

# TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

DOGMÁTICA REFORMADA

Geerhardus Vos, Ph.D., D.D.

VOLUMEN 1: TEOLOGÍA PROPIA

*Traducción al castellano: Rubén Gómez*

*Teología Sistemática: Dogmática Reformada. Volumen 1: Teología propia*

Copyright 2018 Editorial Tesoro Bíblico

Editorial Tesoro Bíblico, 1313 Commercial St., Bellingham, WA 98225

Versión en inglés: Reformed Dogmatics: Theology Proper

Primera publicación manuscrita en 1896

Todos los derechos reservados. Ninguna porción de este libro puede ser reproducida, ni almacenada en ningún sistema de memoria, ni transmitida por cualquier medio sea electrónico, mecánico, fotocopia, grabado etc., excepto por citas breves en artículos analíticos, sin permiso previo de la editorial.

Las citas bíblicas son tomadas de la Biblia Reina Valera (RVR) 1960.

© Sociedades Bíblicas Unidas. Usado con permiso.

Digital ISBN: 978-1-68-359262-4

*Vos durante sus años de profesor en la Theological School of the Christian Reformed Church, alrededor de 1888–1893.*

## CONTENIDO:

Prefacio a la obra completa

Prefacio al volumen I

Capítulo 1

*La cognoscibilidad de Dios*

Capítulo 2

*Nombres, ser y atributos de Dios*

Capítulo 3

*La Trinidad*

Capítulo 4

*De los decretos de Dios en general*

Capítulo 5

*La doctrina de la predestinación*

Capítulo 6

*La creación*

Capítulo 7

*La providencia*

## PREFACIO A LA OBRA COMPLETA

En 1721, Johann Sebastian Bach compuso conciertos cuya partitura obsequió a un noble alemán sin recibir respuesta alguna de él. Durante muchos años, la partitura permaneció en el olvido y el silencio. Un día como cualquier otro, 130 años después, alguien se topó en una biblioteca pública con papeles que resultaron ser los celebrados Conciertos de Brandemburgo, obra maestra del compositor.

Un descubrimiento paralelo se ha dado en los últimos años en el ramo de la teología. La Teología Sistemática de Geerhardus Vos permaneció en el anonimato durante 120 años, hasta que en el año 2015, Logos Bible Software decidió rescatarla del silencio y traducir sus cinco volúmenes del holandés al inglés. En el año 2018, la dirección del Departamento Hispano de Logos se aventuró a traducir los cinco tomos de esta magna obra pese a la incertidumbre de compatibilidad con nuestro mercado y el costo del proyecto.

La respuesta de nuestro público ha sido tan sorprendente como el redescubrimiento de esta obra. Las reservas de este título en español sumaron más del doble de la obra en inglés. El Departamento Hispano de Logos desea expresar su agradecimiento a nuestro público hispano por su respuesta, que es un evidente reclamo por la continua producción de materiales de doctrina sólida.

Queremos especialmente agradecer a nuestro traductor, Rubén Gómez, por aceptar este gran desafío, y porque su labor de traducción es un marco exquisito en el que se despliega esta teología.

Nuestro anhelo es que nuestros lectores hispanos lean, releen y vuelvan a leer estos cinco libros, pues los hallazgos en los escritos de Geerhardus Vos aumentan con cada lectura. En lo personal prefiero leer un libro de este autor tres veces, que leer tres libros distintos de teología. Esperamos que compartan esta misma experiencia.

Tony Segar

Director del Departamento Hispano de Logos Bible Software.

## PREFACIO AL VOLUMEN I

La *Teología Sistemática - Dogmática Reformada* de Geerhardus Vos (1862–1949) es una publicación bienvenida para cualquiera que desee beneficiarse de una articulación consistentemente sólida y a menudo penetrante de la doctrina bíblica. Será de especial interés para aquellos que ya están familiarizados con la obra de Vos, el padre de una teología bíblica reformada. Pocos habrá, por no decir ninguno, que no hayan experimentado un creciente aprecio por sus conocimientos profundos y singulares de las Escrituras. El comentario de F. F. Bruce sobre su libro *La escatología paulina* resulta ser una descripción acertada para el conjunto de su obra: “excepcionalmente buena ... un festín exegético poco habitual”.

La *Dogmática Reformada* proviene del período 1888–1893, cuando, entre otras materias, el joven Vos enseñaba teología sistemática (dogmática) en la Theological School of the Christian Reformed Church, que más adelante adoptó el nombre de Calvin Theological Seminary. Esta *Dogmatiek* se publicó por primera vez en holandés como libro manuscrito en cinco volúmenes, en 1896. Posteriormente se transcribió e imprimió en 1910. Si bien la versión de 1896 al parecer es un manuscrito de Vos escrito de su puño y letra, la transcripción es casi seguro que la hizo otra persona o personas. Pero no hay ninguna razón para cuestionar que se hiciera con el conocimiento y la aprobación de Vos. Esa transcripción es la base de este proyecto de traducción.

Aunque no se trata de una edición crítica, el objetivo ha sido ofrecer una traducción cuidadosa, apostando en la medida de lo posible por la equivalencia formal y no tanto por la equivalencia dinámica. La precisión de las fuentes secundarias que Vos menciona o cita (por lo general refiriéndose solamente al autor y al título, y algunas veces únicamente al autor) no se ha verificado ni se han proporcionado los datos bibliográficos exactos. Las notas explicativas a pie de página se han reducido al mínimo. No se ha eliminado nada, ni tampoco se han saltado secciones o resumido su contenido en forma condensada. El estilo ocasionalmente elíptico de Vos en la presentación del material, destinado principalmente para el aula y no tanto a circular en forma de libro para un público más amplio, se ha mantenido. Los relativamente pocos casos de elipsis gramatical que resultan confusos en castellano se han ampliado, ya sea sin notación o, cuando la ampliación es más extensa, escribiendo entre corchetes.

Con respecto al uso de las Escrituras, hay que señalar algunas cosas. Se ha hecho un esfuerzo por verificar las referencias bíblicas, y en los casos puntuales de errores tipográficos, donde estaba claro qué referencia se pretendía citar, se han corregido sin que aparezca ninguna indicación al respecto. En el original de Vos, las referencias a versículos del Antiguo Testamento corresponden al texto hebreo, que varía ocasionalmente de la numeración usada en las Biblias castellanas. Estas referencias se han modificado en esta traducción para ser coherentes con la versificación española. Además, ocasionalmente aparecen citas después del Statenvertaling pero generalmente son traducción del propio Vos, ya sea de forma exacta o a modo de paráfrasis. En consecuencia, en lugar de utilizar una traducción castellana estándar, se traducen tal como las cita Vos.

