by Larissa Taylor. Leiden: Brill, 2003.

Carter, Rembert. "The Presbyterian-Independent Controversy with Special Reference to Dr. Thomas Goodwin and the Years 1640–1660." PhD diss., University of Edinburgh, 1961.

Cartwright, Thomas. *A Commentary upon the Epistle of St Paul Written to the Colossians*. Edinburgh: James Nichols, 1864.

Cary, Philip. *A Disputation between a Doctor and Apothecary: or A Reply to the New Argument of Dr. R. Burthogge, M.D. for Infants Baptism*. London: B. W., 1684.

_____ *A Just Reply to Mr. John Flavell's Arguments by Way of Answer to a Discourse Lately Published, Entitled, A Solemn Call, &c Together with a Reply to Mr. Joseph Whiston's Reflections on the Forementioned Discourse*. London: John Harris, 1690.

_____ *Solemn Call*. London: John Harris, 1690.

Caryl, Joseph. *An Exposition with Practical Applications upon... Job*. 12 vols. 1644–1646. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books and Dust & Ashes, 2001.

Cawdrey, Daniel, and Hebert Palmer. *Sabbatum redivivum: or The Christian Sabbath Vindicated: The First Part*. London: Robert White for Thomas Underhill, 1645; and *Sabbatum redivivum: or, The Christian Sabbath Vindicated, The Second Part*. London: Thomas Maxey for Samuel Gellibrand and Thomas Underhill, 1651.

Chalker, William H. "Calvin and Some Seventeenth Century English Calvinists." PhD diss., Duke University, 1961.

Chan, Simon. "The Puritan Meditative Tradition, 1599–1691: A Study of Ascetical Piety." PhD diss., Cambridge University, 1986.

Charlesworth, Vernon J. *Rowland Hill: His Life, Anecdotes, and Pulpit Sayings*. London: Hodder and Stoughton, 1877.

Charnock, Stephen. *The Complete Works of Stephen Charnock*. 5 vols. Edinburgh: James Nichol, 1864– 1866. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985.

_____. *Discourses on Christ Crucified*. London: for the Religious Tract Society, 1830.

_____. *Discourses on the Existence and Attributes of God*. 2 vols. 1682. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1996.

_____. *Discourses upon the Existence and Attributes of God*. London: Thomas Tegg, 1840.

Cheynell, Francis. *The Divine Triunity of the Father, Son, and Holy Spirit*. London: T. R. and E. M. for Samuel Gellibrand, 1650.

[Church of England]. *Articles Agreed upon by the Bishoppes, and Other Learned Menne in the Synode of London*. [London]: Richardus Craftonus, 1553.

_____. *The Book of Common Prayer*. London: John Bill & Christopher Barker, 1662.

Clark, Francis, S. J. *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*. 2nd ed. 1967. Reprint, Devon: Augustine Publishing, 1981.

Clark, R. Scott. *Caspar Olevian and the Substance of the Covenant: The Double Benefit of Christ*. Edinburgh: Rutherford House, 2005.

_____ "Janus, the Well-Meant Offer of the Gospel and Westminster Theology." In *The Pattern of Sound Words: A Festschrift for Robert B. Strimple*. Edited by David VanDrunen. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004.

_____ *Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety, and Practice*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008.

Clarke, Adam. *Christian Theology*. London: Thomas & Son, 1835.

Clarke, Samuel. *A Collection of the Lives of Ten Eminent Divines*. London: for William Miller, 1662.

_____ *The Lives of Sundry Eminent Persons in This Later Age in Two Parts* London: for Thomas Simmons, 1683.

_____ *The Marrow of Ecclesiastical History*. 3rd ed. London: for W. B., 1675.

Clarkson, David. *The Works of David Clarkson*. 3 vols 1864. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1988.

Clifford, Alan. *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640–1790: An Evaluation*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Clifford, Norman Keith. “Casuistical Divinity in English Puritanism during the Seventeenth Century: Its Origins, Development and Significance.” PhD diss., University of London, 1957.

_____ “The Apocalyptic Interpretation of Thomas Brightman and Joseph Mede.” *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11 (1968): 181–93.

Clouse, Robert G. “Johann Heinrich Alsted and English Millennialism.” *Harvard Theological Review* 62 (1969): 189–207.

Cobbet, Thomas. *Gospel Incense, or A Practical Treatise on Prayer*. 1657. Reprint, Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1993.

Coffey, John. *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth Century England*. Woodbridge, U.K.: Boydell, 2008.

_____ *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Coffey, John, and Paul C. H. Lim, eds. *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Cole, Thomas. *A Discourse of Christian Religion, in Sundry Points... Christ the Foundation of Our Adoption, from Gal. 4. 5*. London: for Will. Marshall, 1698.

_____. *A Discourse of Regeneration*. London: for Thomas Cockerill, 1692.

Coles, Elisha. *A Practical Discourse of God's Sovereignty*. Newburyport: Edmund Blunt, 1798.

Collier, Jay T. "The Sources behind the First London Confession." *American Baptist Quarterly* 21, no. 2 (2002): 197–214.

Collinges, John. *The Intercourses of Divine Love betwixt Christ and the Church*. London: A. Maxwell for Tho. Parkhurst, 1676.

_____. *Several Discourses Concerning the Actual Providence of God*. London: for Tho. Parkhurst, 1678.

Collinson, Patrick. "The Beginnings of English Sabbatarianism." In *Studies in Church History*, 207–21. Vol 1. Edited by C. W. Dugmore and C. Duggan. London: Nelson, 1964.

_____. *The Elizabethan Puritan Movement*. London: Jonathan Cape, 1967.

Colman, Benjamin. *The Case of Satan's Fiery Dart*. Boston: Rogers and Fowle, for J. Edwards, 1744.

_____. *Practical Discourses*. London: for Thomas Parkhurst, 1707.

Comin, Douglas W. *Returning to the Family Altar: A Commentary and Study Guide on the Directory for Family Worship*.

Aberdeen: James Begg Society, 2004.

Como, David R. *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in PreCivil-War England*.

Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.

_____. "Radical Puritanism, c. 1558–1660." In *The Cambridge Companion to Puritanism*. Edited by John Coffey and Paul C. H. Lim, 241–58. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Comrie, Alexander. *Brief over de Regtvaardigmaking des Zondaars*. Utrecht: Fisscher, 1889.

_____. *Verhandeling van eenige Eigenschappen des Zaligmakenden Geloofs*. Leiden: Johannes Hasebroek, 1744. Cook, Paul E. G.

"Thomas Goodwin—Mystic?" In *Diversities of Gifts*,

Westminster Conference Reports, 1980. London: The

Westminster Conference, 1981.

Cooke, Alexander. *Worke, More Worke, and a Little More Worke for a Mass-Priest*. London: Jones, 1628. Cooke, Gordon. "The

Doctrine of Adoption and the Preaching of Jeremiah

Burroughs.” In *Eternal Light, Adoption, and Livingstone*.

[London]: Congregational Studies Conference papers, 1998.

Corbet, Edward. *Gods Providence*. London: Tho. Badger for Robert

Bostock, 1642. Cotton, John. *Christ the Fountain of Life*.

London: Carden, 1648.

_____ *Christ the Fountaine of Life*. London: Robert Ibbitson, 1651.

_____ *The Doctrine of the Church*. London: for Ben. Allen, 1644.

_____ *An Exposition of First John*. 1657. Reprint, Evansville, Ind.:

Sovereign Grace Publishers, 1962.

_____ *An Exposition upon the Thirteenth Chapter of the Revelation*.

London: Livewel Chapman, 1655.

_____ *The Keyes of the Kingdom of Heaven....* London: M. Simmons

for Henry Overton, 1644.

_____ *Milk for Babes, Drawn Out of the Breasts of Both Testaments*.

London: J. Coe for Henry Overton, 1646.

_____ *The New Covenant, Or, A Treatise, Unfolding the Order and*

Manner of the Giving and Receiving of the Covenant of Grace

to the Elect. London: by M. S. for Francis Eglesfield and John

Allen, 1654.

_____ *The Powring Out of the Seven Vials: or An Exposition of the 16. Chapter of the Revelation, with an Application of It to Our Times.* London: for R. S., 1642.

_____ *The True Constitution of a Particular Visible Church.* London: for Samuel Satterthwaite, 1642.

_____ *The Way of the Churches of Christ in New-England.* London: Matthew Simmons, 1645.

_____ *The Way of the Congregational Churches Cleared.* London: Matthew Simmons for John Bellamie, 1648.

_____ *The Way of Life, Or, Gods Way and Course, in Bringing the Soule into, and Keeping It in, and Carrying It on, in the Ways of Life and Peace.* London: by M. F. for L. Fawne and S. Gellibrand, 1641.

Coxe, Nehemiah. *A Discourse of the Covenants. Wherein the Covenant of Circumcision Is More Largely Handled...* [London]: J. D., 1681.

Coxe, Nehemiah, and John Owen. *Covenant Theology from Adam to Christ.* Edited by Ronald D. Miller, James M. Renihan, and Francisco Orozco. Palmdale, Calif.: Reformed Baptist Academic Press, 2005.

Coxhead, Steven. "John Calvin's Interpretation of Works Righteousness in Ezekiel 18." *Westminster Theological Journal* 70 (2008): 303–16.

_____. "John Calvin's Subordinate Doctrine of Justification by Works." *Westminster Theological Journal* 71 (2009): 1–19.

Crabb, John. *A Testimony Concerning the Works of the Living God. Shewing How the Mysteries of His Workings Hath Worked Many Wayes in and amongst Mankind. Or, The Knowledge of God Revealed, Which Shews the Way from the Bondage of Darkness into the Liberty of the Sons of God*. London: John Gain, 1682.

Craig, Philip A. "The Bond of Grace and Duty in the Soteriology of John Owen: The Doctrine of Preparation for Grace and Glory as a Bulwark against Seventeenth-Century Anglo-American Antinomianism." PhD diss., Trinity International University, 2005.

_____. "William Fenner: 'The Soul's Looking Glass.'" In *The Voice of God, Westminster Conference 2002*. London: Westminster Conference, 2003.

Cranmer, Thomas. "A Defense of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament of the Body and Blood of Our Saviour Christ." In

The Remains of Thomas Cranmer. Oxford: Oxford University Press, 1833.

Crisp, Oliver. *Divinity and Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *God Incarnate: Explorations in Christology*. London: T & T Clark, 2009.

Crisp, Tobias. *Christ Alone Exalted*. London: Richard Bishop, 1643.

_____. *Christ Alone Exalted in the Perfection and Encouragements of the Saints, Notwithstanding Sins and Trialls. / Being Laid Open in Severall Sermons, Volume 3*. London: M.S. for Henry Overton, 1646.

_____. *Christ Alone Exalted*. Edited by John Gill. 7th ed. London: for John Bennett, 1832.

Crompton, Gordon D. "The Life and Theology of Thomas Goodwin, D.D." ThM thesis, Greenville Presbyterian Theological Seminary, 1997.

Crooke, Samuel. *The Guide unto True Blessedness*. London: Edw. Griffin for Nathaniel Butter, 1614.

Cuno, F. W. *Daniel Tossanus der Ältere Professor der Theologie und Pastor (1541–1602)*. Amsterdam: Scheffer, 1898.

Daane, James. *The Freedom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Dallimore, Arnold. *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the 18th Century Revival*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2009.

Dallison, A. R. "The Latter-Day Glory in the Thought of Thomas Goodwin." *Evangelical Quarterly* 58 (1986): 53–68.

Damrau, Peter. *The Reception of English Puritan Literature in Germany*. London: Many Publishing, 2006. Daniel, Curt. "Hyper-Calvinism and John Gill." PhD thesis, Edinburgh University, 1983.

_____. "John Gill and Calvinistic Antinomianism." In *The Life and Thought of John Gill (1697–1771): A Tercentennial Appreciation*. Edited by Michael A. G. Haykin. Leiden: Brill, 1997.

Daniels, Richard. *The Christology of John Owen*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004. Darrow, Diane Marilyn. "Thomas Hooker and the Puritan Art of Preaching." PhD diss., University of California, San Diego, 1968.

Davenant, John. *A Treatise on Justification, or the Disputatio De Justitia Habituali Et Actuali*. 2 vols. Translated by Josiah Allport.

London: Hamilton, Adams & Co., 1844.

Davidson, James West. *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth-Century New England*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.

Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon, 1992.

Davies, Horton. *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin, and Barth*. New York: Peter Lang, 1992.

_____. *The Worship of the English Puritans*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997.

Davies, Samuel. "The Necessity and Excellence of Family Religion." In *Sermons on Important Subjects*. New York: Robert Carter and Brothers, 1853.

Davis, Ronald R. *Anabaptism and Asceticism*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1974.

Davis, Thomas J. *This Is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Davis, Thomas M., and Virginia L. Davis, eds. *Edward Taylor vs. Solomon Stoddard: The Nature of the Lord's Supper*. Boston: Twayne, 1981.

DeBlois, Austin Kennedy. "England's Greatest Protestant Preacher."

In *John Bunyan, the Man*. Philadelphia: Judson, 1928.

De Dieu, Ludovicus. *Animadversiones in D. Pauli Apostoli Epistolam ad Romanos*. Leiden: Elzevir, 1646. De Jong, James A. *As the Waters Cover the Sea*. Laurel, Miss.: Audubon Press, 2006.

Dekker, Eef. "Was Arminius a Molinist?" *The Sixteenth Century Journal* 27, no. 2 (Summer 1996): 337–52. Den Boer, William and Andreas Beck. *The Reception of Calvin in Reformed Orthodoxy*. Leiden: Brill, 2010. Denholm, Andrew Thomas. "Thomas Hooker: Puritan Preacher, 1568–1647." PhD diss., Hartford Seminary, 1972.

Denne, Henry. *The Doctrine and Conversation of John Baptist*. London: Tho. Badger, 1642.

Dennison, Charles G., and Richard C. Gamble, eds. *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*. Philadelphia: The Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986.

Dennison, James T. Jr. *The Market Day of the Soul: The Puritan Doctrine of the Sabbath in England, 1532– 1700*. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.

_____ comp. *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation. Volume 1: 1523– 1552.* Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008.

_____ comp. *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation. Volume 2: 1552– 1556.* Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

Dent, Arthur. *The Plain Man's Pathway to Heaven; Wherein Every Man May Clearly See Whether He Shall Be Saved or Damned.* 50th ed. London, 1599. Belfast, 1860. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994.

_____ *A Sermon of Gods Providence.* London: John Wright, 1609.

Dent, C. M. *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford.* Oxford: Oxford University Press, 1983. Dering, Edward. *M. Derings Workes.* 1597. Reprint, New York: Da Capo Press, 1972.

De Rodon, David. *The Funeral of the Mass, or, The Mass Dead and Buried without Hope of Resurrection.* London: T. H. for Andrew Clark, 1677.

De Ruiter, J. "Naschrift." In *De Rechtvaardiging door het Geloof.* Edited by Th. Van der Groe. Urk: de Vuurtoren, 1978.

Dever, Mark E. *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England.*

Macon, Ga.: Mercer University Press, 2000.

Dever, Mark and Sinclair Ferguson. *The Westminster Directory of Public Worship: Discussed by Mark Dever and Sinclair Ferguson*. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2008.

De Witt, J. R. Jus Divinum: *The Westminster Assembly and the Divine Right of Church Government*. Kampen: Kok, 1969.

Dickens, A. G. *The English Reformation*. University Park: Penn State Press, 1991.

Dickson, David. *A Commentary on the Psalms, 2 Vols. in One*. 1653–1655. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995.

_____ *Select Practical Writings of David Dickson*. Vol. 1. Edinburgh: Printed for the Assembly's Committee, 1845.

_____ *The Summe of Saving Knowledge, with the Practical Use Thereof*. Edinburgh: George Swintoun and Thomas Brown, 1671.

_____ *Therapeutica Sacra* Edinburgh: Printed by Evan Tyler, 1664.

_____ *Truth's Victory over Error*. Burnie: Presbyterian Armoury Publications, 2002.

Diepen, H. *Les trois chapitres au Concile de Chalcédoine*.

Oosterhout: Editions de Saint-Michel, 1953. Di Gangi, Mariano.

Great Themes in Puritan Preaching. Guelph, Ontario: Joshua Press, 2007.

Dijk, Klaas. *De Strijd over Infraen Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*. Kampen: Kok, 1912.

Dingley, Robert. *The Deputation of Angels, or The Angel Guardian*.

London: T. R. for E. Dod, 1654. ["Dissenting Brethren"]. *An Apologeticall Narration* London: for Robert Dawlman, 1643.

_____ *A Copy of a Remonstrance Lately Delivered in to the Assembly*. London: [s.n.], 1645.

_____ *The Petition for the Prelates Briefly Examined*. [London: s.n.], 1641.

_____ *The Reasons Presented by the Dissenting Brethren against... Presbyteriall Government*. London: T. R. and E. M. for Humphrey Harward, 1648.

Dixon, Philip. *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*. London: T & T Clark, 2003.

Dod, John. *Old Mr. Dod's Sayings*. London: A. Maxwell, 1671.

_____ *A Plaine and Familiar Exposition of the Ten Commandements*. 17th ed. London: by I. D. for Thomas and Jonas Man, 1628.

Donne, Barbara Lewalski. *“Anniversaries” and the Poetry of Praise, the Creation of a Symbolic Mode*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.

Doolittle, Thomas. “How May the Duty of Daily Family Prayer Be Best Managed for the Spiritual Benefit of Every One in the Family?” In *Puritan Sermons 1659–1689: Being the Morning Exercises at Cripplegate, St. Giles in the Fields, and in Southwark by Seventy-five Ministers of the Gospel in or near London*. Vol. 2, 194–272. 1674. Reprint, Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

_____. *A Treatise Concerning the Lord’s Supper*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1998.

Dorner, J. A. *History of Protestant Theology*. Translated by George Robson and Sophia Taylor. Edinburgh: T & T Clark, 1871.

Dowey, Edward A. Jr. “Law in Luther and Calvin.” *Theology Today* 41, no. 2 (1984): 146–53.

Downname, George. *An Abstract of the Duties Commanded and Sinnes Forbidden in the Law of God*. London: Felix Kyngston, 1627.

_____. *The Christian’s Freedom: The Doctrine of Christian Liberty*. 1633. Reprint, Pittsburgh, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994.

_____ *A Treatise of Justification*. London: Felix Kyngston for Nicolas Bourne, 1633.

Downname, John. *Annotations upon All the Books of the Old and New Testaments*. London: Evan Tyler, 1657.

_____ *The Christian Warfare against the Devil, World, and Flesh*. 1604. Facsimile reprint, Vestavia Hills, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2009.

Drake, Roger. "The Believer's Dignity and Duty Laid Open, in the High Birth wherewith He Is Privileged, and the Honourable Employment to Which He Is Called." In *Puritan Sermons 1659–1689: Being the Morning Exercises at Cripplegate, St. Giles in the Fields, and in Southwark by Seventy-five Ministers of the Gospel in or near London*. Vol. 5, 328–44. Reprint, Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

Duncan, J. Ligon III. "A Method for Prayer by Matthew Henry (1662–1714)." In *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, 238–50. Edited by Kelly M. Kapic and Randall C. Gleason. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004.

Durham, James. *Christ Crucified: or, The Marrow of the Gospel Evidently Holden Forth in LXXII Sermons, on the Whole 53 Chapter of Isaiah*. Edinburgh: heir of Andrew Anderson, 1683.

- _____ *Christ Crucified: The Marrow of the Gospel in 72 Sermons on Isaiah 53*. Edited by Christopher Coldwell. Dallas: Naphtali Press, 2001.
- _____ *Clavis cantici, or, An Exposition of the Song of Solomon*. London: J. W., 1669.
- _____ *A Commentarie upon the Book of the Revelation Together with Some Practical Observations, and Several Digressions, Necessary for Vindicating, Clearing, and Confirming Many Weighty and Important Truths*. Edinburgh: Christopher Higgins, 1658.
- _____ *A Commentary upon the Book of the Revelation*. Amsterdam: John Frederickszoon Stam, 1660.
- _____ *Commentary on the Book of Revelation*. 1658. Reprint, Willow Street, Pa.: Old Paths Publications, 2000.
- _____ *Heaven upon Earth in the Sure Tranquility and Quiet Composure of a Good Conscience; Sprinkled with the Blood of Jesus*. Edited by John Carstairs. Edinburgh: A. Anderson, 1685.
- _____ *A Practical Exposition of the Ten Commandments*. Edited by Christopher Coldwell. Dallas, Tex.: Naphtali Press, 2002.

_____ *The Song of Solomon*. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997.

_____ *The Unsearchable Riches of Christ*. Glasgow: Robert Sanders, 1685.

Dury, John. *The Earnest Breathings of Foreign Protestants, Divines, and Others*. London: for T. Underhill, 1658. Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought*. Translated by R. A. Wilson. Philadelphia: Fortress, 1970.

Edwards, Jonathan. *Charity and Its Fruits*. 1852. Reprint, London: Banner of Truth Trust, 1969.

_____ *Heaven, A World of Love*. Amityville, N.Y.: Calvary Press, 1992.

_____ *The History of the Work of Redemption*. New York: American Tract Society, 1816.

_____ *Religious Affections*. Reprint, London: Banner of Truth Trust, 1959.

_____ *Select Works of Jonathan Edwards*. London: Banner of Truth Trust, 1965.

_____ *Sermons on the Lord's Supper*. Orlando, Fla.: Northampton Press, 2007.

_____ *The Works of Jonathan Edwards*. 26 vols. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957–2008.

_____ *The Wrath of Almighty God: Jonathan Edwards on God's Judgment against Sinners*. Edited by Don Kistler. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996.

Edwards, Thomas. *Antapologia*. London: G. M. for John Bellamie, 1644.

_____ *The First and Second Part of Gangraena: or, A Catalogue and Discovery of Many of the Errors, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of This Time*. 3rd ed. London: T. R. and E. M. for Ralph Smith, 1646.

Ehalt, David R. "The Development of Early Congregational Theory of the Church with Special Reference to the Five 'Dissenting Brethren' at the Westminster Assembly." PhD diss., Claremont, 1969.

Elert, Werner. "Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis." *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 1 (1948): 168–70.

Eliot, John. *The Light Appearing More and More towards the Perfect Day, or a Farther Discovery of the Present State of the Indians in New-England*. London: T. R. & E. M. for John Bartlet, 1651.

Ellis, Mark, ed. and trans. *The Arminian Confession of 1621*.

Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005. Elshout, Arie. *Overcoming Spiritual Depression*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006.

Elton, Edward. *Gods Holy Mind Touching Matters Morall, Which Himself Uttered in Tenne Words, or Tenne Commandements*. London: A. M. and I. N. for Robert Mylbourne, 1625.

Engelland, Hans. *Melanchthon, Glauben und Handeln*. Munich: Kaiser Verlag, 1931.

Entwistle, F. R. "Some Aspects of John Owen's Doctrine of the Person and Work of Christ." In *Faith and a Good Conscience*. [London]: Puritan and Reformed Studies Conference, 1962.

Eusden, John. *Puritans, Lawyers, and Politics*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958.

Evans, John. "Christian Zeal." In *Practical Discourses Concerning the Christian Temper: Being Thirty Eight Sermons upon the Principal Heads of Practical Religion*. 7th ed. London: Ware, Longman, and Johnson, 1773.

Evans, M. F. "Study in the Development of a Theory of Homiletics in England from 1537–1692." PhD diss., University of Iowa, 1932.

Evans, William B. *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology*. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2008.

Eyre, William. *Vindiciae Justificationis Gratuitae*. London: E. Forrest, 1654.

Fairclough, Richard. "The Nature, Possibility, and Duty of a True Believer's Attaining to a Certain Knowledge of His Effectual Calling, Eternal Election, and Final Perseverance to Glory." In *Puritan Sermons, 1659–1689*. Edited by James Nichols. Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

Farley, Benjamin W. *The Providence of God*. Grand Rapids: Baker, 1988.

Farrell, Frank E. "Richard Sibbes: A Study in Early Seventeenth Century English Puritanism." PhD diss., University of Edinburgh, 1955.

Featley, Daniel. *Sacra Nemesis, the Levites Scourge, or, Mercurius Britan. Civicus Disciplin'd. Also Diverse Remarkable Disputes and Resolves in the Assembly of Divines Related, Episcopacy Asserted, Truth Righted, Innocency Vindicated against Detraction*. Oxford: Leonard Lichfield, 1644.

Fenner, Dudley. *Sacra theologia, sive, Veritas quae est secundum pietatem*. S. I.: T. Dawson, 1585. Fenner, William. *The Souls Looking-Glasse*. Cambridge: Roger Daniel, for John Rothwell, 1643.

_____ *The Spirituall Mans Directory*. London: for John Rothwell, 1651.

_____ *A Treatise of the Affections*. London: A. M. for J. Rothwell, 1650.

_____ *The Use and Benefit of Divine Meditation*. London: for John Stafford, 1657.

Ferguson, Sinclair B. "Doctrine of the Christian Life in the Teaching of Dr John Owen (1616–83)." PhD diss., University of Aberdeen, 1979.

_____ "Evangelical Ministry: The Puritan Contribution." In *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, 263–80. Edited by John H. Armstrong. Wheaton, Ill.: Crossway, 1998.

_____ *The Holy Spirit*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

_____ *John Owen on the Christian Life*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987.

_____ "Preaching the Law of God—Reformers and Puritans." In *Puritans and Spiritual Life*, 7–24. Mirfield, U.K.: Westminster

Conference, 2001.

_____. “The Reformed Doctrine of Sonship.” In *Pulpit and People: Essays in Honour of William Still on His 75th Birthday*, 84–87. Edited by Nigel M. de S. Cameron and Sinclair B. Ferguson. Edinburgh: Rutherford House, 1986.

Ferguson, Sinclair B., and David F. Wright, eds. *New Dictionary of Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988.

Ferry, Brenton C. “Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy.” In *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, 76–105. Edited by Bryan D. Estelle, J. V. Fesko, and David VanDrunen. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009.

Fesko, J. V. “The Westminster Confession and Lapsarianism: Calvin and the Divines.” In *The Westminster Confession into the 21st Century, Volume 2: Essays in Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly*, 477–525. Edited by J. Ligon Duncan. Fearn, Scotland: Mentor, 2005.

Fesko, J. V., and Guy M. Richard, “Natural Theology and the Westminster Confession of Faith.” In *The Westminster Confession into the 21st Century, Volume 3: Essays in Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster*

Assembly, 223–66. Edited by J. Ligon Duncan. Fearn, Scotland: Mentor, 2003.

Fienberg, Stanley. “Thomas Goodwin, Puritan Pastor and Independent Divine.” PhD diss., University of Chicago, 1974.

_____. “Thomas Goodwin’s Scriptural Hermeneutics and the Dissolution of Puritan Unity.” *Journal of Religious History* 10 (1978): 32–49.

Fincham, Kenneth, ed. *The Early Stuart Church: 1603–1642*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993.

Firmin, Giles. *The Real Christian, or A Treatise of Effectual Calling*. London: for Dorman Newman, 1670. Firth, Katherine. *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530–1645*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

F[isher], E[dward]. *The Marrow of Modern Divinity, with Notes by Thomas Boston*. London: T. Tegg, 1837. Fisher, George Park. *History of Christian Doctrine*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1902.

Fisher, James. *The Assembly’s Shorter Catechism Explained, by Way of Question and Answer*. Reprint, Lewes, East Sussex: Berith Publications, 1998.

Flavel, John. *Christ the Fountain of Life*. London: Carden, 1648.

_____ *The Fountain of Life Opened, or, A Display of Christ in His Essential and Mediatorial Glory wherein the Impetration of Our Redemption by Jesus Christ Is Orderly Unfolded as It Was Begun, Carried on, and Finished by His Covenant-Transaction, Mysterious Incarnation, Solemn Call and Dedication....* London: for Rob. White, for Francis Tyton, 1673.

_____ *Planelogia, a Succinct and Seasonable Discourse of the Occasions, Causes, Nature, Rise, Growth, and Remedies of Mental Errors.* London: R. Roberts, 1691.

_____ *Vindiciae legis & foederis, or, A Reply to Mr. Philip Cary's Solemn Call.* London: M. Wotton, 1690.

_____ *The Whole Works of the Rev. Mr. John Flavel.* 6 vols. London: W. Baynes, 1820.

_____ *The Works of the Rev. Mr. John Flavel.* 6 vols. 1820. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997.

Forbes, John. *A Letter for Resolving This Question: How a Christian Man May Discerne the Testimonie of Gods Spirit, from the Testimonie of His Owne Spirit, in Witnessing His Adoption.* Middelburg: Richard Schilders, 1616.

Ford, Simon. *The Spirit of Bondage and Adoption: Largely and Practically Handled, with Reference to the Way and Manner of*

Working Both Those Effects; and the Proper Cases of Conscience Belonging to Them Both. London: T. Maxey, for Sa. Gellibrand, 1655.

Foster, Richard J. *Celebration of Discipline.* San Francisco: Harper & Row, 1978.

Foxgrover, David. "John Calvin's Understanding of Conscience." PhD diss., Claremont, 1978.

Fraser, Donald. *The Life and Diary of the Reverend Ebenezer Erskine.* Edinburgh: William Oliphant, 1831. Freer, Brian. "Thomas Goodwin, the Peaceable Puritan." In *Diversities of Gifts, Westminster Conference Reports, 1980.* London: The Westminster Conference, 1981.

Frost, Ronald N. "*The Bruised Reed* by Richard Sibbes (1577–1635)." In *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, 79–91. Edited by Kelly M. Kopic and Randall C. Gleason. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004.

Fuller, Thomas. *Abel Redevivus* 1651. Reprint, London: William Tegg, 1867.

_____. *The Cause and Cure of a Wounded Conscience.* London: G. D. for John Williams, 1649.

_____ *Church History of Britain*. Edited by J. S. Brewer. 3rd ed 1648.
Reprint, London: William Tegg, 1845.

_____ *The Holy and Profane States*. Boston: Little, Brown, and Co.,
1865.

Fuller, Thomas, ed. *Gnomologia: Adagies and Proverbs; Wise
Sayings and Witty Sayings*. London: B. Barker, 1732.

G., M. *The Glorious Excellencie of the Spirit of Adoption*. London:
Jane Coe, for Henry Overton, 1645. Gaffin, Richard B. “*By
Faith, Not by Sight*”: *Paul and the Order of Salvation*. Bletchley:
Paternoster, 2006.

_____ *Calvin and the Sabbath*. Fearn, Scotland: Mentor, 1998.

_____ “A Sabbath Rest Still Awaits the People of God.” In *Pressing
Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the
Orthodox Presbyterian Church*, 33–51. Edited by Charles G.
Dennison and Richard C. Gamble. Philadelphia: The
Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian
Church, 1986.

Gaffin, Richard B., Wayne A. Grudem, et al. *Are Miraculous Gifts for
Today?* Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Galpine, John, ed. *Flavel, the Quaker, and the Crown: John Flavel,
Clement Lake and Religious Liberty in Late 17th Century*

England. Cambridge, Mass.: Rhwymbooks, 2000.

Garcia, Mark A. *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*. Milton Keynes: Paternoster, 2008.

Gataker, Thomas. *David's Instructor*. London, 1620.

Gatiss, Lee. "The Inexhaustible Fountain of All Goodness: Union with Christ in Calvin's Commentary and Sermons on Ephesians." *Themelios* 34, no. 2 (July 2009): 194–206.

Geddes, William. *The Saints Recreation*. Edinburgh: David Lindsay, Mr. James Kniblo, Joshua Van Solingen, and John Colmar, 1683.

Geneva Bible. 1599. Reprint, Ozark, Mo.: L.L. Brown, 1990.

George, A. C. "Martin Luther's Doctrine of Sanctification with Special Reference to the Formula *Simul Iustus et Peccator*: A Study in Luther's Lectures on Romans and Galatians." ThD diss., Westminster Theological Seminary, 1982.

George, Charles H. "Puritanism as History and Historiography." *Past and Present* 41 (1968): 77–104. George, Charles H. and Katherine George. *The Protestant Mind of the English Reformation 1570–1640*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961.

George, Timothy. *Theology of the Reformers*. Nashville: Broadman, 1988.

Gerdes, Hayo. *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*. Göttingen: Gottiner Verlagsanstalt, 1955.

Gerstner, John H. *Jonathan Edwards on Heaven and Hell*. Grand Rapids: Baker, 1980.

Gibbs, Lee W. *William Ames, Technometry*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979. Gill, John. *A Body of Doctrinal Divinity*. London: Higham 1839.

_____ "The Doctrine of Justification Stated and Maintained." In *A Collection of Sermons and Tracts (Volume 3)*. London: G. Keith, 1778.

Gillespie, George. *Aaron's Rod Blossoming*. Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1985.

_____ *An Assertion of the Government of the Church of Scotland, in the Points of Ruling-Elders, and of the Authority of Presbyteries and Synods* Edinburgh: for James Bryson, 1641.

_____ *A Dispute against the English Popish Ceremonies Obtruded on the Church of Scotland*. 1637. Reprint, Dallas, Tex.: Naphtali Press, 1993.

_____ *A Treatise of Miscellany Questions: Wherein Many Useful Questions and Cases of Conscience Are Discussed and Resolved; for the Satisfaction of Those, Who Desire Nothing More, Than to Search for and Find out Precious Truths, in the Controversies of These Times.* Edinburgh: University of Edinburgh, 1649.

Gillespie, Patrick. *The Ark of the Covenant Opened: Or, A Treatise of the Covenant of Redemption between God and Christ as the Foundation of the Covenant of Grace.* London: for Tho. Parkhurst, 1677.

_____ *The Ark of the Testament Opened.* London: R. C., 1661.

_____ *The Ark of the Testament Opened.* London, 1681.

Gilpin, Richard. *Daemonologia Sacra, or, A Treatise on Satan's Temptations.* 1677. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000.

Godbeer, Richard. *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early New England.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Godfrey, W. Robert. "Calvin and the Worship of God." In *The Worship of God: Reformed Concepts of Biblical Worship*, 31–49. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2005.

_____ *John Calvin: Pilgrim and Pastor*. Wheaton, Ill.: Crossway, 2009.

Gomes, Alan. “*De Jesu Christo Servatore*: Faustos Socinus on the Satisfaction of Christ.” *Westminster Theological Journal* 55 (1993): 209–31.

Goodwin, Thomas. *A Glimpse of Sions Glory*. London: for William Larnar, 1641.

_____ *The Works of Thomas Goodwin D.D. Sometime President of Magdalen College in Oxford*. 5 vols. London: J. D. and S. R. for T. G., 1681–1704.

_____ *The Works of Thomas Goodwin*. 12 vols. Edited by Thomas Smith. Edinburgh: James Nichol, 1861– 1866. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006.

Gordon, T. David. *Why Johnny Can’t Preach*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009.

Gore, R. J. *Covenantal Worship: Reconsidering the Puritan Regulative Principle*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002. Goudriaan, Aza. “Justification by Faith and the Early Arminian Controversy.” In *Scholasticism Reformed: Essays in Honour of Willem J. van Asselt*. Edited by Maarten Wisse, Marcel Sarot, and Willemien Otten. Leiden: Brill, 2010.

Gouge, Thomas. *Christian Directions, Shewing How to Walk with God All the Day Long*. London: R. Ibbitson and M. Wright, 1661.

Gouge, William. *Of Domestical Duties*. 1622. Edinburgh, Ind.: Puritan Reprints, 2006.

_____ *Gods Three Arrows: Plague, Famine, and Sword*. London: George Miller for Edwards Brewster, 1631.

_____ *A Guide to Goe to God: or, An Explanation of the Perfect Patterne of Prayer, The Lords Prayer*. 2nd ed. London: G. M. for Edward Brewster, 1636.

_____ *A Learned and Very Useful Commentary upon the Whole Epistle to the Hebrews Wherein Every Word and Particle in the Original Is Explained*. London: A. M., T. W. and S. G. for Joshua Kirton, 1655.

_____ *The Sabbaths Sanctification*. London: G. M. for Joshua Kirton and Thomas Warren, 1641.

_____ *The Whole-Armour of God*. London: John Beale, 1616.

Graafland, Cornelis. *Van Calvijn tot Barth: Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1987.

Grabo, Norman S. "The Art of Puritan Devotion." *Seventeenth-Century News* 26, no. 1 (1968): 7–9.