Los lectores podrán ahora analizar la relación del Vos de los primeros tiempos, con su *Dogmática Reformada*, con su posterior trabajo sobre teología bíblica, que comenzó en el otoño de 1893, cuando se mudó de Grand Rapids al Seminario de Princeton para convertirse en el primer titular de la recién creada cátedra de teología bíblica. Cualesquiera que sean las diferencias que la comparación pueda sacar a la luz, podemos anticipar, sin temor a equivocarnos, que el resultado final confirmará la continuidad profunda, penetrante y cordial entre su trabajo sobre teología sistemática y su teología bíblica. Un importante punto de referencia en este sentido lo proporciona el propio Vos en sus comentarios sobre la relación completamente positiva y complementaria que vio, como teólogo reformado, entre ambas disciplinas. Este aspecto estuvo presente en su discurso inaugural de Princeton, en la primavera de 1894, y se hizo eco del mismo décadas más tarde, mucho después de su jubilación.<sup>6</sup>

Otra cuestión interesante es la que tiene que ver con los antecedentes de la *Dogmática Reformada*, en concreto con aquellos que Vos pudo haber considerado como sus predecesores más inmediatos. A Calvino es a quien más cita, y ocasionalmente hace referencia a diversas figuras de la Teología reformada de finales del siglo XVI y del XVII. No obstante, no hay indicios de teólogos reformados actuales o más recientes que le hayan influido sustancialmente, o en cuyas obras él considere que se está basando. Solamente hay dos referencias de pasada a Charles Hodge en el Volumen 1 (y, en ambos casos, para disentir de su postura). No se menciona a Abraham Kuyper o a B. B. Warfield, aunque Vos los conocía a ambos e intercambió correspondencia con ellos durante su estancia en Grand Rapids, en algunos casos sobre asuntos teológicos. Este silencio podría explicarse por el hecho de que sus obras principales aún no se habían publicado.

La publicación de su *Dogmática Reformada* pondría de manifiesto una afinidad importante con la obra *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck. Esto era de esperar, ya

que Vos, ligeramente más joven (siete años, para ser precisos) consideraba a Bavinck un buen amigo, además de un aliado teológico cercano. Sin embargo, el primer volumen de la obra de Bavinck (en holandés), no apareció hasta 1895, tras la etapa de Vos en Grand Rapids. Quizás los últimos volúmenes de la *Dogmática Reformada* arrojarán más luz sobre el tema de las influencias sobre la obra de Vos.

El Volumen 1, que aparece aquí, trata sobre la teología propia. Los volúmenes posteriores, pendientes de publicación en cuanto esté acabada la traducción, tratan, por este orden, la antropología, la cristología, la soteriología y, en el último volumen, la eclesiología y la escatología.

Este proyecto representa un esfuerzo de colaboración sin el cual no se hubiera podido llevar a cabo. Agradecemos especialmente a los traductores sus esfuerzos por proporcionar traducciones preliminares de las diversas partes del Volumen 1, y también a Kim Batteau por su revisión de la traducción. Yo mismo he repasado y revisado su trabajo y elaborado la forma final de la traducción.

Damos las gracias a Lexham Press por su compromiso de iniciar y apoyar este proyecto, y a su personal editorial por su trabajo. Un agradecimiento especial al director del proyecto, Justin Marr, por todo su tiempo y esfuerzo, y en particular por su disponibilidad para hacer sugerencias y responder preguntas sobre procedimientos. Por último, sería injusto no reconocer la deuda de gratitud contraída con la persona o personas anónimas que fueron responsables de la cuidadosa transcripción de una obra que se realizó hace más de un siglo. Todo ese esfuerzo es el que ha hecho que este proyecto de traducción fuera inconmensurablemente más factible.

R. Gaffin, Jr.  
Agosto de 2014

## CAPÍTULO 1

### *La cognoscibilidad de Dios*

#### *1. ¿Es Dios cognoscible?*

Sí, las Escrituras lo enseñan: “para que conozcáis a Aquel que es verdadero” (1 Juan 5:20), aunque también nos recuerda el carácter limitado de nuestro conocimiento (Mt 11:25)

#### *2. ¿En qué sentido sostienen los teólogos reformados que Dios no puede ser conocido?*

- a) En tanto que sólo podemos tener una comprensión incompleta de un ser infinito.
- b) En tanto que no podemos ofrecer una definición de Dios, sino únicamente una descripción.

#### *3. ¿En qué se basan otros para negar la cognoscibilidad de Dios?*

En el hecho de que Dios es Todo-Ser. Mantienen una visión panteísta de Dios. Ahora bien, el hecho de *conocer* presupone que el objeto conocido no es todo cuanto hay, ya que siempre permanece como algo distinto del sujeto que conoce. Convertir a Dios en el objeto del conocimiento, sostiene el razonamiento, equivale a decir que Él no es todo cuanto hay, que es limitado.

#### 4. *¿Qué se puede responder a este punto de vista?*

- a) La objeción que presenta esta postura proviene en su totalidad de una visión filosófica de Dios, como si Él fuera Todo-Ser. Esta visión es errónea. Dios es ciertamente infinito, pero Dios no es el Todo. Hay cosas que existen y cuya existencia no es idéntica a Dios.
- b) Desde luego es verdad que no podemos hacer una representación visible de Dios porque Él es un ser puramente espiritual. Pero tampoco lo podemos hacer con nuestra propia alma. Y sin embargo, creemos que la conocemos.
- c) También es cierto que no poseemos un conocimiento profundo y completo de Dios. Todo nuestro conocimiento, incluso en relación con las cosas creadas, es parcial. Esto es aún más cierto en relación con Dios. Solamente le conocemos en la medida en que Él se revela a sí mismo, esto es, en que nos ha mostrado su ser externamente a nosotros. Sólo Dios posee un conocimiento ideal de sí mismo y de todo el mundo, puesto que Él lo impregna todo con su omnisciencia.
- d) El hecho de que podamos conocer a Dios se basa realmente en que Dios nos ha creado a su propia imagen, por tanto una impresión de sí mismo, aunque desde la distancia más grande. Puesto que nosotros mismos somos espíritu, poseemos una mente, una voluntad, etc., sabemos lo que significa que en su Palabra Dios se atribuya estas cosas a sí mismo.

## CAPÍTULO 2

### *Nombres, ser y atributos de Dios*

#### 1. *¿En qué reside la importancia de los nombres de Dios?*

En esto, en que Dios, a través de ellos, nos llama la atención sobre los atributos más importantes de su ser. Este ser es tan rico y completo que necesitamos contar con algunos puntos de referencia para poder comprender el resto. Los nombres de Dios no son sonidos vacíos (como los nombres de las personas), sino que tienen significado y contribuyen a nuestro conocimiento de Dios.

#### 2. *¿Cuál es el significado del nombre Elohim?*

“El que debe ser temido”, “Aquel que está lleno de majestad”. La terminación im es una terminación plural. El singular es *Eloah* y aparece primero en los últimos libros de la Biblia

como una forma poética. La terminación plural no apunta a una temprana concepción politeísta, sino que significa la plenitud de poder y majestad que hay en Dios.