_____. ed. *Edward Taylor's Treatise Concerning the Lord's Supper*. Boston: Twain Publisher, 1988.

Granger, Thomas. *A Looking Glasse for Christians. Or, The Comfortable Doctrine of Adoption*. London: William Jones, 1620.

Gray, Andrew. *The Works of Andrew Gray*. Reprint, Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992.

Greaves, Richard. "The Nature of the Puritan Tradition." In *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall*, 255–73. Edited by R. Buick Knox. London: Epworth Press, 1977.

Green, Ian. *The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England c. 1530–1740*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Greenham, Richard. *A Short Forme of Catechising*. London: Richard Bradocke, 1599.

_____. *The Works and Life of Revd Richard Greenham*. Edited by Kenneth L. Parker and Eric J. Carlson. Brookfield, Vt.: Ashgate, 1998.

_____ *The Works of the Reverend and Faithfull Servant of Jesus*

Christ M. Richard Greenham. Edited by

H. H. London: Felix Kingston, 1599.

Greenhill, William. *Ezekiel*. 1645–1647. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994.

_____ “What Must and Can Persons Do toward Their Own

Conversion?” In *Puritan Sermons: 1659– 1689: The Morning*

Exercises at Cripplegate, 1:38–50. Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

Greve, Lionel. “Freedom and Discipline in the Theology of John

Calvin, William Perkins, and John Wesley: An Examination of the Origin and Nature of Pietism.” PhD diss., Hartford Seminary Foundation, 1976.

Grew, Obadiah. *The Lord Jesus Christ the Lord Our Righteousness*.

London: for John Brooke, 1669. Gribben, Crawford. *The Puritan Millennium: Literature and Theology, 1550–1682*. Milton

Keynes, England: Paternoster, 2008.

Grosse, Alexander. *The Happiness of Enjoying and Making a True and Speedy Use of Christ*. London: Tho. Brudenell, for John Bartlet, 1647.

Grundler, Otto. "Thomism and Calvinism in the Theology of Girolamo Zanchi." PhD diss., Princeton Theological Seminary, 1960.

Gurnall, William. *The Christian in Complete Armour: A Treatise of the Saints' War against the Devil*. 1662– 1665. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002.

Gustafsson, Berndt. *The Five Dissenting Brethren: A Study of the Dutch Background of Their Independentism*. London: C. W. K. Gloerup, 1955.

Guthrie, William. *A Collection of Lectures and Sermons... Mostly in the Time of the Late Persecution*. Edited by J. H. Bryce. Glasgow: J. Bryce, 1779.

Ha, Polly. *English Presbyterianism, 1590–1640*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011. Halcomb, Joel. "A Social History of Congregational Religious Practice during the Puritan Revolution." PhD diss., University of Cambridge, 2010.

Haldane, Alexander. *Memoirs of Robert Haldane of Airthrey, and His Brother, James Alexander Haldane*. New York: Robert Carter, 1853.

Hall, Basil. "Calvin against the Calvinists." In *John Calvin*, 19–37. Edited by G. E. Duffield. Appleford, England: Sutton Courtney Press, 1966.

_____ "Puritanism: The Problem of Definition." In *Studies in Church History*, 2:283–96. Edited by G. J. Cumming. London: Nelson, 1965.

Hall, Christopher A. "John Chrysostom's *On Providence*: A Translation and Theological Interpretation." PhD diss., Drew University, 1991.

_____ *Learning Theology with the Church Fathers*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002.

Hall, David D. *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Belief in Early New England*. New York: Alfred A. Knopf, 1989.

_____ ed. *The Antinomian Controversy, 1636–1638: A Documentary History*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1990.

Hall, John, Marchamont Nedham, and J. Canne, eds. *Mercurius Politicus*. London: for Robert White, 1650–1660.

Hall, Joseph. *The Art of Meditation*. Jenkintown, Pa.: Sovereign Grace, 1972.

_____ *The Works of the Right Reverend Father in God, Joseph Hall*. Edited by Josiah Pratt. London: C. Whittingham, 1808.

Hall, Michael. *The Last American Puritan, The Life of Increase Mather, 1639–1723*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1988.

- Hall, Thomas. *A Practical and Polemical Commentary...upon the Third and Fourth Chapters of the Latter Epistle of St. Paul to Timothy*. London: E. Tyler, for John Starkey, 1658.
- Haller, William. *The Rise of Puritanism*. 1938. Reprint, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1972. Halyburton, Thomas. *The Works of the Rev. Thomas Halyburton* London: Thomas Tegg & Son, 1835.
- Hamilton, Ian. "Communion with God." In *Reformed Spirituality*, 61–72. Edited by Joseph A. Pipa Jr. and J. Andrew Wortman. Taylors, S.C.: Southern Presbyterian Press, 2003.
- Hamond, George. *The Case for Family Worship*. 1694. Reprint, Orlando, Fla.: Soli Deo Gloria, 2005. Hansen, Chadwick. *Witchcraft at Salem*. New York: George Braziller, 1969.
- Hanson, J. W. *Universalism: The Prevailing Doctrine of the Christian Church during Its First Five Hundred Years*. Boston: Universalist Press, 1899.
- Harling, Frederick. "A Biography of John Eliot." PhD diss., Boston University, 1965.
- Harris, John. "Moving the Heart: The Preaching of John Bunyan." In *Not by Might nor by Power*, Westminster Conference Paper, 1988, 32–51. London: Westminster Conference, 1989.

Harris, Robert. *A Brief Discourse of Mans Estate in the First and Second Adam*. London: J. Flesher for John Bartlet, 1653.

_____ *The Way to True Happinesse Delivered in XXIV Sermons upon the Beatitudes*. London: [R. Badger and John Beale], 1632.

_____ *The Works of Robert Harris*. London: James Flesher for John Bartlet, 1654.

Harrison, Graham. "Thomas Goodwin and Independency." In *Diversities of Gifts*, Westminster Conference Reports, 1980, 21–43. London: The Westminster Conference, 1981.

Hart, D. G., and John Muether. *Seeking a Better Country: 300 Years of American Presbyterianism*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007.

Hartlib, Samuel. *The Earnest Breathings of Foreign Protestants, Divines, and Others*. London, 1658. Hastie, William. *The Theology of the Reformed Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1904.

Hawkes, Richard Mitchell. "The Logic of Assurance in English Puritan Theology." *Westminster Theological Journal* 52 (1990): 247–61.

Haykin, Michael A. G. "John Owen and the Challenge of the Quakers." In *John Owen: The Man and His Theology*, 131–55.

Edited by Robert W. Oliver. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002.

Haykin, Michael A. G., and Mark Jones, eds. *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Hedges, Brian G. "Puritan Writers Enrich the Modern Church." *Banner of Truth* (U.K.) no. 529 (October 2007): 5–10.

Heimert, Alan and Andrew Delbanco, eds. *The Puritans in America: A Narrative Anthology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Heine, Ronald E. *Origen: Scholarship in the Service of the Church*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Helm, Paul. "John Calvin, the 'Sensus Divinitatis,' and the Noetic Effects of Sin." *International Journal for Philosophy of Religion* 43, no. 2 (April 1998): 87–107.

_____. *John Calvin's Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Henry, Matthew. *An Account of the Life and Death of Mr. Philip Henry*. London: J. Laurence, J. Nicholson, J. and B. Sprint, and N. Cliffe and D. Jackson, 1712.

_____. *The Communicant's Companion*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1843.

_____ *The Complete Works of the Rev. Matthew Henry*. 2 vols.

1855. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1979.

_____ *Family Religion: Principles for Raising a Godly Family*.

Reprint, Fearn, Scotland: Christian Focus, 2008.

_____ *Matthew Henry's Commentary*. Peabody, Mass.: Hendrickson

Publishers, 2003.

_____ *Matthew Henry's Unpublished Sermons on the Covenant of*

Grace. Edited by Allan Harman. Fearn, Scotland: Christian

Focus, 2002.

_____ *A Method for Prayer*. Edited by J. Ligon Duncan III. Fearn,

Scotland: Christian Focus, 1994.

Henry, Philip. *Christ All in All, or What Christ Is Made to Believers*.

1676. Reprint, Swengel, Pa.: Reiner, 1976.

Henson, H. Hensley. *Studies in English Religion in the Seventeenth*

Century. New York: E. P. Dutton, 1903. Heppe, Heinrich.

Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten

Kirche namentlich in der Niederlande. Leiden: Brill, 1879.

Heppe, Heinrich and Ernst Bizer. *Reformed Dogmatics: Set Out and*

Illustrated from the Sources. Translated by G. T. Thomson.

Grand Rapids: Baker, 1978.

- Herbert, George. "The Bag" in *The Temple*, 1633. *Christian Classics Ethereal Library*, <http://www.ccel.org/h/herbert/temple/Bag.html>. Accessed December 3, 2010.
- Herr, Alan F. *The Elizabethan Sermon: A Survey and a Bibliography*. New York: Octagon Books, 1969.
- Hesselink, I. John. "Calvin, Theologian of Sweetness." *Calvin Theological Journal* 37, no. 2 (2002): 318–32.
- _____. *Calvin's Concept of the Law*. Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992.
- _____. "Law—Third Use of the Law." In *Encyclopedia of the Reformed Faith*. Edited by Donald K. McKim. Louisville: Westminster/John Knox, 1992.
- Heylyn, Peter. *The History of the Sabbath. In Two Books*. London: E. Purslowe, Thomas Harper, and Thomas Cotes, 1636.
- Heywood, Oliver. *The Whole Works of the Rev. Oliver Heywood*. 5 vols. Idle, U.K.: by John Vint for F. Westley, et al., 1825.
- Heywood, Thomas. *Hierarchie of the Blessed Angels, Their Names, Order, and Offices, the Fall of Lucifer and His Angels*. London: Adam Islip, 1635.
- Hildersham, Arthur. *CLII Lectures upon Psalm LI*. London: J. Raworth, for Edward Brewster, 1642.

Hill, Christopher. *The Collected Essays of Christopher Hill: Religion and Politics in 17th Century England*. Vol. 2. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1986.

_____. *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*. New York: Harper & Row, 1970.

_____. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: Schocken Books, 1964.

_____. *A Tinker and a Poor Man: John Bunyan and His Church, 1628–1688*. New York: Alfred A. Knopf, 1989.

Hillerbrand, Hans J., ed. *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hindson, Edward, ed. *Introduction to Puritan Theology: A Reader*. Grand Rapids: Baker, 1976.

Hoeveler, J. David. *Creating the American Mind: Intellect and Politics in the Colonial Colleges*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.

Holifield, E. Brooks. *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570–1720*. 1974. Reprint, Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2002.

Holmes, Stephen. "Reformed Varieties of the *Communicatio Idiomatum*." In *The Person of Christ*. Edited by Stephen

Holmes and Murray Rae. London: T & T Clark International, 2005.

Holstun, James. *A Rational Millennium: Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Hooker, Thomas. *The Application of Redemption, by the Effectual Work of the Word, and Spirit of Christ, for the Bringing Home of Lost Sinners to God, The First Eight Books*. 1657. Facsimile reprint, New York: Arno Press, 1972.

_____. *The Application of Redemption by the Effectual Work of the Word, and Spirit of Christ, for the Bringing Home of Lost Sinners to God. The Ninth and Tenth Books*. London: Peter Cole, 1657. Reprint, Ames: International Outreach, Inc., 2008.

_____. *The Christians Two Chiefe Lessons*. Reprint, Ames, Iowa: International Outreach, 2002.

_____. *The Poor Doubting Christian Drawn to Christ*. 1635. Reprint, Worthington, Pa.: Maranatha, 1977.

_____. *The Soules Exaltation*. London: John Haviland for Andrew Crooke, 1638.

_____. *The Soules Humiliation*. London: T. Cotes for Andrew Crooke and Philip Nevill, 1640.

_____ *The Soules Implantation into the Natural Olive*. London: R. Young, 1640.

_____ *The Soules Preparation for Christ*. Leiden: W. Christiaens, 1638.

_____ *A Survey of the Summe of Church-Discipline*. London: A. M. for John Bellamy, 1648.

_____ *The Unbeleevvers Preparing for Christ*. London: by Tho. Cotes for Andrew Crooke, 1638. Hooper, John. *Later Writings of Bishop Hooper*. Cambridge: Cambridge University Press, 1852. Hoornbeeck, Johannes. *Heyliginghe van Gods Naam en dagh*. Leiden, 1655.

Hopkins, Ezekiel. *An Exposition on the Lord's Prayer...[and] Sermons on Providence, and the Excellent Advantages of Reading and Studying the Holy Scriptures*. London: for Nathanael Ranew, 1692.

_____ *The Works of Ezekiel Hopkins*. 3 vols. Edited by Charles W. Quick. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997.

Hopkinson, William. *A Preparation into the Waie of Life, with a Direction into the Righte Use of the Lordes Supper*. London: Jhon Kyngston, 1583.

Horton, Douglas. "Let Us Not Forget the Mighty William Ames."

Religion in Life 29 (1960): 434–42. Horton, Douglas, ed. *William Ames by Matthew Nethenus, Hugo Visscher, and Karl Reuter*.

Cambridge: Harvard Divinity School Library, 1965.

Horton, Michael S. *Lord and Servant: A Covenant Christology*.

Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2005.

_____. "Thomas Goodwin and the Puritan Doctrine of Assurance: Continuity and Discontinuity in the Reformed Tradition, 1600–1680." PhD diss., Wycliffe Hall, Oxford, and Coventry University, 1995. Hotson, Howard B. "The Historiographical Origins of Calvinist Millenarianism." In *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe: The Later Reformation*. Vol. 2. Edited by Bruce Gordon. Aldershot, U.K.: Ashgate, 1996.

_____. *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

Howe, John. *A Calm and Sober Enquiry Concerning the Possibility of a Trinity in the Godhead in a Letter to a Person of Worth*.

London: J. Astwood, 1694.

_____. *The Redeemer's Tears Wept over Lost Souls*. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1978.

_____ *A View of That Part of the Late Considerations Addrest to H. H. about the Trinity Which Concerns the Sober Enquiry, on That Subject: In a Letter to the Former Friend.* London: for Tho. Parkhurst, 1695.

Howson, Barry H. *Erroneous and Schismatical Opinions: The Question of Orthodoxy Regarding the Theology of Hanserd Knollys (c. 1599–1691).* Leiden: Brill, 2001.

_____ "The Puritan Hermeneutics of John Owen: A Recommendation." *Westminster Theological Journal* 63, no. 2 (Fall 2001): 351–76.

Hudson, Winthrop S. "The Ministry in the Puritan Age." In *The Ministry in Historical Perspectives*. Edited by H. Richard Niebuhr and Daniel D. Williams. New York: Harper and Brothers, 1956.

Huit, Ephraim. *The Anatomy of Conscience.* London: I. D. for William Sheffard, 1626. Hulse, Erroll. *The Believer's Experience.* Haywards Heath, Sussex: Carey, 1977.

_____ "Recovering the Doctrine of Adoption." *Reformation Today* 105 (1988): 5–14.

Huntley, Frank Livingstone. *Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation in Seventeenth-Century England: A Study with the*

Texts of The Art of Divine Meditations (1606) and Occasional Meditations (1633). Binghamton, N.Y.: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1981.

Hutchinson, Margarita Patricia. “Religious Change: The Case of the English Catechism, 1560–1640.” PhD diss., Stanford University, 1984.

Hyde, Daniel R. “‘Of Great Importance and of High Concernment’: The Liturgical Theology of John Owen (1616–1683).” ThM thesis, Puritan Reformed Theological Seminary, 2010.

Jackson, Thomas. *The Life of John Goodwin*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1872. James, Frank A. III., ed. *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*. Leiden: Brill, 2004.

Jan op't Hof, Willem. *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1598–1622*. Rotterdam: Lindenberg, 1987.

Janeway, James, and Cotton Mather. *A Token for Children*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994. Jenson, Robert. *The Triune God*. Vol. 1, *Systematic Theology*. New York: Oxford University Press, 1997.

Joest, Wilfried. *Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.

Johnson, Edward. *Johnson's Wonder-Working Providence 1628–1651*. Edited by J. Franklin Jameson. New York: Charles Scribner's Sons, 1910.

Johnston, Warren. "Revelation and the Revolution of 1688–1689." *The Historical Journal* 48, no. 2 (2005): 351–89.

Jones, Mark. "John Calvin's Reception at the Westminster Assembly (1643–1649)." *Church History and Religious Culture* 91, no. 1–2 (2011): 215–27.

_____ *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Jue, Jeffrey K. *Heaven upon Earth: Joseph Mede (1586–1638) and the Legacy of Millenarianism*. Dordrecht: Springer, 2006.

_____ “Puritan Millenarianism in Old and New England.” In *The Cambridge Companion to Puritanism*. Edited by John Coffey and Paul C. H. Lim, 257–76. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Junii, D. Francisci. *Opuscula theological selecta*. Edited by Abraham Kuyper. Amsterdam: Fred. Muller, 1882. Kapic, Kelly M. *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen*. Grand Rapids: Baker, 2007.

Kapic, Kelly M., and Randall C. Gleason, eds. *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004.

Kaufmann, U. Milo. *The Pilgrim’s Progress and Traditions in Puritan Meditation*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1966.

Kay, Brian K. *Trinitarian Spirituality: John Owen and the Doctrine of God in Western Devotion*. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2008.

Keach, Benjamin. *The Ax Laid to the Root, or, One Blow More at the Foundation of Infant Baptism, and Church-Membership, Part 1*. London: B. Keach, 1693.

_____ *The Ax Laid to the Root: Containing an Exposition of that Metaphorical Text of Holy Scripture, Mat. 3:10. Part 2. Wherein Mr. Flavel's Last Grand Arguments...* London: B. Keach, 1693.

_____ *The Display of Glorious Grace, or, The Covenant of Peace Opened*. London: S. Bridge, 1698.

_____ *Exposition of the Parables*. Grand Rapids: Kregel, 1991.

_____ *War with the Devil*. Coventry: T. Luckman, 1760.

Keck, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Keddie, Gordon J. "'Unfallible Certenty of the Pardon of Sinne and Life Everlasting': The Doctrine of Assurance in the Theology of William Perkins." *The Evangelical Quarterly* 48 (1976): 30–44.

Keenan, James F. "Was William Perkins' *Whole Treatise of Cases of Conscience* Casuistry? Hermeneutics and British Practical Divinity." In *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700*, 17–31. Edited by Harald Braun and Edward Vallance. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

Keller, Timothy. "Puritan Resources for Biblical Counseling." *Journal of Pastoral Practice* 9, no. 3 (1988): 11–44.

Kelly, Ryan. "Reformed or Reforming: John Owen and the Complexity of Theological Codification for Mid-Seventeenth-Century England." In *Ashgate Research Companion to John Owen*. Edited by Kelly Kopic and Mark Jones. Aldershot: Ashgate, 2012.

Kendall, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1997.

_____. "John Cotton—First English Calvinist?" In *The Puritan Experiment in the New World*. London: Westminster Conference, 1976.

_____. et al. *Living the Christian Life*. Papers Presented at the Westminster Conference. London: Westminster Conference, 1974.

Kernot, Henry. *Bibliotheca Diabolica*. New York: Scribner, Wellford, and Armstrong, 1874.

Kevan, Ernest F. *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology*. 1964. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011.

_____ *The Puritan Doctrine of Conversion*. London: Evangelical Library, 1952. Kirby, Reginald. *The Threefold Bond*. London: Marshall, Morgan, and Scott, n.d.

Kirk, Kenneth E. *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*. 1927. Reprint, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Kistler, Don. *A Spectacle unto God: The Life and Death of Christopher Love*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1994.

_____ *Why Read the Puritans Today?* Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999.

Klooster, Fred H. *The Heidelberg Catechism: Origin and History*. Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1981.

Klug, Eugene F. "Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law." *The Springfielder* 38 (1974): 155–69. Knapp, Henry M. "Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical

Methodology." PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2002.

Knappen, Marshall M. *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

_____ ed. *Two Elizabethan Puritan Diaries*. Chicago: American Society of Church History, 1933.

Knox, John. *The Works of John Knox*. 6 vols. Edited by David Laing. Edinburgh: The Bannatyne Club, 1854. Koester, Nancy. "The Future in Our Past: Post-Millennialism in American Protestantism." *Word & World* 2 (Spring 1995): 137–44.

Kolb, Robert, and Timothy J. Wengert, eds. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

Krodel, Gottfried G. "Luther's Work on the Catechism in the Context of Late Medieval Catechetical Literature." *Concordia Journal* 25, no. 4 (October 1999): 364–404.

Kuyper, Abraham Jr. *Johannes Maccovius*. Leiden: D. Donner, 1899.

Lake, Peter. *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Lamont, William. "Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts." *Past and Present* 42 (1969): 133–46.

Lane, Anthony. "Twofold Righteousness: A Key to the Doctrine of Justification (Reflections on Article 5 of the Regensburg Colloquy)." In *Justification: What's at Stake in the Current*

Debates, 205–24. Edited by Mark Husbands and Daniel J.

Treier. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004.

Lang, August. *Puritanismus und Piëtismus: Studies zu ihrer
Entwicklung von M. Butzer his zum methodismus*. Ansbach:
Brugel, 1941.

Lawrence, Henry. *An History of Angels; Being a Theological Treatise
of Our Communion and War with Them*. London: Nealand,
1649.

Lawrence, Michael. “Transmission and Transformation: Thomas
Goodwin and the Puritan Project 1600– 1704.” PhD diss.,
Cambridge University, 2002.

Lawson, Steven J. *Heaven Help Us!: Truths about Eternity That Will
Help You Live Today*. Colorado Springs: NavPress, 1995.

Lea, Thomas D. “The Hermeneutics of the Puritans.” *Journal of the
Evangelical Theological Society* 39, no. 2 (June 1996): 271–
84.

Lee, Francis Nigel. *John Owen Represbyterianized*. Edmonton: Still
Waters Revival Books, 2000. Lee, M. H. *The Diaries and
Letters of Philip Henry*. London: Kegan Paul, Trench & Co.,
1887.

Lee, Samuel. "What Means May Be Used towards the Conversion of Our Carnal Relations?" In *Puritan Sermons, 1659–1689*.

Reprint, Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

Lee, Sou-Young. "Calvin's Understanding of Pietas." In *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, 226–33. Edited by W. H. Neuser and B. G. Armstrong. Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Studies, 1997. Lehmberg, S. E. "Archbishop Grindal and the Propheysings." *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 24 (1965): 87–145.

Leigh, Edward. *A System or Body of Divinity*. London: A. M. for William Lee, 1654.

_____. *A Treatise of the Divine Promises*. London: George Miller, 1633.

_____. *A Treatise of the Divine Promises*. London: A. Miller for Henry Mortlocke, 1657.

_____. *A Treatise of Divinity: Consisting of Three Bookes* London: E. Griffin for William Lee, 1647.

Leighton, Robert. *The Whole Works of Robert Leighton, D.D.* New York: J. C. Riker, 1844.

Léonard, Émile G. *A History of Protestantism*. 2 vols. Translated by Joyce M. H. Reid. London: Thomas Nelson, 1965.

Letham, Robert W. A. "Amandus Polanus: A Neglected Theologian?"

Sixteenth Century Journal 21, no. 3 (1990): 463–76.

_____ "The *Foedus Operum*: Some Factors Accounting for Its Development." *Sixteenth Century Journal* 14 (1983): 457–68.

_____ *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology and Worship*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004.

_____ "John Owen's Doctrine of the Trinity in Its Catholic Context and Its Significance for Today." In *Where Reason Fails*. London: Westminster Conference, 2006.

_____ "The Relationship between Saving Faith and Assurance of Salvation." ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 1976.

_____ "Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort." 2 vols. PhD diss., University of Aberdeen, 1979.

_____ *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009.

_____ *The Work of Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

Levy, Babette May. *Preaching in the First Half Century of New England History*. New York: Russell & Russell, 1967.

Lewalski, Barbara. *Donne's "Anniversaries" and the Poetry of Praise, the Creation of a Symbolic Mode*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973.

_____. *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

Lewis, P. H. "The Puritan Casuistry of Prayer—Some Cases of Conscience Resolved." In *The Good Fight of Faith*. Westminster Conference Papers, 1971. London: Evangelical Press, 1972.

Lewis, Peter. *The Genius of Puritanism*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008. Lightfoot, John. *The Art of Meditation*. Reprint, Jenkintown, Pa.: Sovereign Grace Publishers, 1972.

_____. *Miscellanies Christian and Judiciall*. London: G. Miller for Robert Swayne and William Adderton, 1629.

Lightfoot, R. David. "William Perkins' View of Sanctification." ThM thesis, Dallas Theological Seminary, 1984.

Lillback, Peter. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids: Baker, 2001.

_____. ed. *The Practical Calvinist: An Introduction to the Presbyterian and Reformed Heritage, in Honor of D. Clair*

Davis. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2002.

Lim, Paul Chang-Ha. *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context*. Leiden: Brill, 2004.

Lincoln, Andrew T. "Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament." In *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, 197–220. Edited by D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Lindberg, Carter, ed. *The Pietist Theologians*. Oxford: Blackwell, 2005.

Ling-Ji Chang, Paul. "Thomas Goodwin (1600–1680) on the Christian Life." PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2001.

Lloyd-Jones, D. M. *Preaching and Preachers*. Grand Rapids: Zondervan, 1971.

_____. *The Puritans: Their Origins and Successors*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987.

Lorimer, William. *An Apology for the Ministers Who Subscribed Only unto the Stating of the Truths and Errours in Mr. William's Book*. London: for John Lawrence, 1694.

Love, Christopher. *A Cleare and Necessary Vindication of the Principles and Practices of Mr Christopher Love, Since My Tryall Before, and Condemnation by, the High Court of Justice* London, 1651.

_____ *Heaven's Glory, Hell's Terror. Or, Two Treatises; The One Concerning the Glory of the Saints with Jesus Christ, as a Spur to Duty: The Other, Of the Torments of the Damned, as a Preservative against Security.* London: [T. M.] for John Rothwell, 1653.

_____ *Heaven's Glory, Hell's Terror. Or, Two Treatises; The One Concerning the Glory of the Saints with Jesus Christ, as a Spur to Duty: The Other, of the Torments of the Damned, as a Preservative against Security.* London: for Peter Barker, 1671.

_____ *A Treatise of Effectual Calling and Election.* Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1998.

_____ *The Works of... Christopher Love.* Glasgow: W. Lang, 1806.

_____ *The Zealous Christian.* 1653. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002.

Lukin, Henry. *An Introduction to the Holy Scriptures.* London: S. G. for Allen Banks and Charles Harper, 1669.

Lunt, Anders Robert. "The Reinvention of Preaching: A Study of Sixteenth and Seventeenth Century English Preaching Theories." PhD diss., University of Maryland College Park, 1998.

Luther, Martin. *Luther's Works*. 55 vols. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut Lehman. Philadelphia and St. Louis: Fortress and Concordia, 1955–1986.

_____. *The Proper Distinction between Law and Gospel: Thirty-Nine Evening Lectures*. Edited by F. W. Walther. Translated by W. H. T. Dau. St. Louis, Mo.: Concordia, 1986.

Lyford, William. *An Apologie for Our Publick Ministerie, and Infant-Baptism*. London: William Du Gard, 1653.

_____. *The Plain Mans Senses Exercised*. London: for Richard Royston, 1655.

Maccovius, Johannes. *Collegia Theologica quae extant Omnia, tertio ab auctore recognita, emendata & plurimis locis aucta, in partes duas distribute*. Franeker: U. Balck, 1641.

_____. *Distinctiones et Regulae Theologicae ac Philosophicae*. Oxford: H. Hall, 1656.

_____. *Opuscula Philosophica Omnia*. Edited by Nicolaum Arnoldum. Amsterdam: L. & D. Elzevir, 1660.

_____ *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules.*

Translated by Willem van Asselt, Michael D. Bell, Gert van den Brink, and Rein Ferwerda. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009.

_____ *Thesium Theologicarum per Locos Communes.* Franeker: U. Balck, 1641.

Maclear, James F. "New England and the Fifth Monarchy: The Quest for the Millennium in Early American Puritanism." In *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*. Edited by Alden T. Vaughan and Francis J. Bremer. New York: St. Martin's Press, 1977.

Macleod, Donald. "Luther and Calvin on the Place of the Law." In *Living the Christian Life*. Huntingdon, England: Westminster Conference, 1974.

_____ *The Person of Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998.

Maclure, Millar. *The Paul's Cross Sermons, 1534–1642*. Toronto: University of Toronto Press, 1958. Macpherson, John. *Christian Dogmatics*. Edinburgh: T & T Clark, 1898.

Malone, Michael T. "The Doctrine of Predestination in the Thought of William Perkins and Richard Hooker." *Anglican Theological Review* 52 (1970): 103–17.

Manton, Thomas. *Commentary on Jude*. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1958.

_____. *The Complete Works of Thomas Manton*. 22 vols. London: James Nisbet, 1870–1875.

_____. *The Works of Thomas Manton*. Reprint, Vestavia Hills, Ala.: Solid Ground Christian Books, 2009.

Marchant, J. R. V., and J. F. Charles, revs. *Cassell's Latin Dictionary*. New York: Funk & Wagnalls, n.d. Markham, Coleman C. "William Perkins' Understanding of the Function of Conscience." PhD diss., Vanderbilt University, 1967.

Marsden, George. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.

Marshall, Peter. *The Beliefs and the Dead in Reformation England*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Marshall, Stephen. *A Sermon of the Baptizing of Infants*. London: Richard Cotes for Stephen Botwell, 1645.

_____. *The Works of Mr Stephen Marshall, The First Part*. London: Peter and Edward Cole, 1661.

Marshall, Walter. *The Gospel Mystery of Sanctification*. 1692.

Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999.

Martin, Stapleton. *Izaak Walton and His Friends*. London: Chapman & Hall, 1903. Martz, Louis. *The Poetry of Meditation*. New Haven, Conn.: Yale, 1954.

Masson, David. *The Life of John Milton*. Boston: Gould and Lincoln, 1859. Mather, Cotton. *Diary of Cotton Mather*. Reprint, New York: Frederick Ungar, n.d.

_____ *The Great Works of Christ in America or Magnalia Christi Americana*. 3rd ed. 1853. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1979.

_____ *Magnalia Christi Americana: or, The Ecclesiastical History of New England*. Hartford, Conn.: Silas Andrus and Son, 1855.

_____ *The Sealed Servants of Our God, Appearing with Two Witnesses, to Produce a Well-Established Assurance of Their Being the Children of the Lord Almighty or, the Witness of the Holy Spirit, with the Spirit of the Beleever, to His Adoption of God; Briefly and Plainly Described*. Boston: Daniel Henchman, 1727.

_____ *Things for a Distress'd People to Think Upon*. Boston: B. Green, and J. Allen, for Duncan Cambel, 1696. Mather,

Increase. *Angelographia, or A Discourse Concerning the Nature and Power of the Holy Angels, and the Great Benefit Which the True Fearers of God Receive by Their Ministry.*

Boston: B. Green and J. Allen for Samuel Phillips, 1696.

_____ *Coelestinus: A Conversation in Heaven...Introduced by Agathangelus, or, An Essay on the Ministry of the Holy Angels.*

Boston: S. Kneeland, for Nath. Belknap, 1723.

_____ *A Disquisition Concerning Ecclesiastical Councils.* Boston: for N. Boone, 1716.

_____ *An Essay for the Recording of Illustrious Providences, Wherein an Account Is Given of Many Remarkable and Very Memorable Events, Which Have Happened in the Last Age; Especially in New England.* Boston: Samuel Green for Joseph Browning, 1684.

_____ *The Life and Death of That Reverend Man of God, Mr. Richard Mather.* Cambridge, Mass.: S. G. and M. J., 1670.

_____ "To the Reader." In *The First Principles of the Doctrine of Christ* by James Fitch. Boston: John Forster, 1679.

Matthew, H. C. G., and Brian Harrison, eds. *Oxford Dictionary of National Biography.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Mayer, John. *Praxis Theologica: or The Epistle of the Apostle St.*

James...Expounded. London: R. Bostocke, 1629.

Mayes, Benjamin T. G. *Counsel and Conscience: Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation*. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Maynard, John. *The Beauty and Order of the Creation*. London: T. M. for Henry Eversden, 1668. Mayor, Stephen. *The Lord's Supper in Early English Dissent*. London: Epworth Press, 1972.

McAdoo, H. R. *The Structure of Caroline Moral Theology*. London:

Longman's Green and Co., 1949. McDonald, Suzanne. "The Pneumatology of the 'Lost' Image in John Owen." *Westminster Theological Journal* 71, no. 2 (Fall 2009): 323–35.

McGiffert, Michael. "From Moses to Adam: The Making of the Covenant of Works." *The Sixteenth Century Journal* 19, no. 2 (Summer 1988): 131–55.

_____ ed. *God's Plot: Puritan Spirituality in Thomas Shepard's Cambridge*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1994.

McGrath, Alister. *Justitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

McGraw, Ryan M. *By Good and Necessary Consequence*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012.

McGuckin, John Anthony. *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.

_____. *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004. M'Cheyne, Robert Murray. *Memoir and Remains of the Rev. Robert Murray M'Cheyne*. Dundee: William. Middleton, 1846.

McKelvey, Robert J. *Histories That Mansoul and Her Wars Anatomize: The Drama of Redemption in John Bunyan's Holy War*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

_____. "That Error and Pillar of Antinomianism: Eternal Justification." In *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, chap. 10. Edited by Michael A. G. Haykin and Mark Jones. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

McKenzie, Edgar C. "British Devotional Literature and the Rise of German Pietism." 2 vols. PhD diss., St. Mary's College, University of St. Andrews, 1984.

McKim, Donald K. "John Owen's Doctrine of Scripture in Historical Perspective." *The Evangelical Quarterly* 45 (Fall 1973): 195–207.

_____ *Ramism in William Perkins's Theology*. New York: Peter Lang, 1987.

_____ ed. *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

McLachlan, H. John. *Socinianism in Seventeenth-Century England*. Oxford: Oxford University Press, 1951. McNally, Alexander. "Some Aspects of Thomas Goodwin's Doctrine of Assurance." ThM thesis, Westminster Theological Seminary, 1972.

McNeill, John T. "Casuistry in the Puritan Age." *Religion in Life* 12, no. 1 (Winter 1942–1943): 76–89. Mead, Matthew. *The Almost Christian Discovered; Or the False Professor Tried and Cast*. Reprint, Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1988.

Mede, Joseph. *The Key of the Revelation*. Translated by Richard More. London: R. B. for Phil Stephens, 1643. Melanchthon, Philip. *The Loci Communes of Philip Melanchthon*. Translated by Charles L. Hill. 1521. Reprint, Boston: Meador, 1944.

_____ *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossense iterum ab authore recognita*. Wittenberg: J. Klug, 1534.

Merrill, Thomas C., ed. *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist—His Pioneer Works on Casuistry: "A Discourse of*

Conscience” and “The Whole Treatise of Cases of Conscience.”

Nieuwkoop: B. De Graaf, 1966.

Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington: Corpus Books, 1969.

Middlekauff, Robert. *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Miller, Perry. *Errand into the Wilderness*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1978.

_____ *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

_____ *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Boston: Beacon Press, 1961.

_____ “‘Preparation for Salvation’ in New England.” *Journal of the History of Ideas* 4, no. 3 (June 1943): 253–86.

Miller, Perry, and Thomas H. Johnson, eds. *The Puritans*. Revised edition. New York: Harper Torchbooks, 1963.

Milne, Garnet Howard. *The Westminster Confession of Faith and the Cessation of Special Revelation*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2007.

Milton, John. *Paradise Lost*. London: Peter Barker, 1667.

Mitchell, Alexander, ed. *Catechisms of the Second Reformation*.

London: James Nisbet & Co., 1886. Mitchell, Alexander F. and John Struthers, eds. *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines*. Edmonton: Still Waters Revival Books, 1991.

Moore, Jonathan D. "The Westminster Confession of Faith and the Sin of Neglecting Baptism." *Westminster Theological Journal* 69, no. 1 (Spring 2007): 63–86.

Morgan, Edmund S. *Puritan Spirituality: Illustrated from the Life and Times of the Rev. Dr. John Preston*.

London: Epworth Press, 1973.

_____. *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965. Morgan, Irvonwy. *The Godly Preachers of the Elizabethan Church*. London: Epworth Press, 1965.