3. *¿Cuáles son los significados de los nombres El y Adonai?*

*El* significa “el Fuerte”, “el Poderoso”. *Adonai* significa “Gobernante” “Señor”; originalmente, “mi Gobernante”, “mi Señor”.

4. *¿Qué significa el nombre Elyón?*

Significa “el Exaltado”, es decir, “sobre todos los supuestos dioses”; cf. Gn 14:18.

5. *¿Cuál es el significado del nombre El Shaddai?*

“El Poderoso” “el Soberano”.

6. *¿De dónde proviene y cuál es el significado del nombre Jehová?*

Desde tiempos muy antiguos, los judíos pensaban que Levítico 24:11, 16 prohibía pronunciar el nombre sagrado de Dios. Siempre lo reemplazaban con *Adonai*. Más tarde, cuando se agregaron vocales al texto hebreo, usaron las vocales de *Adonai*. Así es cómo se llegó a la pronunciación “Jehová”. No podemos determinar con certeza cuál fue la pronunciación original, pero probablemente sería *Yahvé*. Ahora bien, nos hemos acostumbrado tanto al sonido de Jehová que sería casi irreverente cambiarlo a estas alturas. Según Éxodo 3:14, Jehová es el nombre de la alianza, y significa: (a) autoexistencia; y (b) la inmutabilidad y fidelidad de Dios.

Elohe

7. *¿Qué afirma el nombre Jehová Sabaot?*

Significa “el Dios [o Señor] de los Ejércitos”. Este nombre se usó por primera vez en la época de Samuel. En ese sentido, se ha pensado que señala a Jehová como *Capitán del orden de batalla de Israel* (Sal 44:10). Sin embargo, en las Escrituras hay otras dos cosas a las que también se les llama “ejércitos”; a saber, las estrellas y los ángeles (Dt 4:19; Job 38:7). Por lo tanto, junto al significado mencionado anteriormente, también está incluido en el nombre *esto*: Dios gobierna con total poder sobre los ángeles y las estrellas, e Israel no debería temerles, tal como hacen los paganos.

8. *¿Se ha dado Dios a conocer a nosotros solamente a través de sus nombres?*

No, también lo ha hecho a través de sus atributos. Los atributos de Dios son el ser revelado del propio Dios, en tanto que éste se nos ha dado a conocer bajo ciertas circunstancias.

9. *¿Qué dos preguntas nos surgen en relación con los atributos de Dios?*

- a) ¿Qué relación tienen con su ser?
- b) ¿Qué relación guardan entre ellos?

10. *¿Qué enseñan los antiguos acerca del ser de Dios?*

- a) Como se señaló anteriormente, no podemos dar una definición del ser de Dios. Después de todo, toda definición presupone un concepto más elevado de género y una distinción entre un concepto de género y de especie, así como una composición de los dos. Pero no hay nada más elevado que Dios, y Dios es simple, sin composición.
- b) No hay distinción en Dios entre esencia y existencia, entre esencia y ser, entre esencia y sustancia, entre sustancia y sus atributos. Dios es el hecho *más puro y más sencillo*.

### 11. *¿Podemos establecer una distinción en Dios entre su ser y sus atributos?*

No, porque incluso en nuestro caso, el ser y los atributos están íntimamente conectados. Y en Dios todavía más. Si sus atributos fueran algo distinto de su ser revelado, se deduciría que también habría que atribuirle una deidad esencial a su ser, y por consiguiente se establecería una distinción en Dios entre lo que es esencialmente divino y lo que es divinidad derivada. Eso no puede ser.

### 12. *¿Podemos decir también que los atributos de Dios no se pueden distinguir unos de otros?*

Eso es algo extremadamente arriesgado. Podríamos conformarnos diciendo que todos los atributos de Dios están íntimamente relacionados entre sí y que penetran unos en otros dentro de la mayor unidad. Sin embargo, esto no significa en modo alguno que se deban confundir entre sí. En Dios, por ejemplo, tampoco el amor y la justicia son lo mismo, si bien operan juntos perfectamente en completa armonía. No podemos permitir que todo se mezcle de forma panteísta porque ese sería el final de nuestro conocimiento objetivo de Dios.

### 13. *¿De qué otras cosas en Dios debemos distinguir claramente sus atributos?*

- a) De los nombres de Dios, que proceden de la relación que mantiene con lo creado. Así pues, se le llama Creador, Sustentador, Gobernante (a esto le llamamos predicados o descripciones).
- b) De las cualidades personales que son únicas de cada persona de la Santísima Trinidad, y por las cuales se distinguen unas de otras, por ejemplo, engendrar, ser engendrado y ser respirado (a esto le llamamos propiedades, “particularidades”).

### 14. *¿De cuántas maneras han tratado los teólogos de clasificar los atributos de Dios?*

- a) Se han clasificado de tres maneras, dependiendo del modo en que, según se cree, uno debe llegar al conocimiento de los atributos:
  1. La senda de la causalidad
  2. La senda de la negación
  3. La senda de la eminencia
 Ahora bien, más que una clasificación de los atributos en sí, estas son formas en las que la *teología natural* ha tratado de establecer los atributos de Dios.
- b) Otra clasificación es la de atributos de *afirmación y negación*. Las meras negaciones solamente nos dirán lo que Dios *no* es, y en consecuencia no son atributos en el sentido pleno de la palabra. Cuando consideramos esto más detenidamente, los

denominados atributos negativos en su mayoría incluyen algo que afirman, de modo que la distinción desaparece. Por ejemplo, la eternidad de Dios dice más que el simple hecho de que Él no tiene principio ni fin. También afirma que para Él todo es un presente indivisible, etc.