_____. *Puritan Spirituality*. London: Epworth, 1973.

Morgan, John. *Godly Learning: Puritan Attitudes towards Reason, Learning, and Education, 1560–1640*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Morison, S. E. *Harvard College in the Seventeenth Century*.

Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.

_____ “Those Misunderstood Puritans.” *Revisionist History: Beyond the Gatekeepers*. <http://www.revisionisthistory.org/puritan1.html>. Accessed February 4, 2011.

Moroney, Stephen K. *The Noetic Effects of Sin: A Historical and Contemporary Exploration of How Sin Affects Our Thinking*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2000.

Morris, Leon. *The Apostolic Preaching of the Cross*. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Mortimer, Sarah. *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Mosse, George L. “The Assimilation of Machiavelli in English Thought: The Casuistry of William Perkins and William Ames.” *Huntington Library Quarterly* 17, no. 4 (1954): 315–26.

_____ *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

_____ “Puritan Political Thought and the ‘Cases of Conscience.’” *Church History* 23 (1954): 109–18.

Mottola, Anthony, trans. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*. New York: Doubleday, 1964.

- Muller, Richard A. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____ "Calvin on Sacramental Presence, in the Shadow of Marburg and Zurich." *Lutheran Quarterly* 23 (2009): 147–67.
- _____ *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- _____ "Covenant and Conscience in English Reformed Theology." *Westminster Theological Journal* 42 (1980): 308–34.
- _____ *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. 1985. Reprint, Grand Rapids: Baker, 2006.
- _____ "Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology." *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006): 11–56.
- _____ "Perkins' *A Golden Chaine*: Predestinarian System or Schematized *Ordo Salutis*?" *Sixteenth Century Journal* 9, no. 1 (1978): 69–81.
- _____ *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 4 vols. Grand Rapids: Baker, 2003.

- _____ “Predestination and Christology in Sixteenth-Century Reformed Theology.” PhD diss., Duke University, 1976.
- _____ “Revising the Predestination Paradigm: An Alternative to Supralapsarianism, Infralapsarianism, and Hypothetical Universalism.” Lectures presented at the Mid-America Fall Lecture Series, Dyer, Indiana, November 5–7, 2008.
- _____ “The Spirit and the Covenant: John Gill’s Critique of the *Pactum Salutis*.” *Foundations* 24 (1981): 4–14.
- _____ “Toward the *Pactum Salutis*: Locating the Origins of a Concept.” *Mid-America Journal of Theology* 18 (2007): 11–65.
- _____ *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____ “Was Calvin a Calvinist? Or, Did Calvin (or Anyone Else in the Early Modern Era) Plant the ‘TULIP’?” Calvin College. Accessed March 10, 2011.
<http://www.calvin.edu/meeter/lectures/Richard%20Muller%20-%20Was%20Calvin%20a%20Calvinist.pdf>.
- _____ “William Perkins and the Protestant Exegetical Tradition: Interpretation, Style, and Method.” In *William Perkins, A Commentary on Hebrews 11*. Edited by John H. Augustine. New York: Pilgrim Press, 1991.

Muller, Richard A., and Rowland S. Ward, eds. *Scripture and Worship: Biblical Interpretation and the Directory for Worship*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007.

Munson, Charles Robert. "William Perkins: Theologian of Transition." PhD diss., Case Western Reserve University, 1971.

Murdoch, Adrian. *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Stroud: Sutton, 2003.

Murray, David. *Christians Get Depressed Too: Hope and Help for Depressed People*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

Murray, Iain H. *The Puritan Hope: A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1971.

_____. "The Puritans and the Doctrine of Election." Vol. 1 of *Puritan Papers, 1956–1959*. Edited by D. Martyn Lloyd-Jones. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2000.

_____. "The Puritans on Maintaining Spiritual Zeal." In *Adorning the Doctrine*. London: Westminster Conference, 1995.

Murray, John. *Collected Writings of John Murray*. 4 vols. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977.

_____ *The Epistle to the Romans: Chapters 1 to 8*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

_____ "The Imputation of Adam's Sin." In *Justified in Christ: God's Plan for Us in Justification*. Edited by K. Scott Oliphint. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2007.

Najapfour, Brian G. "The Very Heart of Prayer': Reclaiming John Bunyan's Spirituality." ThM thesis, Puritan Reformed Theological Seminary, 2009.

Neal, Daniel. *The History of the Puritans*. New York: Harper & Bros., 1843.

_____ *The History of the Puritans*. Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker, 2006.

Neele, Adriaan C. *Petrus van Mastricht (1630–1706), Reformed Orthodoxy: Method and Piety*. Leiden: Brill, 2009.

_____ "Post-Reformation Reformed Sources and Children." *Hervormde teologiese studies* 64, no. 1 (2008): 653–64.

Nethenus, Matthias. *Introductory Preface in Which the Story of Master Ames Is Briefly Narrated and the Excellence and Usefulness of His Writings Shown*. Amsterdam: John Jansson, 1668.

New, John F. H. *Anglican and Puritan*. Stanford, Calif.: Stanford

University Press, 1965. Ngien, Dennis. *Apologetic for Filioque in Medieval Theology*. Milton Keynes: Paternoster, 2005.

Nichols, James, ed. *Puritan Sermons 1659–1689: Being the Morning Exercises at Cripplegate*. 6 vols. Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1981.

Norton, John. *Abel Being Dead Yet Speaketh*. London: Tho. Newcomb for Lodowick Lloyd, 1658.

_____ *Abel Being Dead Yet Speaketh*. Delmar, N.Y.: Scholars Facsimiles & Reprints, 1978.

_____ *The Orthodox Evangelist, or A Treatise Wherein Many Great Evangelical Truths...Are Briefly Discussed*. London: John Macock for Henry Cripps and Lodowick Lloyd, 1654.

Nuttall, Geoffrey. *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____ *Visible Saints: The Congregational Way, 1640–1660*. Weston Rhyn, Shropshire: Quinta Press, 2001.

Oberdorfer, Bernd. *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Oecolampadius, Johannes. *In Iesaiam Prophetam Hypomnematon*.

Basle: n.p., 1525.

Oki, Hideo. "Ethics in Seventeenth Century English Puritanism." ThD diss., Union Theological Seminary, New York, 1960.

Old, Hughes Oliphant. "Calvin's Theology of Worship." In *Give Praise to God: A Vision for Reforming Worship*, 412–35. Edited by Philip G. Ryken, Derek W. H. Thomas, and J. Ligon Duncan III. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003.

_____. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*. 7 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1998–2010.

_____. "The Reformed Daily Office: A Puritan Perspective." *Reformed Liturgy and Music* 12, no. 4 (1978): 9–17.

Oliver, Paul. "Richard Sibbes and the Returning Backslider." In *Puritans and Spiritual Life*. London: Westminster Conference papers, 2001.

Oliver, Robert W., ed. *John Owen: The Man and His Theology*.

Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002. Openshaw, Robert. *Short Questions and Answeres*. London: Thomas Dawson, 1580.

Owen, John. *Biblical Theology*. Translated by Stephen P. Westcott. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994.

_____ *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*. 7 vols. Edited by William H. Goold. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991.

_____ *Overcoming Sin and Temptation*. Edited by Kelly Kopic and Justin Taylor. Wheaton, Ill.: Crossway, 2006.

_____ *The Works of John Owen, D.D.* 24 vols. Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850–1855.

_____ *The Works of John Owen*. 16 vols. Edited by William H. Goold. 1965–1968. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000.

Ozment, Steven. *The Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

[PCUSA]. *Form of Government of the Presbyterian Church in the U.S.A.* Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1839.

Packer, J. I. “An Anglican to Remember—William Perkins: Puritan Popularizer.” London: St. Antholin’s Lectureship Charity Lecture, 1996.

_____ *Knowing God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973.

_____ “A Man for All Ministries: Richard Baxter, 1615–1691.” *Reformation & Revival* 1, no. 1 (Winter 1992): 53–74.

_____ “The Puritan Idea of Communion with God.” In *Press Toward the Mark: Papers Read at the Puritan and Reformed Studies Conference, 19th and 20th December, 1961*. London: n.p., 1962.

_____ *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*. Wheaton, Ill.: Crossway, 1990.

_____ *The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology*. Vancouver, B.C.: Regent College, 2000.

_____ *Rediscovering Holiness: Know the Fullness of Life with God*. Ventura, Calif.: Regal Books, 2009.

_____ “Robert Bolton.” In *The Encyclopedia of Christianity*. Vol. 2. Edited by Gary Cohen. Marshallton, Del.: The National Foundation for Christian Education, 1968.

Park, Tae-Hyeun. *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in Pneumatological Perspective*. Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2005.

Parker, Kenneth L. *The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Parks, Kenneth Clifton. "The Progress of Preaching in England during the Elizabethan Period." PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1954.
- Paterson, R. M. E. "A Study in Catechisms of the Reformation and Post-Reformation Period." MA thesis, Durham University, 1981.
- Payne, Jon D. *John Owen on the Lord's Supper*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004.
- Payne, William. *The Three Grand Corruptions of the Eucharist in the Church of Rome*. London: for Brabazon Ayler, 1688.
- Pearse, Meic. *The Great Restoration: The Religious Radicals of the 16th and 17th Centuries*. Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1998.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Pemble, William. *The Workes of That Learned Minister of Gods Holy Word, Mr. William Pemble*. London: Tho. Cotes for E. F., 1635.
- _____. *The Workes of the Late Learned Minister of God's Holy Word, Mr William Pemble*. 4th ed. Oxford: by Henry Hall for John Adams, 1659.
- Perkins, William. *The Arte of Prophecyng, or, A Treatise Concerning the Sacred and Onely True Manner and Methode of Preaching*

First Written in Latine London: Felix Kyngston for E. E., 1607.

_____ *The Art of Prophesying*. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002.

_____ *A Commentary on Galatians*. Edited by Gerald T. Sheppard. 1617. Facsimile reprint, New York: Pilgrim Press, 1989.

_____ *A Discourse of Conscience*. London: John Legate, 1596.

_____ *An Exposition of the Symbole, or Creed of the Apostles*. London: John Legat, 1621.

_____ *A Godlie and Learned Exposition upon the Whole Epistle of Jude*. London: Felix Kyngston for Thomas Man, 1606.

_____ *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie*. London: John Legat, 1600.

_____ *William Perkins, 1558–1602: English Puritanist. His Pioneer Works on Casuistry: “A Discourse of Conscience” and “The Whole Treatise of Cases of Conscience.”* Edited by Thomas F. Merrill. Nieuwkoop: B. DeGraaf, 1966.

_____ *The Work of William Perkins*. Edited by Ian Breward. Appleford, U.K.: Sutton Courtenay, 1970.

_____ *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins*. 3 vols. London: John Legatt and Cantrell Ligge, 1612–13.

Peterson, Rodney. *Preaching in the Last Days: The Theme of "Two Witnesses" in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Oxford University Press, 1993.

Pettit, Norman. *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1989.

Petto, Samuel. *The Difference between the Old and New Covenant Stated and Explained with an Exposition of the Covenant of Grace in the Principal Concernments of It*. London: for Eliz. Calvert, 1674.

_____ *Infant Baptism of Christ's Appointment or A Discovery of Infants Interest in the Covenant with Abraham, Shewing Who Are the Spiritual Seed and Who the Fleshly Seed*. London: for Edward Giles, 1687.

_____ *The Revelation Unvail'd, or, An Essay towards the Discovering I. When Many Scripture Prophecies Had Their Accomplishment, and Turned into History, II. What Are Now Fulfilling, III. What Rest Still to Be Fulfilled, with a Guess at the Time of Them: with an Appendix, Proving That Pagan Rome Was Not Babylon, Rev. 17, and That the Jews Shall Be Converted*. London: for John Harris, 1693.

_____ *The Voice of the Spirit. Or, An Essay towards a Discoverie of the Witnessings of the Spirit.* London: Livewell Chapman, 1654.

Phillips, Gabe. "Stamp My Eyeballs with Eternity." *Life Changers*.
<http://www.lifechangers.org.za/popular/stamp-my-eyeballs-with-eternity/>. Accessed February 24, 2010.

Philpot, J. C. *Reviews by the Late Mr. J. C. Philpot.* London: Frederick Kirby, 1901.

Pipa, Joseph A. Jr. "Creation and Providence." In *A Theological Guide to Calvin's Institutes*. Edited by David W. Hall and Peter A. Lillback. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008.

_____ "William Perkins and the Development of Puritan Preaching." PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1985.

Piper, John. *The Supremacy of God in Preaching*. Grand Rapids: Baker, 1990.

Plaifere, John. *Appello Evangelium for the True Doctrine of the Divine Predestination, Concorded with the Orthodox Doctrine of Gods Free-Grace, and Mans Free-Will.* London: J. G. for John Clark, 1652.

A Platform of Church Discipline [The Cambridge Platform].

[Cambridge, Mass.]: S[amuel] G[reen], 1649. Plumer, William S. *Studies in the Book of Psalms*. Philadelphia: Lippincott, 1867.

Polanus von Polansdorf, Amandus. *Syntagma Theologiae*

Christianae. Hanau, 1615. Poole, Matthew. *A Commentary on the Holy Bible*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1982.

_____. *Synopsis Criticorum Aliorumque Sacrae Scripturae*.

Francofurti: Balthasaris Christophori Wustii, 1679. Pordage, Samuel. *Mundorum Explicatio... The Mysteries of the External, Internal, and Eternal Worlds*. London: T. R. for Lodowick Lloyd, 1661.

Porter, H. C. *Puritanism in Tudor England*. New York: MacMillan, 1970.

_____. *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*. London: Cambridge University Press, 1958.

Powell, Hunter. "The Dissenting Brethren and the Power of the Keys, 1640–44." PhD diss., University of Cambridge, 2011.

_____. "October 1643: The Dissenting Brethren and the *Proton Dektikon*." In *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*. Edited by Michael A. G. Haykin, and Mark Jones, 52–82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Powlison, David A. "Competent to Counsel? The History of a Conservative Protestant Antipsychiatry Movement." PhD diss.,

University of Pennsylvania, 1996.

Preston, John. *An Abridgment of Dr. Preston's Works Formerly Published by Dr. Sibbs, Mr. Davenport for Sermons Preached at Lincolns Inn, [and] Mr. Goodwin, Mr. Ball for Those at Cambridge*. London: J. L. for Nicholas Bourn, 1648.

_____ *The Breastplate of Faith and Love, 2 Vols. in One*. 1634.

Facsimile reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1979.

_____ *Remaines of That Reverend and Learned Divine, John Preston*. London: for Andrew Crooke, 1634. Preston, John, Nathaniel Vincent, and Samuel Lee. *The Puritans on Prayer*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

Prideaux, John. *The Doctrine of the Sabbath*. London: E[lizabeth] P[urslowe] for Henry Seile, 1634.

_____ *The Sabbaths Sanctification*. London, 1641.

Priebe, Victor L. "The Covenant Theology of William Perkins." PhD diss., Drew University, 1967. Prosper of Aquitaine. *De Providentia Dei*. Translated by Miroslav Marcovich. Leiden: Brill, 1989. [Provincial Assembly of London]. *Jus divinum ministerii evangelici. Or The Divine Right of the Gospel-Ministry: Divided into Two Parts*. London: John Legat and Abraham Miller, 1654.

Prynne, William. *Lord's Supper Briefly Vindicated, and Clearly Demonstrated to Be a Grace-Begetting, Soul-Converting (Not a Meer Confirming) Ordinance*. London: Edward Thomas, 1657.

The Psalms of David in Meeter. Newly Translated and Diligently Compared with the Original Text, and Former Translations: More Plain, Smooth and Agreeable to the Text, Than Any Heretofore. London: for the Company of Stationers, 1673.

The Psalms of David in Metre, according to the Version Approved by the Church of Scotland, and Appointed to Be Used in Worship. Cambridge: Cambridge University Press, n.d.

Puckett, David L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

Quick, John. "The Life of William Ames, Dr. of Divinity." In *"Icones Sacrae Anglicanae."* MS 38.34–35. Dr. Williams's Library. London: Field for Ralph Smith, 1645.

Raitt, Jill. *The Eucharistic Theology of Theodore Beza: Development of Reformed Doctrine*. AAR Studies in Religion, no. 4. Chambersburg, Pa.: American Academy of Religion, 1972.

Ranew, Nathanael. *Solitude Improved by Divine Meditation*. 1670. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

Raymond, Joad. *Milton's Angels: The Early Modern Imagination*.

Oxford: Oxford University Press, 2010. Reaske, Christopher R.

"The Devil and Jonathan Edwards." *Journal of the History of Ideas* 33, no. 1 (1972): 123–38.

Rees, Thomas, trans. *The Racovian Catechism*. London: Longman et al, 1818.

Rehnman, Sebastian. *Divine Discourse: The Theological*

Methodology of John Owen. Texts and Studies in Reformation & Post-Reformation Thought. Grand Rapids: Baker, 2002.

_____. "Is the Narrative of Redemptive History Trichotomous or Dichotomous? A Problem for Federal Theology." *Nederlands archief voor kergeschiedenis* 80 (2000): 296–308.

Reid, J. K. S. "The Office of Christ in Predestination." *Scottish Journal of Theology* 1 (1948): 5–19; 166–83.

Reid, James. "Life of Thomas Goodwin." In *Memoirs of the Westminster Divines*. 1811. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982.

Reid, Stanford W., ed. *John Calvin: His Influence in the Western World*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Reis, Elizabeth. "Otherworldly Visions: Angels, Devils and Gender in Puritan New England." In *Angels in the Early Modern World*.

Edited by Peter Marshall and Alexandra Walsham. Cambridge:
Cambridge University Press, 2006.

Renihan, Mike. *Antipaedobaptism in the Thought of John Tombes:
An Untold Story from Puritan England*. Auburn, Mass.: B&R,
2001.

Reuter, Karl. *William Ames: The Leading Theologian in the
Awakening of Reformed Pietism*. Neukirchen: Neukirchener
Verlag des Erziehungsvereins, 1940.

Reynolds, Edward. *An Explication of the Hundreth and Tenth Psalme
Wherein the Severall Heads of Christian Religion Therein
Contained*. London: Felix Kyngston for Robert Bostocke, 1632.