- c) Una tercera clasificación divide los atributos en *absolutos* y *relativos*, o lo que viene a ser lo mismo, *inherentes* y *transitivos*. Sin embargo, estrictamente hablando, todos los atributos de Dios son absolutos. En otras palabras, su base reside en su ser, aparte de la existencia del mundo, aunque debemos admitir que no podríamos concebir algunos de ellos en acción (por ejemplo, la gracia y la misericordia) si el mundo no existiera. Por otro lado, no hay ningún atributo en Dios que, en cierto sentido, no sea transitivo, es decir, que Él no haya revelado. No podemos afirmar que sabemos todo sobre Dios, pero lo que sabemos, sólo lo sabemos porque Dios nos lo reveló, porque nos lo ha comunicado y desvelado.
- d) En cuarto lugar, hay algunos que quieren diferenciar entre atributos *naturales* y *morales*. Los atributos morales son, por ejemplo, la bondad y la justicia. A los restantes atributos que carecen de esta cualidad se les llama naturales. Contra esta distinción se pueden plantear dos objeciones.
  - 1. La palabra natural es ambigua. Aquí podría llevarnos a pensar que los atributos morales de Dios no pertenecen a su naturaleza, a su ser.
  - 2. Además, podría surgir el error de creer que en Dios lo moral está separado de lo natural, y que esto último es un principio de menor orden en Dios.
- e) En quinto lugar, tenemos la clasificación de Schleiermacher, que sigue la misma línea que su sistema. Divide los atributos de acuerdo con las diferentes maneras en que nuestro sentimiento de dependencia se expresa en respuesta a los atributos de Dios. Este sentimiento no despierta resistencia dentro de nosotros contra la eternidad de Dios, la omnipotencia, etc. Tales atributos forman una clase. Pero contra la santidad de Dios, la justicia, etc., este sentimiento despierta resistencia. Estos forman un segundo grupo. Esta resistencia ha sido eliminada por Cristo, y los atributos con los que entramos en contacto a través de Cristo se resumen en un tercer grupo.
- f) La clasificación más habitual, que nosotros también seguimos, distingue entre atributos *incomunicables* y *comunicables*.
  - 1. A los atributos incomunicables pertenecen:
    - a. La autoexistencia
    - b. La simplicidad
    - c. La infinitud
    - d. La inmutabilidad
  - 2. A los atributos comunicables pertenecen:
    - a. La espiritualidad y la personalidad
    - b. La comprensión
    - c. La voluntad
    - d. El poder
    - e. La bienaventuranza de Dios

15. *¿Qué debemos notar en relación con una objeción planteada contra esta antigua división entre atributos comunicables e incomunicables?*

Se ha dicho que la diferenciación es relativa, es decir, que los atributos incomunicables, cuando se ven desde otra perspectiva, son comunicables, y viceversa. Por ejemplo, la eternidad de Dios es infinita en relación con el tiempo; en el hombre hay una relación finita con el tiempo. Así pues, existe una analogía entre Dios y el hombre. Por el contrario, en nosotros solamente hay una bondad y una justicia limitadas; en Dios, ambas son perfectas. Por lo tanto, existe una distancia infinita. Cada atributo, se nos dice, es al mismo tiempo incomunicable y comunicable de acuerdo con la perspectiva de uno.

Esta visión es completamente errónea. La eternidad de Dios dice mucho más que el simple hecho de que Él mantiene una relación infinita con el tiempo. Afirma que Él es absolutamente exaltado por encima de él. Está claro que en hombre no hay sombra o rastro de esto. La eternidad de Dios es verdaderamente incomunicable, no sólo en grado, sino también en principio.

### *16. ¿Qué más observamos sobre los atributos incomunicables y comunicables en relación unos con otros?*

Que los primeros determinan a los segundos. Por ejemplo, Dios es infinito y posee comprensión. Ahora, nosotros podemos conectar la infinitud con la comprensión y decir que Dios posee una comprensión infinita. Esto también lo podríamos hacer con todos los demás atributos. En ningún momento están separados ambos conjuntos entre sí, sino que se invaden el uno al otro.

### *17. ¿Qué es la autoexistencia de Dios?*

Ese atributo de Dios por el cual Él es la base autosuficiente de su propia existencia y ser. Dicho en términos negativos, la *independencia* únicamente nos dice lo que Dios *no* es. La autoexistencia es precisamente la afirmación adecuada aquí. Textos de prueba: Hechos 17:25; Juan 5:26.

### *18. ¿Qué es la simplicidad de Dios?*

Ese atributo de Dios por el cual Él está libre de toda composición y distinción. Dios es libre:

- a) De composición lógica; en Él no hay distinción entre género y especie.
- b) De composición natural; en Él no hay distinción entre sustancia y forma.
- c) De composición sobrenatural; en Él no hay distinción entre la inactividad y la acción.  
Textos de prueba: 1 Juan 1:5; 4:8; Amós 4:2; 6:8.

Los socinianos y Vossius niegan este atributo para poder escapar mejor de la Trinidad, es decir, la unidad en el ser de las tres Personas.

### *19. ¿Qué es la infinitud de Dios?*

Ese atributo por el cual Dios posee dentro de sí mismo toda la perfección sin ninguna limitación o restricción.

Se distingue además en:

- a) Perfección infinita
- b) Eternidad

c) Inmensidad

20. *¿Es el concepto de infinitud una negación o una afirmación?*

Se ha dicho que es una pura negación y que, por lo tanto, carece de contenido. Esto no es correcto. Indudablemente es cierto:

- a) Que no podemos formarnos una imagen gráfica del infinito o de una cosa infinita. La contemplación siempre es limitada, y lo limitado no comprende lo infinito.
- b) Que no podemos hacernos un concepto del infinito con nuestro pensamiento. El pensamiento también es siempre limitado; por lo que resulta inadecuado para abarcar el infinito.

Sin embargo, sigue siendo cierto que debemos mantener con convicción que:

- a) Detrás de lo finito que comprendemos, está el infinito. Con el Dios infinito ocurre lo mismo que con el espacio. Por mucho que avancemos con nuestra imaginación, sabemos que aún no hemos llegado al final, que aún podríamos dar un paso más.
- b) Este carácter infinito para el propio Dios no es algo indeterminado como lo es para nosotros, sino que Él mismo lo abarca y gobierna perfectamente. Por inconcebible que esto sea para nosotros, en Dios es una realidad.

21. *¿Está limitada la infinitud de Dios por la existencia de otras cosas que no son Dios?*

No, porque ser infinito no significa serlo todo, aunque los panteístas afirman esto último.

22. *¿Dónde nos enseñan las Escrituras la perfección infinita de Dios?*

En Job 11:7-9 y Salmos 145:3.

23. *¿Qué es la eternidad de Dios?*

Ese atributo de Dios por el cual Él es exaltado sobre todas las limitaciones del tiempo y toda la sucesión del tiempo, y en un único presente indivisible posee el contenido de su vida perfectamente (y como tal es la causa del tiempo).

24. *¿Cuántos conceptos de eternidad existen?*

Dos:

- a) Un concepto más popular: la eternidad como tiempo sin principio ni fin.
- b) El concepto más abstracto y definido con mayor precisión: la eternidad es algo que se encuentra por encima del tiempo y difiere completamente del tiempo.
- c) Ambos son inseparables y sirven para complementarse mutuamente. Según el primero, el tiempo en sí mismo sería el original y la eternidad tan sólo una extensión de tiempo. Si llevamos esto último a un extremo, incurrimos en el error panteísta de afirmar que el tiempo es sólo una alteración de la eternidad. Pero ambos existen, la eternidad en Dios, el tiempo en el mundo. La Escritura contiene ambas descripciones de la eternidad: Salmos 102:12; 90:2, 4; 2 Pedro 3:8.

25. *¿Qué pregunta se nos plantea aquí?*

¿Cómo puede Dios tener conocimiento de las cosas temporales sin que, con este conocimiento, el tiempo, por así decirlo, penetre en el pensamiento de Dios y, por lo tanto, en todo su ser? En otras palabras: ¿cómo se relaciona Dios con el tiempo?

26. *¿Cuál debe ser la respuesta a esto?*

- a) Que no podemos seguir a quienes niegan la existencia real del tiempo y el espacio y piensan que son meras formas subjetivas que tiene el hombre de representar las cosas. Así lo hacen Kant y muchos otros. El tiempo y el espacio son objetivos y reales.
- b) Que es difícil decidir si el tiempo y el espacio son entidades independientes o modos de existencia, si son relaciones de cosas entre sí, o un tipo de realidad completamente diferente, o algo sobre lo que no podemos decir nada más. Estas preguntas pertenecen al ámbito de la metafísica. La Palabra de Dios no da una explicación adicional.
- c) Que el tiempo y el espacio como realidades también son realidades para Dios, cuya existencia Él conoce.
- d) Que, pese a todo, sigue existiendo una gran diferencia entre la relación que mantenemos con estas realidades y la que Dios mantiene con esas mismas realidades. El tiempo y el espacio no sólo son reales fuera de nosotros, sino que también se crean en nuestra mente como formas de representación, de modo que nuestra vida interior está gobernada por ellos y no podemos deshacernos de ellos. Solamente podemos ver en el espacio y pensar en el tiempo. Para Dios es completamente distinto. Su vida divina no se desarrolla ni existe en esas formas. Él es exaltado por encima de ellos y ese simple hecho hace de su eternidad su omnipresencia. Él sabe que lo finito existe en el tiempo y el espacio, pero no lo sabe ni lo ve de manera temporal o espacial.

27. *¿Es correcto decir que todo lo que “sucede” tiene lugar en el tiempo y que por tanto en Dios también debe producirse el paso del tiempo?*

No, porque sabemos que se produce el causar y el ser causado (por lo tanto, un suceso real), fuera del tiempo, esto es, en la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.

28. *¿Qué se entiende por la inmensidad de Dios?*

Esa perfección de Dios mediante la cual Él es exaltado por encima de toda distinción del espacio, sin embargo, en cada punto del espacio está presente con todo su ser y, como tal, es la causa del espacio.

29. *¿Dónde radica la distinción entre inmensidad y omnipresencia?*

Ambas expresan lo mismo pero desde dos perspectivas diferentes. La primera enseña cómo Dios es exaltado por encima del espacio y la segunda cómo Él, no obstante, llena cada punto del espacio con todo su ser.

30. *¿En qué forma no deberíamos concebir esta omnipresencia de Dios?*

No como si fuera una extensión sobre el espacio; “Dios está completamente dentro de todo y totalmente fuera de todo”, como ha declarado un teólogo.

31. *¿De cuántas maneras se puede considerar a los seres existentes en relación con el espacio?*

De tres formas:

- a) Los cuerpos materiales existen en el espacio de una manera delimitada. Están completamente delimitados y abarcados por el espacio.
- b) Los espíritus puros, que son creados, existen en el espacio de una manera determinada, es decir, aunque ellos mismos no poseen una extensión, a diferencia de los cuerpos materiales, siguen estando determinados por el espacio y sus leyes. Nuestra alma no puede funcionar en todas partes.
- c) Por último, Dios está en el espacio de una manera efectiva, es decir, el espacio está sostenido por el poder sustentador de su providencia, ya que Él lo ha creado al principio y Él lo llena por completo.

32. *¿Es Dios omnipresente solamente por lo que respecta a su poder y conocimiento o también a su ser?*

Los antiguos socinianos, Vorstius y algunos anabautistas afirmaron lo primero. Lo cierto es lo segundo, tal como exige la infinitud del ser de Dios.

33. *¿Está Dios presente en todas partes de la misma manera?*

No, Él revela su presencia de una manera diferente en el cielo que en el lugar de los perdidos, y también de modo distinto en la tierra que arriba.

34. *¿Cómo se prueba la inmensidad de Dios a partir de las Escrituras?*

Pues con los siguientes pasajes: Efesios 1:23; Jeremías 23:23–24; Salmos 139:7–12; Hechos 17:24–28.

35. *¿Cuál es la respuesta a la objeción de que la infinitud del espacio limita la infinitud de Dios?*

- a) Que no tenemos base para afirmar que el espacio es infinito. Es cierto que no podemos imaginar el fin del espacio, pero eso se debe a nuestra propia limitación.
- b) Aun admitiendo que el espacio fuera infinito, eso no tendría por qué limitar la infinitud de Dios. Que Dios sea infinito no significa que Él *sea todo*. Dado que se encuentran en esferas distintas, no hay necesidad de que los dos infinitos se limiten el uno al otro.
- c) Si el espacio fuera infinito, no sería independiente de Dios. Sólo Dios es autoexistente; percatémonos también de su inmensidad.

36. *¿Qué es la inmutabilidad de Dios?*

Esa perfección en Dios en virtud de la cual Él es exaltado por encima de todo devenir y desarrollo, así como también por encima de toda disminución, y permanece igual eternamente.

37. *¿Por qué es necesario enfatizar este atributo?*

Porque el panteísmo enseña que en el seno de Dios hay desarrollo, de hecho, que el desarrollo del mundo no es más que el proceso mediante el cual Dios llega a la autoconciencia. Martensen, un teólogo cristiano influenciado por el panteísmo, dice, por ejemplo, “la inmutabilidad de Dios no es la inmutabilidad de los que no tienen vida, porque él existe tan sólo como una fecundidad eterna *él llega a ser de sí mismo*. Por lo tanto, su eternidad no es una eternidad estancada, como las montañas eternas, o una especie de eternidad cristalina, como las estrellas eternas, sino una eternidad viviente, que florece continuamente en una juventud imperecedera”. ¡Un lenguaje hermoso, pero un pensamiento que deshonra a Dios!

38. *¿De qué manera se pueden compatibilizar la creación del mundo y las acciones de Dios en el tiempo con su inmutabilidad?*

Debemos creer que todos estos actos no provocan ningún cambio en Dios, ya que no requieren tiempo en Él, aunque naturalmente su realización tiene lugar dentro del tiempo.

39. *¿Cómo podemos distinguir aún más la inmutabilidad de Dios?*

Se puede hablar de:

- a) La inmutabilidad del ser.
- b) La inmutabilidad de los atributos esenciales.
- c) La inmutabilidad de los decretos y promesas.

40. *Demuéstralo basándote en las Escrituras.*

Vea Santiago 1:17; 1 Timoteo 1:17; Malaquías 3:6.

41. *¿Cuál es el primero de los atributos comunicables?*

La espiritualidad de Dios.