_____ *An Explication of the Hundred and Tenth Psalm wherein the
Several Heads of Christian Religion Therein Contained,
Touching the Exaltation of Christ, the Scepter of His Kingdom,
the Character of His Subjects, His Priesthood, Victories,
Sufferings, and Resurrection Are Largely Explained and
Applied* London: for R. B., 1656; reprinted, London: Religious
Tract Society, 1837.

_____ *The Sinfulness of Sinne Considered in the State, Guilt,
Power, and Pollution Thereof* London, 1639.

_____ *Three Treatises of the Vanity of the Creature. The Sinfulness of Sinne. The Life of Christ.* London: R. B. for Rob Boftocke and George Badger, 1642.

_____ *The Whole Works of the Right Rev. Edward Reynolds.* 6 vols. 1826. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999.

Reynolds, John. *Zeal a Virtue: Or, A Discourse Concerning Sacred Zeal.* London: John Clark, 1716. Richard, Lucien Joseph. *The Spirituality of John Calvin.* Atlanta: John Knox Press, 1974.

Richardson, Caroline F. *English Preachers and Preaching 1640–1670.* New York: Macmillan, 1928.

Richey, Esther Gilman. *The Politics of Revelation in the English Renaissance.* Columbia: University of Missouri Press, 1998.

Richey, Robert A. "The Puritan Doctrine of Sanctification: Constructions of the Saints' Final and Complete Perseverance as Mirrored in Bunyan's *The Pilgrim's Progress*." ThD diss., Mid-America Baptist Theological Seminary, 1990.

Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Ridgley, Thomas. *A Body of Divinity...Being the Substance of Several Lectures on the Assembly's Larger Catechism.* New York: Robert Carter & Brothers, 1855.

_____ *Commentary on the Larger Catechism*. Reprint, Edmonton:
Still Waters Revival Books, 1993.

Ridley, Nicholas. *A Brief Declaration of the Lord's Supper*. London:
Seeley and Co., 1895. Rijssen, Leonard van. *Francisci Turretini
Compendium Theologiae* Amsterdam, 1695.

_____ *Summa Theologiae Elenctiae completa*. Edinburgh: G.
Mosman, 1692.

Ritschl, Albrecht. *A Critical History of the Christian Doctrine of
Justification and Reconciliation*. Edinburgh: Edmonston &
Douglas, 1872.

_____ *Geschichte des Pietismus*. 3 vols. Bonn: Marcus, 1880.

Roberts, Alexander, and James Donaldson, eds. *The Ante-Nicene
Fathers*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.

Roberts, Francis. *Mysterium & medulla Bibliorum: The Myserie and
Marrow of the Bible, viz. God's Covenants with Man in the First
Adam before the Fall, and in the Last Adam, Jesus Christ, after
the Fall, from the Beginning to the End of the World*. London: R.
W. for George Calvert, 1657.

Roberts, Maurice. "Richard Sibbes: The Heavenly Doctor." In *The
Office and Work of the Minister*, 96–113. London: Westminster
Conference Papers, 1986.

Robertson, O. Palmer, ed. *Matthew Henry, A Way to Pray: A Biblical Method for Enriching Your Prayer Life and Language by Shaping Your Words with Scripture*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2010.

Robinson, John. *Observations Divine and Moral*. Amsterdam: [the successors of Giles Thorp], 1625.

Robinson, Ralph. *Christ All and in All: or Several Significant Similitudes by Which the Lord Jesus Christ Is Described in the Holy Scriptures*. 1660. Reprint, Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992.

Rogers, John. *The Doctrine of Faith*. London: for Nathanael Newbery and William Sheffard, 1627. Rogers, Nehemiah. *The True Convert*. London: George Miller for Edward Brewster, 1632.

Rogers, Richard. *Seven Treatises, Containing Such Direction as Is Gathered Out of Holie Scripture, Leading and Guiding to True Happiness, Both in This Life, and in the Life to Come: and May Be Called the Practise of Christianitie: Profitable for Such as Desire the Same: in Which More Particularly True Christians Learne How to Lead a Godly and Comfortable Life Every Day*. London: Felix Kyngston for Thomas Man, 1604.

Rollock, Robert. *Select Works of Robert Rollock*. 2 vols. Edinburgh: Wodrow Society, 1849. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

_____. *A Treatise of Gods Effectual Calling*. London, 1603.

Ronning, John. "The Curse on the Serpent (Genesis 3:15) in Biblical Theology and Hermeneutics." PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1997.

Rooy, Sidney H. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards*,. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Rose, Elliott. *Cases of Conscience: Alternatives Open to Recusants and Puritans under Elizabeth I and James I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Rose, Jacqueline. *Godly Kingship in Restoration England: The Politics of the Royal Supremacy, 1660–1688*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Rosenmeir, Jesper. "'Clearing the Medium': A Reevaluation of the Puritan Plain Style in Light of John Cotton's *A Practicall Commentary upon the First Epistle Generall of John*." *William and Mary Quarterly* 37, no. 4 (1980): 577–91.

Ross, Michael F. *Preaching for Revitalization*. Fearn, Scotland:
Mentor, 2006.

Rutherford, Samuel. *Christ Dying and Drawing Sinners to Himself*.
London: Andrew Crooks, 1647.

_____ *The Covenant of Life Opened, or, A Treatise of the Covenant
of Grace Containing Something of the Nature of the Covenant
of Works, the Sovereignty of God, the Extent of the Death of
Christ*. Edinburgh: Andro Anderson for Robert Brown, 1655.

_____ *Disputatio Scholastica de Divina Providentia*. Edinburgh:
Haeredes Georgii Andersoni pro Roberto Browne, 1649.

_____ *The Divine Right of Church-Government and
Excommunication*. London: John Field for Christopher
Meredith, 1646.

_____ *The Due Right of Presbyteries*. London: E. Griffin for Richard
Whittaker and Andrew Crook, 1644.

_____ *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience:
Tending to Resolve Doubts*. London: R. I. for Andrew Crook,
1649.

_____ *Letters of the Rev. Samuel Rutherford*. Glasgow: Printed for
William Collins, 1827.

_____ *The Letters of Samuel Rutherford*. Edited by Frank E.

Gaebelein. Chicago: Moody Press, 1951.

_____ *A Survey of the Spirituall Antichrist Opening the Secrets of
Familisme and Antinomianisme in the Antichristian Doctrine of
John Saltmarsh* London: J. D. & R. I. for Andrew Crooke, 1648.

_____ *The Trial and Triumph of Faith* 1645. Reprint, Edinburgh:
Banner of Truth Trust, 2001.

_____ *The Tryal and Trivmph of Faith*. London: John Field, 1645.

Ryken, Leland. *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were*.

Grand Rapids: Zondervan, 1986. Ryle, J. C. *Home Truths*.

London: Wertheim, Macintosh, and Hunt, 1860.

Salkeld, John. *A Treatise of Angels*. London: T. S. for Nathaniel
Butter, 1623.

Saltmarsh, John. *Free Grace, or, The Flowings of Christs Blood Free
to Sinners Being an Experiment of Jesus Christ upon One Who
Hath Been in the Bondage of a Troubled Conscience*. London:
for Giles Calvert, 1646.

_____ *Sparkles of Glory, or, Some Beams of the Morning Star*.
London: for Giles Calvert, 1647.

Salvian. *On the Government of God*. Translated by Eva M. Sanford.
New York: Octagon Books, 1966.

Sampson, Margaret. "Laxity and Liberty in Seventeenth-Century English Political Thought." In *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, 159–84. Edited by Edmund Leites. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Sarles, Ken. "The English Puritans: A Historical Paradigm of Biblical Counseling." In *Introduction to Biblical Counseling: A Basic Guide to the Principles and Practice of Counseling* by John F. MacArthur Jr., Wayne A. Mack, et al. Dallas: Word, 1994.

The Savoy Declaration of Faith and Order. 1658. Reprint, London: Evangelical Press, 1971.

Schaefer, Paul R. Jr. *The Spiritual Brotherhood on the Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from William Perkins to Thomas Shepard*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. 8 vols. 1910. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

_____. ed. *The Creeds of Christendom*. 3 vols. 1931. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1998.

_____. ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*. Buffalo, N.Y.: Christian Literature Co., 1887.

Schmid, Heinrich. *Die Geschichte des Pietismus*. Nördlingen: Beck, 1863.

Schoneveld, C. W. *Intertraffic of the Mind: Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation with a Checklist*. Leiden: E. J. Brill, 1983.

Schuldiner, Michael. *Gifts and Works: The Post-Conversion Paradigm and Spiritual Controversy in Seventeenth Century Massachusetts*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1991.

Scodel, Joshua. *The English Poetic Epitaph: Commemoration and Conflict from Jonson to Wordsworth*. Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1991.

Scougal, Henry. *The Life of God in the Soul of Man*. 1739. Reprint, Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1986.

Scudder, Henry. *The Christian Man's Calling*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, n.d.

_____. *The Christian's Daily Walk, in Holy Security and Peace*. 6th ed. 1635. Reprint, Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1984.

Seaver, Paul S. *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560–1662*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1970.

Sedgwick, Obadiah. *The Bowels of Tender Mercy Sealed in the Everlasting Covenant*. London: Edward Mottershed, for Adoniram Byfield, 1661.

_____ *Providence Handled Practically*. Edited by Joel R. Beeke and Kelly Van Wyck. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007.

Selvaggio, Anthony T., ed. *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007.

Shaw, Mark R. "Drama in the Meeting House: The Concept of Conversion in the Theology of William Perkins." *Westminster Theological Journal* 45 (1983): 41–72.

_____ "The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins." PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1981.

_____ "William Perkins and the New Pelagians: Another Look at the Cambridge Predestination Controversy of the 1590s." *Westminster Theological Journal* 58 (1996): 267–302.

Shaw, Robert. *The Reformed Faith: An Exposition of the Westminster Confession of Faith*. Reprint, Inverness: Christian Focus, 1974.

Shedd, W. G. T. *Homiletics and Pastoral Theology* 1867. Reprint, London: Banner of Truth Trust, 1965.

Shelly, Harold P. "Richard Sibbes: Early Stuart Preacher of Piety." PhD diss., Temple University, 1972. Shepard, Thomas. *The Church Membership of Children and Their Right to Baptism*. Cambridge, New England: Samuel Green, 1663.

_____ *The Clear Sun-shine of the Gospel Breaking Forth upon the Indians in New-England*. London: R. Cotes for John Bellamy, 1648.

_____ *Four Necessary Cases of Conscience*. London, 1651.

_____ *The Parable of the Ten Virgins*. Reprint, Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990.

_____ *Several Sermons on Angels, with a Sermon on the Power of Devils in Bodily Distempers*. London: Sam Drury, 1702.

_____ *The Sincere Convert, Discovering the Paucity of True Believers; and the Great Difficultie of Saving Conversions*. London: T. P. and M. S., 1643.

_____ *The Sincere Convert and the Sound Believer*. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999.

_____ *The Sound Beleever. Or, a Treatise of Evangelicall Conversion*. London: for R. Dawlman, 1645.

_____ *Theses Sabbaticae*. London: S. G. for John Rothwell, 1655.

_____ *The Works of Thomas Shepard*. 3 vols 1852. Reprint, New York: AMS Press, 1967.

Sherlock, William. *A Discourse Concerning the Knowledge of Jesus Christ and Our Union and Communion with Him*. London: J. M. for Walter Kettilby, 1674.

_____ *Practical Discourse Concerning Death*. London: for W. Rogers, 1689.

Sibbes, Richard. "Antidote against the Shipwreck of Faith and a Good Conscience." *Banner of Truth* no. 433 (Oct. 1999): 11–22; and no. 434 (Nov. 1999): 11–22.

_____ *The Bruised Reed* 1630. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998.

_____ *The Bruised Reede and Smoaking Flax*. 3rd ed. London: M. F. for R. Dawlman, 1631.

_____ *The Complete Works of Richard Sibbes*. 7 vols. Edited by Alexander B. Grosart. 1862–1864. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004.

_____ *The Returning Backslider*. London: G[eorge] M[iller] for George Edwards, 1639.

_____. *The Works of Richard Sibbes*. 3 vols. Aberdeen: J. Chalmers, 1809.

Simon, B. "Leicestershire Schools 1635–40." *British Journal of Educational Studies* (Nov. 1954): 47–51. Simpson, H. W. "Pietas in the Institutes of Calvin." In *Reformational Tradition: A Rich Heritage and Lasting Vocation*, 179–91. Potchefstroom, South Africa: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1984.

Sisson, Rosemary. "William Perkins." MA thesis, University of Cambridge, 1952.

Smalley, Paul M. "Sweet Mystery: John Owen on the Trinity." *Puritan Reformed Journal* 3, no. 1 (2011): 81–112.

Smeaton, George. *The Doctrine of the Holy Spirit*. London: Banner of Truth Trust, 1958.

Smectymnuus [or Stephen Marshall, Edmund Calamy, Thomas Young, Matthew Newcomen, and William Spurstowe]. *Smectymnuus, An Answer to a Book Entituled, An Humble Remonstrance. In Which, the Originall of Liturgy Episcopacy Is Discussed. And Quæres Propounded Concerning Both. The Parity of Bishops and Presbyters in Scripture Demonstrated. The Occasion of Their Imparitie in Antiquitie Discovered. The*

Disparitie of the Ancient and Our Modern Bishops Manifested. The Antiquitie of Ruling Elders in the Church Vindicated. The Prelaticall Church Bownded. Written by Smectymnuus. London: for I. Rothwell, 1641.

Smith, Edmond. *A Tree by a Stream: Unlock the Secrets of Active Meditation.* Fearn, Scotland: Christian Focus, 1995.

Smith, Henry. *The Works of Henry Smith.* 2 vols. Edited by Thomas Smith. Edinburgh: James Nichol, 1866.

_____. *Works of Henry Smith.* 2 vols. Reprint, Stoke-on-Trent, U.K.: Tentmaker Publications, 2002.

Smith, Rowland. *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate.* London: Routledge, 1995.

Smytegelt, Bernardus. *Het Gekroote Riet.* Reprint, Amsterdam: H. J. Spruyt, 1947. Socinus, Faustus. *De Jesu Christo Servatore* 1578. Basel, 1594.

Solberg, Winton U. *Redeem the Time: The Puritan Sabbath in Early America.* Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Sommerville, C. J. "Conversion, Sacrament and Assurance in the Puritan Covenant of Grace to 1650." MA thesis, University of Kansas, 1963.

Song, Young Jae Timothy. *Theology and Piety in the Reformed Federal Thought of William Perkins and John Preston*.

Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1998.

Southey, Robert. "A Life of John Bunyan." In *John Bunyan, Pilgrim's Progress*. London: John Murray and John Major, 1830.

Spear, Wayne. "Covenanted Uniformity in Religion: The Influence of the Scottish Commissioners upon the Ecclesiology of the Westminster Assembly." PhD diss., University of Pittsburgh, 1976.

Spence, Alan. *Incarnation and Inspiration: John Owen and the Coherence of Christology*. London: T & T Clark, 2007.

Spring, Gardiner. *The Power of the Pulpit*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986.

Sprunger, Keith L. "Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology." *Harvard Theological Review* 59 (1966): 133–51.

_____. *Dutch Puritanism: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the 16th and 17th Centuries*. Leiden: Brill, 1982.

_____. "English and Dutch Sabbatarianism and the Development of Puritan Social Theology (1600– 1660)." *Church History* 51, no. 1 (March 1982), 24–38.

_____ "The Learned Doctor Ames." PhD diss., University of Illinois, 1963.

_____ *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*. Chicago: University of Illinois Press, 1972.

_____ "William Ames and the Franeker Link to English and American Puritanism." In *Universiteit Franeker, 1585–1811*, 264–85. Edited by G. Th. Jensma, F. R. H. Smit, and F. Westra. Leeuwarden: Fryske Academy, 1985.

Spurgeon, C. H. *Lectures to My Students*. Pasadena, Tex.: Pilgrim Publications, 1990.

Spurstowe, William. *The Spiritual Chymist: or, Six Decads of Divine Meditations*. London: n.p., 1666.

_____ *The Wells of Salvation Opened: or A Treatise Discovering the Nature, Preciousness, and Usefulness, of the Gospel Promises, and Rules for the Right Application of Them*. London: T. R. & E. M. for Ralph Smith, 1655.

_____ *The Wiles of Satan*. 1666. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2004.

Stanford, C. *Joseph Alleine: His Companions and Times*. London: Charles Stanford, 1861.

Steele, Richard. *The Religious Tradesman; or Plain and Serious Hints of Advice for the Tradesman's Prudent and Pious Conduct; From His Entrance into Business, to His Leaving It Off*. Reprint, Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1989.

Stevens, David Mark. "John Cotton and Thomas Hooker: The Rhetoric of the Holy Spirit." PhD diss., University of California, Berkeley, 1972.

Stoddard, Solomon. *An Appeal to the Learned, Being a Vindication of the Right of the Visible Saints to the Lords Supper, Though They Be Destitute of a Saving Work of God's Spirit on their Hearts*. Boston: B. Green for Samuel Phillips, 1709.

_____. *A Guide to Christ*. Edited by Don Kistler. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1993.

Stoeffler, F. Ernest. *German Pietism during the Eighteenth Century*. Leiden: E. J. Brill, 1973.

_____. *The Rise of Evangelical Pietism*. Leiden: Brill, 1965.

Stoeever, William K. B. *'A Faire and Easie Way to Heaven': Covenant Theology and Antinomianism in Early Massachusetts*. Middleton, Conn.: Wesleyan University Press, 1978.

Storms, C. Samuel. *Tragedy in Eden: Original Sin in the Theology of Jonathan Edwards*. Lanham, Md.: University Press of America,

1985.

Stout, Harry S. *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Stover, Arden. "The Pneumatology of John Owen: A Study of the Role of the Holy Spirit in Relation to the Shape of a Theology." PhD diss., McGill University, 1967.

Stowe, Charles E. Hambrick. "Practical Divinity and Spirituality." In *The Cambridge Companion to Puritanism*. Edited by John Coffey and Paul C. H. Lim. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Strong, William. *A Discourse of the Two Covenants: Wherein the Nature, Differences, and Effects of the Covenant of Works and of Grace Are Distinctly, Rationally, Spiritually, and Practically Discussed: Together with a Considerable Quantity of Practical Cases Dependent Thereon*. London: J. M. for Francis Tyton and Thomas Parkhurst, 1678.

Sudduth, Michael. *The Reformed Objection to Natural Theology*. Farnham: Ashgate, 2009.

Sundquist, Ralph R. Jr. "The Third Use of the Law in the Thought of John Calvin." PhD diss., Columbia University, 1970.

Swinnock, George. *The Door of Salvation Opened by the Key of Regeneration*. London: John Best for Tho. Parkhurst, 1660.

_____. *The Works of George Swinnock*. 5 vols. 1868. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998.

Sykes, Norman. *The English Religious Tradition: Sketches of Its Influence on Church, State, and Society*. London: SCM Press, 1953.

Tavard, George H. *The Starting Point of Calvin's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Taylor, Edward. *Edward Taylor's Treatise Concerning the Lord's Supper*. Boston: Twain Publisher, 1988. Taylor, Thomas. *Christ Revealed: or The Old Testament Explained; A Treatise of the Types and Shadowes of Our Saviour*. London: M. F. for R. Dawlman and L. Fawne, 1635.

_____. *Meditations from the Creatures*. London: [H. Lownes] for I. Bartlet, 1629.

Tennent, John. "The Nature of Adoption." In *Salvation in Full Color: Twenty Sermons by Great Awakening Preachers*, 233–50. Edited by Richard Owen Roberts. Wheaton, Ill.: International Awakening Press, 1994.

Te Velde, Dolf. *Paths beyond Tracing Out: The Connection of Method and Content in the Doctrine of God, Examined in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School*. Delft: Eburon, 2010.

Theodoret. *On Divine Providence*. Translated by Thomas P. Halton.

New York: Newman Press, 1988. Thomas, Derek. "The Westminster Consensus on the Decree: The Infra/Supra Lapsarian Debate." In *The Westminster Confession into the 21st Century*, 3:267–90. Fearn, Scotland: Mentor, 2009.

Thomas, I. D. E., comp. *The Golden Treasury of Puritan Quotations*. Chicago: Moody Press, 1975.

Thomas, Keith. "Cases of Conscience in Seventeenth-Century England." In *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England: Essays Presented to G. E. Aylmer*, 29–56. Edited by John Morrill, Paul Slack, and Daniel Woolf. Oxford: Clarendon, 1993.

Thomson, Andrew. *The Life of Samuel Rutherford*. Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1988.

Tipson, Lynn Baird Jr. "The Development of a Puritan Understanding of Conversion." PhD diss., Yale University, 1972.

Toon, Peter. *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Non-Conformity 1689–1765*. London: Olive Tree, 1967.

_____ *From Mind to Heart: Christian Meditation Today*. Grand Rapids: Baker, 1987.

_____ *Meditating as a Christian*. London: Collins, 1991.

_____ *Puritans, The Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*. Cambridge, England: James Clarke, 1970.

Torrance, T. F., ed. *The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Churches*. London: James Clarke, 1959.

Traill, Robert. *Select Practical Writings of Robert Traill*. Edinburgh: for the Assembly's Committee, 1845.

_____ *The Works of the Late Reverend Robert Traill*. 4 vols. in 2. 1810. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975.

Trapp, John. *Commentary on the New Testament*. Reprint, Evansville, Ind.: Sovereign Grace Book Club, 1958.

_____ *A Commentary on the Old and New Testaments*. Edited by Hugh Martin. London: Richard D. Dickinson, 1868.

Trefz, Edward K. "Satan in Puritan Preaching." *The Boston Public Library Quarterly* 8, no. 3 (1956): 71–84; 148–59.

Trelcatius, Lucas. *A Brief Institution of the Common Places of Sacred Divinitie*. London: T. P. for Francis Burton, 1610.

Trinterud, Leonard J. "The Origins of Puritanism." *Church History* 20 (1951): 37–57.

Trueman, Carl R. *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology*. Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1998.

_____. "John Owen as a Theologian." In *John Owen: The Man and His Theology*. Edited by Robert W. Oliver. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002.

_____. *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*. Aldershot: Ashgate, 2007.

_____. "John Owen's Dissertation on Divine Justice: An Exercise in Christocentric Scholasticism." *Calvin Theological Journal* 33 (1998): 87–103.

_____. *Luther's Legacy: Salvation and English Reformers, 1525–1556*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____. "Puritan Theology as Historical Event: A Linguistic Approach to the Ecumenical Context." In *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Edited by Willem J. van Asselt and Eef Dekker. Grand Rapids: Baker, 2001.

_____ “Reason and Rhetoric: Stephen Charnock on the Existence of God.” In *Reason, Faith and History: Philosophical Essays for Paul Helm*, 29–46. Edited by M. W. F. Stone. Aldershot: Ashgate, 2008.

Trueman, Carl R., and Carrie Euler. “The Reception of Martin Luther in Sixteenth and Seventeenth-Century England.” In *The Reception of the Continental Reformation in Britain*. Edited by Polly Ha and Patrick Collinson. Proceedings of the British Academy, 164. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Trumper, Tim. “An Historical Study of the Doctrine of Adoption in the Calvinistic Tradition.” PhD diss., University of Edinburgh, 2001.

Tuftt, J. R. “William Perkins, 1558–1602.” PhD diss., University of Edinburgh, 1952.

Tumbleson, Beth E. “The Bride and Bridegroom in the Work of Richard Sibbes, English Puritan.” MA thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1984.

Turner, Horsfall. *The Reverend Oliver Heywood, B.A., 1630–1702: His Autobiography, Diaries, Anecdotes and Event Books*. London: Bingley, 1883.

Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. 3 vols. Edited by James T. Dennison Jr. Translated by George Musgrave Giger.

Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992.

_____ *Institutio Theologicae Elencticae*. 1679–1685. Edinburgh:
Lowe, 1847.

Twisse, William. *A Brief Catechetical Exposition of Christian
Doctrine*. London: for John Wright, 1645.

_____ *Of the Morality of the Fourth Commandment as Still in Force
to Binde Christians Delivered by Way of Answer to the
Translator of Doctor Prideaux His Lecture, Concerning the
Doctrine of the Sabbath*. London: E. G. for John Rothwell,
1641.

_____ *Vindiciae Gratiae Potestatis ac Providentiae Dei*. Amsterdam:
apud Joannem Janssonium, 1632.

Ursinus, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on
the Heidelberg Catechism*. Translated by G. W. Williard.
Columbus, Ohio: Scott, 1852.

Ussher, James. *Body of Divinitie*. London: M. F. for Tho. Downes and
Geo. Badger, 1645.

_____ *A Body of Divinity*. Edited by Michael Nevarr. 1648. Reprint,
Birmingham: Solid Ground Christian Books, 2007.

_____ *Immanuel, or, The Mystery of the Incarnation of the Son of
God*. London: Susan Islip for Thomas Downes and George

Badger, 1647.

_____ *A Method for Meditation: or, A Manuall of Divine Duties, Fit for Every Christians Practice*. London: for Joseph Nevill, 1656.

Van Asselt, Willem J. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*. Leiden: Brill, 2001.

_____ “The Fundamental Meaning of Theology: Archetypal and Ectypal Theology in Seventeenth Century Thought.” *Westminster Theological Journal* 64 (2002): 319–35.

_____ “On the Maccovius Affair.” In *Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619)*. Edited by Aza Goudriaan and Fred van Lieburg. Leiden: Brill, 2011.

_____ “‘*Quid est homo quod memor es ipsius?*’ Calvin and Cocceius (1603–1669) on Psalm 8.” *Church History and Religious Culture* 91, no. 1–2 (2011): 135–47.

_____ “The Theologian’s Tool Kit: Johannes Maccovius (1588–1644) and the Development of Theological Distinctions in Reformed Theology.” *Westminster Theological Journal* 68 (2006): 23–40.

Van Asselt, Willem J., J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde. *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker, 2010.

- Van Asselt, Willem J., Michael D. Bell, Gert van den Brink, Rein Ferwerda. *Scholastic Discourse: Johannes Maccovius (1588–1644) on Theological and Philosophical Distinctions and Rules*. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009.
- Van Asselt, Willem J., and Eef Dekker, eds. *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Van Baarsel, Jan Jacobus. *William Perkins: eene bijdrage tot de Kennis der religieuse ontwikkeling in Engeland tentijde, van Koningin Elisabeth*. 's-Gravenhage: H. P. De Swart & Zoon, 1912.
- Van den Brink, Gert. "Calvin, Witsius, and the English Antinomians." In *The Reception of Calvin in Reformed Orthodoxy*. Edited by Andreas Beck and William den Boer. Leiden: Brill, 2010.
- _____. *Herman Witsius en het Antinomianisme*. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008. Van den Brink, J. N. Bakhuizen, ed. *De Nederlandse belijdenisgeschriften*. Amsterdam: Ton Bolland, 1976.
- Van der Haar, J. *Van Abbadie tot Young, Een Bibliografie van Engelse, veelal Puritaanse, in het Nederlands vertaalde Werken*. Veenendaal: Uitgeverij Kool, 1980.

Van der Wall, Ernestine. “‘Antichrist Stormed’: The Glorious Revolution and the Dutch Prophetic Tradition.” In *The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688–89*, 152–64. Edited by Dale Hoak and Mordechai Feingold. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.

Van Dixhoorn, Chad. “Preaching Christ in Post-Reformation Britain.” In *The Hope Fulfilled: Essays in Honor of O. Palmer Robertson*, 361–89. Edited by Robert L. Penny. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008.

_____. “Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly, 1643–1652.” 7 vols. PhD diss., Cambridge University, 2004.

_____. “The Sonship Program, for Revival: A Summary and Critique.” *Westminster Theological Journal* 61 (1999): 227–46.

Van Driel, Edwin Christian. *Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

VanDrunen, David. “Medieval Natural Law and the Reformation: A Comparison of Aquinas and Calvin.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, no. 1 (2006): 77–98.

Van Lieburg, Fred A. "From Pure Church to Pious Culture: The Further Reformation in the Seventeenth Century Dutch Republic." In *Later Calvinism: International Perspectives*. Edited by W. Fred Graham. Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1994.

Van Mastricht, Petrus. *Theoretica-practica theologia*. Utrecht: Thomas Appels, 1699.

_____. *Theoretico-Practica Theologia*. Translated by Todd Rester. Edited by Joel Beeke and Nelson Kloosterman. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, forthcoming.

_____. *A Treatise on Regeneration*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Ministries, 2002.

Van Til, L. John. *Liberty of Conscience, The History of a Puritan Idea*. Nutley, N.J.: Craig Press, 1972.

Van't Spijker, Willem. "Guilielmus Amesius." In *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1989.

Van Vliet, Jan. "William Ames: Marrow of the Theology and Piety of the Reformed Tradition." PhD diss., Westminster Theological Seminary, 2002.

Vaughan, Alden T., and Francis J. Bremer, eds. *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*. New York: St. Martin's, 1977.

Venema, Cornelis P. *Accepted and Renewed in Christ: The "Twofold Grace of God" and the Interpretation of Calvin's Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

_____. *Children at the Lord's Table? Assessing the Case for Paedocommunion*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009.

_____. "Recent Criticisms of the Covenant of Works in the Westminster Confession of Faith." *MidAmerica Journal of Theology* 9 (Fall 1993): 165–98.

Venning, Ralph. *The Sinfulness of Sin*. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1993.

_____. *Sin, the Plague of Plagues, or, Sinful Sin the Worst of Evils a Treatise of Sins Tryal and Arraignment, wherein Sin Is Accused for Being, Proved to Be, and Condemned for Being Exceeding Sinful*. London: for John Hancock, 1669.

Vermigli, Peter Martyr. *The Common Places of Peter Martyr*. Translated by Anthony Marten. London: [Henry Denham and Henry Middleton], 1583.

- Vernon, Elliot Curt. "The Sion College Conclave and London Presbyterianism during the English Revolution." PhD diss., University of Cambridge, 1999.
- Vernon, George. *A Letter to a Friend Concerning Some of Dr Owen's Principles and Practices*. London: J. Redmayne for Spencer Hickman, 1670.
- Vincent, Nathanael. *Heaven upon Earth*. London: for Thomas Parkhurst, 1676.
- Vincent, Thomas. *The Shorter Catechism of the Westminster Assembly Explained and Proved from Scripture*. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980.
- Vines, Richard. *The Authours, Nature, and Danger of Haeresie Laid Open in a Sermon Preached before theHonorable House of Commons*. London: W. Wilson for Abel Roper, 1647.
- Visscher, Hugo. *Guilielmus Amesius, Zijn Leven en Werken*. Haarlem: J. M. Stap, 1894.
- Visser, H. B. *De geschiedenis van den sabbatsstrijd onder de gereformeerden in de zeventiende eeuw*. Utrecht: Kemink, 1939.
- Voetius, Gisbertus. *Catechisatie over den Heidelbergschen Catechismus*. Rotterdam: H. Hoge, 1891.

_____. *Selectarum theologiae*. Utrecht: Joannem à Waesberge, 1669.

Volkmer, Jeffrey. "The Indigenous Pilgrim Principle: A Theological Consideration of the Christian, the Church, and Politics."

Bible.org. <http://bible.org/article/indigenous-pilgrim-principle-theologicalconsideration-christian-church-and-politics>.

Accessed June 10, 2010.

Von Rohr, John. "Covenant and Assurance in Early English Puritanism." *Church History* 34 (1965): 195–203.

_____. *The Covenant of Grace in Puritan Thought*. Atlanta: Scholars Press, 1986.

Vos, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 1979.

Waite, John. *Of the Creatures Liberation from the Bondage of Corruption, wherein Is Discussed...* York: Tho. Broad, 1650.

Wakefield, Gordon. *Bunyan the Christian*. London: Harper Collins Religious, 1992.

Walker, D. J. "Thomas Goodwin and the Debate on Church Government." *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983): 85–99.

Walker, George. *The Manifold Wisdom of God*. London: R.

H[odgkinson] for John Bartlet, 1640. Walker, Michael J. "The Relation of Infants to Church, Baptism, and Gospel in Seventeenth-Century Baptist Theology." *Baptist Quarterly* 21 (1966): 242–62.

Wallace, Dewey D. Jr. "The Life and Thought of John Owen to 1660: A Study of the Significance of Calvinist Theology in English Puritanism." PhD diss., Princeton University, 1965.

_____. *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525–1695*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

Wallis, John. *Three Sermons Concerning the Sacred Trinity*. London: for Tho. Parkhurst, 1691. Walsham, Alexandra. *Providence in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Walther, F. W., ed. *The Proper Distinction between Law and Gospel: Thirty-Nine Evening Lectures*. Translated by W. H. T. Dau. St. Louis, Mo.: Concordia, 1986.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.

Warch, Richard. *School of the Prophets: Yale College, 1701–1740*.

New Haven, Conn.: Yale University Press, 1973.

Ward, Rowland. *God and Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant*. Wantirna, Australia: New Melbourne Press, 2003.

Ward, Samuel. *A Collection of Sermons and Treatises*. London:

[Augustine Mathewes] for John Grismond, 1636.

_____ *The Life of Faith*. 3rd ed. London: Augustine Mathews, 1622.

_____ *Sermons and Treatises*. 1636. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996.

Ware, Bruce A. "The Meaning of the Lord's Supper in the Theology of Ulrich Zwingli (1484–1531)." In *The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ until He Comes*, 229–47. Edited by Thomas R. Schreiner and Matthew R. Crawford. Nashville: B&H, 2010.

Warfield, Benjamin B. "The Biblical Doctrine of the Trinity." In *Biblical and Theological Studies*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1952.

_____ *Calvin and Calvinism*. New York: Oxford University Press, 1931.

_____ *The Plan of Salvation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1942.

Watkins, Owen C. *The Puritan Experience: Studies in Spiritual*

Autobiography. New York: Schocken, 1972. Watson, Thomas.

All Things for Good. 1663. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001.

_____ *A Body of Divinity*. 1692. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000.

_____ *A Body of Divinity in a Series of Sermons on the Shorter Catechism*. London: A. Fullarton, 1845.

_____ *A Divine Cordial*. Wilmington, Del.: Sovereign Grace, 1972.

_____ *The Doctrine of Repentance*. 1668. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2002.

_____ *The Duty of Self-Denial*. 1675. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

_____ *Gleanings from Thomas Watson*. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

_____ *The Godly Man's Picture*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992.

_____ *Heaven Taken by Storm*. Edited by Joel R. Beeke. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000.

_____ *The Lord's Supper*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004.

_____ *The Mischief of Sin*. 1671. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1994.

_____ *A Plea for the Godly*. Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1993.

_____ *The Select Works of Rev. Thomas Watson*. New York: Robert Carter & Brothers, 1856.

_____ *The Sermons of Thomas Watson*. Reprint, Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995.

_____ *The Ten Commandments*. 1692. Reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000.

Watts, Isaac. *An Humble Attempt toward the Revival of Practical Religion among Christians*. London: for E. Matthews, R. Ford, and R. Hett, 1731.

Webber, Daniel. "The Puritan Pastor as Counsellor." In *The Office and Work of the Minister*. Westminster Conference Papers, 1986. London: Westminster Conference, 1987

Webster, Tom. *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c. 1620–1643*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Weigelt, Horst. "Interpretations of Pietism in the Research of Contemporary German Church Historians." *Church History* 39 (1970): 236–41.

Weir, David A. *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Weisiger, Cary Nelson III. "The Doctrine of the Holy Spirit in the Preaching of Richard Sibbes." PhD diss., Fuller Theological Seminary, 1984.

Wells, David. *The Person of Christ: A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation*. Westchester, Ill: Crossway, 1984.

Wells, John. *The Practical Sabbatarian: or Sabbath Holiness Crowned with Superlative Happiness*. London, 1668. Wells, Tom. *A Vision for Missions*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985.

Wessel, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Westerholm, Matthew. "The 'Cream of Creation' and the 'Cream of Faith': The Lord's Supper as a Means of Assurance in Puritan Thought." *Puritan Reformed Journal* 3, no. 1 (2011): 205–22.

Westin, Gunnar. *Negotiations about Church Unity, 1628–1634*.

Uppsala, Sweden: A. B. Lundequistska Bokhandeln, 1932.

[Westminster Divines]. *Annotations upon All the Books of the Old and New Testaments*. London: Evan Tyler, 1657.

_____ *The Confession of Faith and Catechisms, Agreed upon by the Assembly of Divines at Westminster Together with Their Humble Advice Concerning Church Government and Ordination of Ministers.* London: for Robert Bostock, 1649.