42. *¿Qué quiere decir la Escritura cuando llama a Dios “Espíritu”?*

Tanto el término hebreo como el término griego que significan “espíritu” son *viento*. Partiendo de ahí descubrimos lo siguiente:

- a) El viento es ese poder entre los poderes materiales que parece ser el más inmaterial e invisible. Lo sentimos pero no lo vemos (Juan 3:8). Cuando a Dios se le llama Espíritu, significa su inmaterialidad (Juan 4:24).
- b) El viento o el aliento es la marca de la vida y, por tanto, representa la vida o el poder vivificante. Así pues, resulta que en el caso de la espiritualidad de Dios, ésta también se refiere a su *actividad viviente*. Como Espíritu, Dios se diferencia del hombre, y en realidad de todo lo creado, que es carne, que es impotente e inerte en sí mismo. Por consiguiente, el espíritu es lo que vive y se mueve *por sí mismo*. Jeremías 17:5; Isaías 31:3.
- c) El viento, como espíritu de la vida o aliento de la vida, pertenece a otra cosa animada o activada por ella. En este sentido, Dios también puede ser llamado Espíritu, en la

medida en que es el vivificador y la fuente de vida de la criatura. Eso es así tanto en un sentido natural como en un sentido espiritual. Eso concuerda con el hecho de que el hombre puede ser llamado carne en un doble sentido, tanto en cuanto que naturalmente no tiene el poder de la vida en sí mismo como en la medida en que está espiritualmente muerto y separado de Dios. En ese último sentido, la palabra adquiere un significado negativo, el cual conserva a lo largo de toda la Escritura. Salmos 104:30; 2 Corintios 5:16.

- d) La espiritualidad de Dios implica que Él es un ser racional, con entendimiento, voluntad y poder.

*43. ¿Qué es lo que hace que la doctrina de la espiritualidad de Dios adquiera un significado práctico?*

El uso de imágenes en las iglesias católicorromana y luterana (cf. Rom 1:23).

*44. ¿Qué más implica la espiritualidad de Dios?*

Que el ser de Dios también existe como algo personal. No obstante, deberíamos considerar que al ser de Dios no se le puede llamar personal en abstracto, sino sólo en su triple existencia como Padre, Hijo y Espíritu Santo. En Dios, la personalidad no es una sino tres. No hay cuatro sino únicamente tres personas en la Deidad.

*45. ¿Acaso no se excluyen mutuamente la infinitud y la existencia personal?*

Casi toda la filosofía moderna afirma que sí, por lo que no reconoce ningún atributo comunicable o personalidad en Dios. Esta afirmación se basa en la idea de que no puede existir un “Yo” sin un “no-Yo”, y que la naturaleza del infinito excluye tal opuesto.

La respuesta a esto:

- a) Que Dios no es todo cuanto existe y que, por lo tanto, en su pensamiento, sin duda puede colocar otras cosas frente a sí mismo sin anular su infinitud.
- b) Que la conciencia personal no la causa la conciencia de otro fuera de nosotros, sino completamente al revés; lo primero es lo que hace posible esto último. Sólo donde hay conciencia personal, uno puede distinguir algo más aparte de sí mismo.
- c) Que en nosotros, los seres humanos, la conciencia de la personalidad ciertamente se despierta y desarrolla gracias al contacto con el mundo exterior a nosotros, pero que no podemos hacer de eso una norma para Dios. Él es completamente independiente de todo lo que está fuera de él.
- d) Que dentro del ser de Dios hay una distinción que debería explicar completamente cómo puede haber conciencia de una existencia personal en Dios aparte de otras cosas. El Padre es verdaderamente consciente de no ser el Hijo, y el Hijo de no ser el Padre, y el Espíritu Santo de no ser ni el Padre ni el Hijo. Y estos tres no se limitan entre sí, sino que juntos son el Dios único e infinito.

*46. ¿Qué pensamos con respecto a la comprensión de Dios?*

Su conocimiento y su sabiduría.

*47. ¿Qué es el conocimiento de Dios?*

Esa perfección mediante la cual, de una manera totalmente singular, a través de su ser y con un acto muy simple, Él se comprende a sí mismo y en sí mismo a todo lo que está o podría estar fuera de él.

48. *¿Qué distingue el conocimiento divino del de los seres humanos?*

- a) Ocurre por un acto muy sencillo. El conocimiento humano es parcial y se obtiene por contraste. Dios llega inmediatamente a la esencia de las cosas y las conoce en su núcleo mediante una comprensión inmediata.
- b) Sucede desde el ser de Dios hacia afuera. En nuestro caso, el concepto de las cosas debe penetrar primeramente nuestra capacidad cognitiva desde fuera de nosotros. Dios conoce las cosas desde dentro de sí mismo hacia afuera, ya que las cosas, tanto las posibles como las reales, vienen determinadas por Su naturaleza y tienen su origen en Su decreto eterno.
- c) En el conocimiento de Dios no hay un conocimiento aletargado fuera de su conciencia que solamente salga a la superficie ocasionalmente, como sí sucede en su mayor parte con nuestro conocimiento. Todo está eternamente presente ante su vista divina, y todo está expuesto a la luz plena de su conciencia.
- d) El conocimiento de Dios no está determinado a través de las formas lógicas usuales, mediante las cuales nosotros, como con tantas otras ayudas, buscamos dominar los objetos de nuestro conocimiento. Él lo ve todo *inmediatamente*, tanto en sí mismo como en su relación con todas las demás cosas.

49. *¿Es lo mismo el conocimiento de Dios que su poder?*

Algunos lo han afirmado. Agustín dijo: “Vemos las cosas que has hecho porque existen; por otro lado, existen porque las ves”. En el mismo sentido, Tomás de Aquino habla del conocimiento de Dios como la “causa de las cosas”. Así lo hacen también muchos teólogos reformados y luteranos. En contra de esta idea observamos lo siguiente:

- a) Que ciertamente es verdad que cada acto de la voluntad en Dios y cada expresión de su omnipotencia van acompañados de su conocimiento, por lo que se puede hablar de un conocimiento efectivo.
- b) Que esto, sin embargo, siempre será una forma figurada de hablar que no puede llevarnos a identificar el conocimiento de Dios con su poder.
- c) Que el conocimiento y el poder de Dios deben distinguirse está más que claro por el hecho de que tienen diferentes objetos. Dios *sabe* todo lo que es *posible*. Su poder sólo está activo con respecto a todo lo que es real, y en un sentido muy distinto.

50. *¿Cómo se puede distinguir el conocimiento de Dios en relación con sus objetos?*

- a) Entre un conocimiento *necesario* y un conocimiento *libre*.
- b) Entre un conocimiento de *simple comprensión* y un conocimiento de *visión*.

51. *¿Qué se entiende por la distinción entre conocimiento necesario y conocimiento libre?*

Los objetos del conocimiento necesario son Dios mismo y todo cuanto es posible. Se llama necesario porque no depende de una expresión de la voluntad en Dios. Dios es como es, una necesidad eterna que reposa en sí misma; también lo que es o no es posible se determina con la misma necesidad por la naturaleza perfecta de Dios. Habría que observar, no obstante, que esta necesidad no reside en una compulsión que esté por encima de Dios, sino en el propio ser de Dios.