_____ *The Confession of Faith; The Larger and Shorter Catechisms* 1855. Reprint, Inverness, Scotland: Free Presbyterian Publications, 1983.

_____ "A Directory for Publique Prayer, Reading the Holy Scriptures, Singing of Psalmes, Preaching of the Word, Administration of the Sacraments, and Other Parts of the Publique Worship of God, Ordinary and Extraordinary." In *The Westminster Standards: An Original Facsimile*. 1648. Reprint, Audubon, N.J.: Old Paths Publications, 1997.

_____ *A Directory for the Publique Worship of God.* London: T. R. and E. M. for the Company of Stationers, 1651.

_____ *Westminster Confession of Faith* 1994. Reprint, Glasgow: Free Presbyterian Publications, 2003.

Whately, William. *The New Birth.* London: Bernard Alsop for Thomas Man, 1622.

Whewell, William. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England.* Cambridge: Cambridge University Press, 1852.

Whitaker, William. *A Disputation on Holy Scripture*. Translated by William Fitzgerald. 1588. Cambridge: Cambridge University Press, 1849.

White, Thomas. *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation with Instances of the Several Kindes of Solemn Meditation*. London: for Tho. Parkhurst, 1672.

Whitefield, George. *The Works of the Reverend George Whitefield*. 6 vols. London: for Edward and Charles Dilly, 1771–1772.

Whitney, Donald S. *Spiritual Disciplines for the Christian Life*. Colorado Springs: NavPress, 1991.

Whyte, Alexander. *Samuel Rutherford and Some of His Correspondents*. Edinburgh: Oliphant Anderson and Ferrier, 1894.

_____. *Thirteen Appreciations*. Edinburgh: Oliphant, Anderson, and Ferrier, 1913.

Wilcox, William G. “New England Covenant Theology: Its Precursors and Early American Exponents.” PhD diss., Duke University, 1959.

Willard, Samuel. *The Child’s Portion: Or the Unseen Glory of the Children of God, Asserted, and Proved: Together with Several*

Other Sermons Occasionally Preached. Boston: Samuel Green, 1684.

_____ *The Christian's Exercise by Satan's Temptations.* Boston: B. Green and J. Allen for Benjamin Eliot, 1701.

_____ *A Compleat Body of Divinity.* Boston: B. Green and S. Kneeland for B. Eliot and D. Henschman, 1726.

_____ *A Compleat Body of Divinity* 1726. Facsimile reprint, New York: Johnson Reprint, 1969.

_____ *The Fountain Opened.* Boston, 1700.

Williams, C. J. "Good and Necessary Consequences in the Westminster Confession." In *The Faith Once Delivered: Celebrating the Legacy of Reformed Systematic Theology, Essays in Honor of Dr. Wayne Spear*, 171–90. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2007.

Williams, Carol. "The Decree of Redemption Is in Effect a Covenant: David Dickson and the Covenant of Redemption." PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2005.

Williams, George H. *The Radical Reformation.* Philadelphia: Westminster Press, 1975. Williams, J. B. *The Lives of Philip and Matthew Henry.* Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974.

Williams, James Eugene Jr. "An Evaluation of William Perkins' Doctrine of Predestination in the Light of John Calvin's Writings." ThM thesis, Dallas Theological Seminary, 1986.

Willison, John. *A Sacramental Directory...to Which Are Added (by Way of Appendix) Meditations and Ejaculations Proper for Communicants Before, in Time of, and After Partaking of the Holy Sacrament*. Edinburgh: Sam. Willison and Matt. Jarvie for Alexander Donaldson, 1761.

_____ *The Whole Works of the Reverend and Learned Mr John Willison*. Edinburgh: J. Moir, 1798.

Wilson, J. Lewis. "Catechisms, and Their Use among the Puritans." In *One Steadfast High Intent*. London: Puritan and Reformed Studies Conference, 1966.

Wilson, William. *OT Word Studies*. McLean, Va.: MacDonald, n.d.

Winship, Michael P. *Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636–1641*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

_____ *Seers of God: Puritan Providentialism in the Restoration and Early Enlightenment*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996.

Winslow, Ola. *John Bunyan*. New York: MacMillan, 1961.

_____ *John Eliot: Apostle to the Indians*. Boston: Houghton-Mifflin, 1968. Witsius, Herman. *Animadversiones Irenicae*. Utrecht: G. vande Water, 1696.

_____ *Conciliatory, or Irenical Animadversions on the Controversies Agitated in Britain under the Unhappy Names of Antinomians and Neonomians*. Translated by Thomas Bell. Glasgow: W. Lang, 1807.

_____ *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity*. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

_____ *De Oeconomia Foederum*. Utrecht: G. Vande Water, 1694.

_____ *Sacred Dissertations: On What Is Commonly Called the Apostles' Creed*. Reprint, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010.

Witvliet, John D. "Images and Themes in John Calvin's Theology of Liturgy." In *The Legacy of John Calvin: Calvin Studies Society Papers 1999*, 130–52. Edited by David Foxgrover. Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2000.

Wollebius, Johannes. *The Abridgment of Christian Divinity*.

Translated by Alexander Ross. 3rd ed. 1626. London: T. Mabb for Joseph Nevill, 1660.

- _____. *Compendium Theologiae Christianae*. London: Hen. Woodfall, 1760.
- Wood, Thomas. *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century, with Special Reference to Jeremy Taylor*. London: S.P.C.K., 1952.
- Woolsey, Andrew Alexander. "Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly." PhD diss., University of Glasgow, 1988.
- Wotton, Anthony. *De reconciliatione peccatoris*. Basel: [n.p.], 1624.
- Wright, Louis B. "William Perkins: Elizabethan Apostle of Practical Divinity." *Huntington Library Quarterly* 3, no. 2 (1940): 171–96.
- Wright, Shawn D. *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2004.
- Yates, John. *Ibis ad Caesarem*. London: Printed for R. Mylbourne, 1626.
- Young, William. "Conscience." In *Encyclopedia of Christianity*, vol. 3. Edited by Philip E. Hughes. Marshallton, Del.: The National Foundation for Christian Education, 1972.
- _____. "The Puritan Principle of Worship." In vol. 1 of *Puritan Papers, 1956–1959*. Edited by D. Martyn Lloyd-Jones. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2000.

Yuille, Stephen J. *The Inner Sanctum of Puritan Piety: John Flavel's Doctrine of Mystical Union with Christ*. Grand Rapids:

Reformation Heritage Books, 2007.

Zanchi, Girolamo. *The Doctrine of Absolute Predestination*. Perth: R. Morison Jr., 1793.

_____ *The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted*. New York: George Lindsay, 1811.

_____ *Operum Theologorum D. Hieronymi*. Geneva: Excudebat Stephanus Gamonetus, 1605.

Zepp, Renfeld E. "Covenant Theology from the Perspective of Two Puritans." MAR thesis, Reformed Theological Seminary, 2009.

Zwingli, Ulrich. *On Providence and Other Essays*. Edited by William J. Hinke. 1922. Reprint, Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1983.

_____ *Selected Works of Huldreich Zwingli*. Edited by Samuel M. Jackson. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1901.

_____ *Writings*. Allison Park, Pa: Pickwick Publications, 1984.

¹ Aunque la siguiente lista incluye de manera comprehensiva todas las obras citadas en este libro, ediciones modernas reduplicadas y reimpressiones han sido eliminadas; solo la versión más actual es incluida aquí. Sin embargo, todas las versiones reduplicadas desde el siglo XVI hasta el XVIII han sido incluidas.

“Por más de medio siglo la investigación primaria de los teólogos puritanos ha estado en pleno apogeo. Aquí y ahora hay un tremendo compendio de los descubrimientos, digeridos en sesenta vibrantes capítulos. Las habilidades expositivas de los autores mantendrán a los lectores en alerta, y el interés de los puritanos por la vida piadosa, que lo abarca todo, enviará a los lectores a sus rodillas. Este libro es un hito en todos los sentidos”.

—J. I. PACKER, *Junta de gobernadores, profesor de Teología, Regent College, autor de*

Conocer a Dios

“La obra de Joel Beeke y Mark Jones es un hito en el estudio de la teología puritana y reformada de comienzos de la era moderna, presentando en ensayos académicos modernos un examen de un cuerpo completo de divinidad del siglo diecisiete. La obra demuestra una comprensión importante de los textos primarios y un excelente conocimiento de la literatura secundaria, proporcionando tanto una introducción sana a la teología puritana como poniendo a un lado los mitos de un sistema rígido, racionalista y monolítico de pensamiento divorciado de la vida cristiana. Quizá el tema más consistente y unificado en el libro es la conexión profunda entre la fe y práctica, lo cual, para los puritanos y otros reformados a comienzos de la era moderna, era la base de la exposición de toda la doctrina. *Una teología puritana: Doctrina para la vida* proporcionará un punto de partida para un estudio más profundo del pensamiento puritano en los días por venir”.

—RICHARD A. MULLER, *profesor de Teología Histórica, Calvin Theological Seminary*

“Sin duda, los puritanos son una de las fuentes de teología que es tanto doctrinal como práctica en medidas iguales. Este tremendo volumen de Joel Beeke y Mark Jones proporciona al lector una introducción comprehensiva al pensamiento puritano. Es una obra importante de síntesis histórica-teológica y un libro al que regresaré una y otra vez, tanto para referencias académicas como para devoción personal. Simplemente, un logro asombroso”.

—CARL R. TRUEMAN, *profesor de historia eclesiástica de Paul Woolley, Westminster*

Theological Seminary

“La teología experiencial comienza con esto—Jesucristo vino al mundo a salvar a pecadores. Está personalizado de esta manera—me amó y se entregó a Sí mismo por mí. No puede estudiarse a sangre fría por causa de la gracia que nos ha librado de la ignorancia, la vergüenza y el infierno. ¿Quién es el Dios que ha hecho esto? ¿Quién soy yo para que Él haya hecho esto por mí? La teología responde estas preguntas. Las respuestas incorrectas llevarán a vivir incorrectamente. Ningún cuerpo de hombres es más útil en la enseñanza de la teología más profunda, y aún así accesible, que los puritanos. Eran lúcidos y estaban apasionados en aplicar lo que era verdad. Este libro llevará a un conocimiento más profundo; también llevará a un amor más grande por Él, quien es objeto de toda verdadera teología, el Dios viviente”.

—GEOFFREY THOMAS, *pastor de Alfred Place Baptist Church, Aberystwyth, Gales*

“Este es un libro extraordinario, invaluable para nuestro estudio de los puritanos, pero más que eso, invaluable para hacernos puritanos, usando la Biblia y su teología de la manera en la que nuestro Padre la diseñó para la transformación de nuestros corazones y vidas. Muy claramente y de manera muy sucinta, organiza los grandes temas puritanos en contextos y secuencias que podemos reconocer. Nos pone al día en lo que respecta a la erudición en los temas más polémicos y nos guía cuidadosamente en la evaluación de esa erudición. Encuentro este libro especialmente útil en mostrarnos cómo pensar de una manera Cristo-céntrica—algo de lo que hablamos mucho pero sin saber que decimos”.

—D. CLAIR DAVIS, *profesor emérito de Historia Eclesiástica, Westminster Theological Seminary*

“Todo cristiano serio estará agradecido por la labor de amor que realizaron los doctores Beeke y Jones en la compilación de *Una teología puritana*. El libro será una excelente referencia para todos los que estudian o enseñan teología, o aquellos que quieren entender el pensamiento puritano o qué contribución hicieron a una *loci* particular de teología. Pero puesto que está tan bien escrito, también será de edificación para cualquiera que simplemente lo lea *seriatim*”.

—JOSEPH A. PIPA JR., *presidente y profesor de Teología Sistemática e Histórica, Greenville Presbyterian Seminary*

“En *Una teología puritana* Joel Beeke y Mark Jones nos ayudan a saborear una porción de lo mejor del bufete teológico puritano sobre la vida cristiana. Muchos de nosotros hemos festejados suntuosamente gracias a estos siervos selectos de Dios que han permanecido impotentemente mientras veíamos su producción prodigiosa, preguntándonos cómo hemos de sentirnos del gastronómico entero. ¡Aquí está la respuesta a nuestras oraciones! El tamaño de este libro no debe hacerte vacilar de unirse a este festín. Más bien, que abra tu apetito para indagar con más profundidad en aquella comida que ha vuelto muchos niños espirituales en hombres maduros en Cristo”.

—CONRAD MBEWE, *pastor de Kabwata Baptist Church, Lusaka, Zambia*

“¡Al fin! Un libro que no habla simplemente de un solo escritor puritano o una sola doctrina, sino que presenta la anchura de la teología puritana, y no solo lo hace para teólogos profesionales, sino para cada creyente que quiere conocer la bendición de esta ‘doctrina para la vida’ en su propia vida. Los autores no hacen esto dando su propio resumen del pensamiento puritano, sino presentando una gran variedad de pensadores puritanos y dejando que hablen por sí mismos, yendo a las fuentes primarias y citándolos extensamente. Este inmenso volumen representa una vida de investigación y reflexión por autores que comparten la fe puritana. Es ciertamente una *obra magna* que pronto se convertirá en el libro de texto estándar de su tema”.

—ROBERT B. STRIMPLE, *profesor emérito de Teología Sistemática, Westminster Seminary California*

“Una teología sistemática, que cubre el *loci* principal de doctrina, desde una perspectiva puritana, con comentarios profundos y un análisis de dos eruditos puritanos respetados de nuestros tiempos. ¿Qué más se puede decir como recomendación? Un texto necesario para seminaristas y todo estudiante serio de teología”.

—DEREK W. H. THOMAS, *profesor de Teología Sistemática e Histórica, Reformed Theological Seminary*

“En este volumen de renacimiento tremendo en los estudios puritanos que se ha estado haciendo desde los años 1960 encuentro su *obra magna*, un recurso verdaderamente fabuloso para todo aquel que esta interesado y ama a los puritanos. Si bien es casi tan exhaustivo como se podría desear, también está repleto de capítulos que detallan el pensamiento de puritanos individuales. Sin duda, este será un libro guía indispensable para el pensamiento y la práctica puritana en los años por venir”.

—MICHAEL A. G. HAYKIN, *profesor de Historia Eclesiástica y Espiritualidad Bíblica, The Southern Baptist Theological Seminary*

“Ninguna expresión de la fe cristiana se ha destacado por encima de la de los grandes puritanos y de los que siguieron sus pasos. Este excelente volumen por el Dr. Beeke y el Dr. Jones presenta al lector un abundante festín tanto en teología académica como divinidad práctica. Merece ser leído, estudiado y releído por todos lo que tienen hambre de conocer mejor a Dios y de saber cómo glorificarlo más”.

—MAURICE ROBERTS, *ministro emérito en Inverness, Free Church of Scotland*

“Los puritanos siguen siendo una mina de oro, por su profundidad exegética, precisión teológica, y devoción reconfortante. Hay grandes ediciones modernas de muchos clásicos puritanos, antologías que reúnen sus citas sobre varios temas, e innumerables estudios del movimiento. Así que, es un poco sorprendente que una teología puritana sistemática, como esta, nunca se haya escrito. Estoy feliz de que se haya escrito, y por dos pastores y eruditos cuya familiaridad con las fuentes primarias y secundarias es insuperable. No podía dejar de leerlo y volveré a el una y otra vez. Es una tarea ambiciosa, pero el esfuerzo de los autores es nuestra ganancia. Esta será una obra de referencia perdurable al igual que un recurso devocional”.

—MICHAEL HORTON, *profesor de Teología Sistemática y Apologética, Westminster Seminary California*

“Los eruditos al frente de los estudios puritanos, Joel Beeke y Mark Jones, unen sus fuerzas para ofrecer un tratamiento comprehensivo y sorprendente de la enseñanza puritana en la mayoría del *loci* más sobresaliente, o temas de teología, abarcando desde prolegómeno a escatología. Este libro es un logro único, pues sobrepasa todos los libros previos de teología puritana en su amplitud de alcance y abundancia tanto en detalle histórico como en perspectiva teológica. Este libro será de interés para una audiencia amplia, de teólogos a historiadores, de pastores a laicos educados, que quieren aprender cómo los puritanos querían renovar la teología en conjunto con la práctica de la piedad. Al mismo tiempo, muestra al lector moderno que en la teología puritana la actividad racional está incorporada con la receptividad espiritual profundamente bíblica que rara vez encontramos en la teología moderna. En efecto, la teología puritana es teología para la vida!”.

—WILLEM J. VAN ASSELT, *Profesor de teología histórica,
The Evangelical Theological Faculty en Leuven, Bélgica*

“Sin duda, esta es la *obra magna* de Joel Beeke y Mark Jones—su contribución al estudio de nuestros ancestros calvinistas, los puritanos. Con un cuerpo masivo, los autores hacen una contribución tremenda a nuestra comprensión de la teología puritana al compilar esta reserva de su enseñanza. Este trabajo es académico, está bien fundamentado, es preciso y comprehensivo en alcance, y aún así, es accesible en su estilo. Este volumen único de teología nos permite sentarnos a los pies de estas figuras luminosas y ser enseñados por sus escritos llenos de las Escrituras y saturados de Dios”.

—STEVEN J. LAWSON, *pastor de Christ Fellowship Baptist Church, Mobile, Alabama, y autor
en la serie Un gran legado de héroes de la fe*

“Una obra obvia de amor, *Una teología puritana* es al mismo tiempo un estudio sorprendentemente competente y balanceado de teología histórica. Hará mucho disipando ideas equivocadas presentes entre los que piensan que saben, ya sea aprobatoria o despectivamente, lo que dijeron los puritanos. Al leerlo me volví a sorprender de la

profundidad y de las calurosas líneas de continuidad que existen entre Calvino y la corriente principal de la ortodoxia reformada del siglo diecisiete, de la cual, como lo demuestra este estudio, los puritanos eran parte; y lo mejor de las perspectivas redentoras-históricas de la teología bíblica reformada más reciente. Una audiencia amplia, desde eruditos hasta laicos interesados, leerán esta 'doctrina para la vida' (su subtítulo) lúcida y escrita de forma cautivadora, con gran ganancia. Queda sumamente recomendada".

—RICHARD B. GAFFIN JR., *profesor emérito de Teología Bíblica y Sistemática, Westminster Theological Seminary*