Los objetos del conocimiento *libre* son todas cosas reales aparte de Dios, es decir, las que realmente han sido, todavía son, o serán. Se llama libre porque el conocimiento de que estas cosas existen depende del decreto omnipotente de Dios y de ninguna manera fue una necesidad eterna.

Deberíamos reparar en que los objetos del conocimiento libre son, a la vez, objetos del conocimiento necesario, pero no como reales sino como estrictamente posibles.

52. *¿Qué se entiende por la distinción entre un conocimiento de simple comprensión y un conocimiento de visión?*

Es lo mismo que la distinción anterior. El conocimiento de la simple comprensión se extiende a todo lo que es posible; el conocimiento de la visión, a todo lo que es real en el sentido descrito anteriormente.

53. *¿En qué dos aspectos, sin embargo, se distingue el conocimiento de la simple comprensión del conocimiento necesario?*

- a) Está claro que Dios es el objeto del conocimiento necesario, pero no del conocimiento de la simple comprensión. Sin embargo, este último, tal como su nombre indica, abarca solamente aquello que es *estrictamente posible*.
- b) Las cosas reales también son objetos del conocimiento necesario en la medida en que también son posibles. Parece que deben excluirse del conocimiento de la simple comprensión porque aquí estamos tratando con una simple comprensión, es decir, una comprensión que excluye todo lo que es real.

54. *¿Por qué son importantes estas clasificaciones de los objetos del conocimiento de Dios?*

Porque incluyen una protesta contra la identificación panteísta de Dios con el mundo. Mediante estas distinciones confesamos que para Dios es posible más de lo que existe en la realidad, que su poder y pensamientos se extienden más allá del mundo, que este último es el producto de su libre albedrío.

55. *¿Qué es el denominado conocimiento intermedio?*

Es algo que los jesuitas, luteranos y remonstrantes introducen entre el conocimiento necesario y el libre.

Con este término se entiende el conocimiento que Dios posee de ciertas cosas que ocurrirían independientemente de Dios, por la libre determinación de la voluntad humana, siempre que se cumplieran ciertas condiciones de antemano. Por ejemplo, Dios les da a algunos su Palabra y el Espíritu Santo, pero no a otros. De ahí deducimos su omnipotencia al otorgar los medios de la gracia. No, responde el partidario del conocimiento intermedio, Dios

sabía qué personas se convertirían mediante una libre determinación de la voluntad cuando se les presentaran estos medios, y por lo tanto, les brinda estos medios solamente a ellos.

*56. ¿Qué se debe decir en contra de esta idea?*

- a) Que el conocimiento, con independencia de cuál sea su tipo u origen, presupone una certeza absoluta. Solamente se puede conocer aquello que es cierto y seguro.
- b) Que, en consecuencia, lo que es libre e incierto en sí mismo no puede ser objeto del conocimiento ni puede ser un determinado tipo de conocimiento.
- c) Que los opositores sólo han inventado este conocimiento para unir el conocimiento previo de Dios con su libre albedrío. Y que aquí buscan unir dos cosas que lógicamente se excluyen mutuamente. La libertad de acción en un sentido remonstrante y el conocimiento anticipado de esa acción no son compatibles.
- d) Algunos han apelado a la eternidad de Dios para defender el conocimiento de acciones absolutamente libres. Dicen que Dios está completamente por encima del tiempo, que para Él el futuro siempre está presente y que, por consiguiente, Él puede conocerlo a pesar de su libertad absoluta.

Qué duda cabe de que esto es así, pero la eternidad de Dios, a la cual recurren aquí en busca de ayuda, simplemente queda sin efecto por esta doctrina del libre albedrío absoluto, separada del decreto de Dios. Si de esta manera Dios debe esperar un aumento en su conocimiento de las cosas fuera de sí mismo, si debe, por así decirlo, esperar por si es necesario asumir dentro de sí la influencia de lo temporal, entonces esto destruye su eternidad. La doctrina del conocimiento intermedio niega precisamente aquello que podría hacerla comprensible.

*57. ¿Acaso no se enseña ese conocimiento intermedio en 1 Samuel 23:9–12 y en Mateo 11:22–23?*

No, en el primer caso simplemente se le dice a David cuáles serían las consecuencias, dada la actitud actual de las personas entre las que se encontraría si permanecía en la ciudad. En Mateo 11:22–23, tenemos una forma de hablar hiperbólica que Jesús emplea para referirse al endurecimiento de sus contemporáneos.

*58. ¿Hasta dónde llega el conocimiento de Dios?*

Abarca todas las cosas, grandes y pequeñas, libres y necesarias, pasadas, presentes y futuras. Por lo tanto, se le llama *omnisciencia*.

*59. ¿Cuál es la relación entre el decreto de Dios, su conocimiento libre y las acciones libres de los hombres?*

El decreto de Dios es el fundamento de la certeza de su conocimiento libre y también de que las acciones libres van a suceder. No es el conocimiento previo como tal, sino el decreto sobre el que descansa, lo que hace que las acciones libres sean ciertas.

*60. ¿Cómo se describe la sabiduría de Dios?*

Como esa perfección de Dios mediante la cual Él usa su conocimiento para el logro de sus fines de la forma que más le glorifique.

*61. ¿Cómo se pueden demostrar el conocimiento y la sabiduría de Dios a partir de las Escrituras?*

Con textos como Hebreos 4:13; Salmos 139:16; Proverbios 15:11; 1 Timoteo 1:17.

*62. ¿En cuántos sentidos distintos se puede entender la palabra “voluntad”?*

Puede tener tres significados:

- a) Todos los atributos moralmente determinados, en la medida en que estos son poderes activos que pueden operar en una doble dirección. En este sentido, la santidad, la justicia, etc. pertenecen a la voluntad.
- b) La *capacidad* de establecer un decreto o un plan, y ese *mismo* decreto o plan. En este sentido, la voluntad (nunca la comprensión) es la capacidad por la cual Dios decreta o es el decreto de Dios mismo.
- c) La capacidad mediante la cual Dios ejecuta un decreto de su voluntad a través de una manifestación exterior de poder. En este sentido, la voluntad de Dios está más estrechamente relacionada con su poder activo.

*63. ¿Hay alguna razón en particular para clasificar los siguientes atributos de Dios bajo su voluntad?*

Sí, porque mientras en nosotros los atributos racionales se encuentran en su mayor por debajo de nuestra conciencia, y por lo tanto apenas se parecen a una volición consciente, en Dios son completamente diferentes. Todas sus perfecciones racionales, tales como su santidad, justicia, etc., residen en la plena luz de su conciencia, es decir, son una inclinación consciente de su naturaleza. Está claro que la inclinación consciente es la *voluntad* en el sentido más amplio de la palabra. Así pues, los teólogos antiguos tenían toda la razón cuando trataban con la santidad y la justicia, etc., bajo los atributos de la voluntad de Dios.

*64. ¿Cómo se puede describir la voluntad de Dios?*

Es esa perfección de Dios mediante la cual, en un acto muy simple y de una manera racional, sale hacia sí mismo como el bien supremo y hacia las criaturas fuera de Él por su propio beneficio.

*65. Entonces, ¿es la voluntad de Dios (dicho sea con reverencia) una voluntad egoísta?*

Esto lo podríamos decir en el buen sentido. En el hombre, el egoísmo es malo porque el bien supremo se encuentra fuera de él. Por el contrario, Dios es el todo-suficiente, que se deleita en el bien supremo dentro de sí mismo.

*66. ¿Podemos decir que la voluntad y la comprensión de Dios son la misma cosa?*

No, contra esta identificación, otros han observado, con razón, que Dios es claramente *omnisciente* y *omnipotente*, pero no *omni-volitivo*.

67. *¿Debe distinguirse también entre la voluntad de Dios y su poder activo?*

- a) La omnipotencia de Dios, entendida como la capacidad de hacer, incluyendo lo que en realidad no llega a hacer, se distingue naturalmente de la voluntad de Dios. Dios no quiere todo lo que se encuentra dentro del alcance de su omnipotencia.
- b) Pero también hay que establecer la mayor distinción entre la voluntad de Dios y su poder activo. Indudablemente, el decreto de Dios, en el cual su voluntad está activa, no es lo mismo que la ejecución poderosa de su decreto.
- c) Aun así, debemos tener en cuenta que el poder activo de Dios tiene mucho más el carácter de un simple deseo que nuestro poder activo. Con nosotros también sucede que todo ejercicio de poder comienza con la fuerza de voluntad. Sin embargo, esta va acompañada de varias cosas que no tienen cabida en Dios como ser espiritual puro. La simple voluntad de Dios es lo suficientemente poderosa como para llamar una cosa a la existencia. Debe considerarse, no obstante, que al decir esto, hay que tomar la palabra *voluntad* en el sentido de la pregunta 62, apartado c y no tal como se entiende en los apartados a y b. La propia Escritura afirma que por la voluntad de Dios las cosas son y fueron creadas.

68. *¿De qué otra forma podemos distinguir la voluntad de Dios?*

- a) Dividiéndola entre voluntad *necesaria* y *libre*. La primera se refiere a Dios mismo, mientras que la segunda hace referencia a las cosas que existen fuera de él.
- b) Hablando de voluntad *absoluta* y *condicional*. Esta distinción, establecida por algunos teólogos antiguos, fue justamente rechazada por los posteriores. La voluntad de Dios no es condicional; solamente el objeto deseado por Él puede ser condicional en su naturaleza, esto es, dependiente de otra cosa. Dios no quiere una cosa porque quiera la otra, pero ciertamente quiere que exista una por el bien de la otra.
- c) Diferenciando entre voluntad *antecedente* y *consecuente*. Cuando los Reformados usaron esta distinción, se referían estrictamente a que existe un orden lógico en los decretos de Dios, y a que Él hace que una cosa esté sujeta a otra como un medio para lograr un fin. Sin duda fueron muy conscientes de que las cosas no tienen la capacidad de servir como medios aparte de Dios, sino que esa capacidad se deriva de la voluntad de Dios. Dios quiere A con una voluntad antecedente y a continuación no se ve obligado a elegir B con la voluntad consecuente, sino que de manera omnipotente convierte B en un medio eficaz para alcanzar A.

Con esta distinción, los luteranos y los remonstrantes se refieren a algo completamente diferente. Para ellos, la voluntad *antecedente* es una regla general establecida por Dios en la indeterminación, mientras que la voluntad *consecuente* es una aplicación determinada de ella después de que Dios haya tomado nota primeramente de la libre elección humana. Mediante una voluntad antecedente, Dios decreta salvar a todos los que creen. Después ve quiénes son los creyentes y luego decreta con su voluntad consecuente otorgarles la salvación. Esto, por supuesto, es algo que rechazan todos los reformados.

69. *¿Qué distinción es la que tiene una importancia mucho mayor?*

La distinción entre la voluntad *secreta* del decreto y la voluntad *revelada* del precepto.

70. *¿Se usan también otros nombres para referirse a esta distinción? ¿Por qué son menos adecuados?*

También se habla de una voluntad de beneplácito y una voluntad significada. Ahora bien, la voluntad *preceptiva* de Dios también expresa su beneplácito, y algunas veces su voluntad *decretiva* nos llama la atención mediante un signo. Así que estos términos expresan con menor precisión lo que se quiere decir (Mt 11:26, εὐδοκία; Rom 12:2, θέλημα ... εὐάρεστον).

71. *¿Qué entendemos, respectivamente, por la voluntad decretiva y la voluntad preceptiva?*

La *voluntad decretiva* es la libre determinación de Dios de todo lo que sucederá y cómo ocurrirá. La *voluntad preceptiva* es la norma establecida por Dios para los seres racionales que tiene por objeto encaminar su conducta en consecuencia.

72. *¿Qué dificultad causa esta distinción?*

Muchas cosas que Dios prohíbe ocurren, y muchas cosas que Él ordena no suceden. Por lo tanto, la voluntad decretiva y la voluntad preceptiva parecen oponerse directamente entre sí.

73. *¿Pueden considerarse exitosos todos los intentos por eliminar esta dificultad?*

- a) Algunos han negado que la voluntad existente tenga el carácter de una voluntad, y desean dejarlo en una mera prescripción. Sin embargo, debe observarse que en las prescripciones de Dios es su naturaleza santa la que habla y que, de hecho, están basadas en un fuerte deseo en Dios. Más precisamente, el problema con el que nos encontramos aquí es este: ¿cómo pueden existir dos deseos en Dios, uno que quiere lo bueno y aborrece lo malo, y uno que deja que no se lleve a cabo el bien y permite que aparezca el mal?
- b) Algunos han distinguido entre la *existencia* de una acción y el *modo* de su existencia (la acción equivale a lo material y lo formal). La voluntad preceptiva de Dios, según se dice, solamente se refiere a lo último. Eso es cierto. Pero su voluntad decretiva también se refiere a lo último, y en ese sentido, ambas voluntades están nuevamente una al lado de la otra, sin reconciliarse.
- c) Otros pensaron que todo estaba resuelto cuando señalaron que la voluntad decretiva de Dios también incluye dar a conocer su voluntad preceptiva. Cuando A peca, entonces la voluntad decretiva de Dios lo ha determinado, y su voluntad preceptiva lo ha prohibido. Pero ahora hay que considerar que la voluntad decretiva de Dios también comprende aquello que Dios prohibiría. Por tanto, piensan, la voluntad preceptiva se une a la decretiva, y todo se resuelve en una unidad más elevada. Sin embargo, esta resolución es un puro engaño. Ambas voluntades ahora se encuentran bajo el decreto, pero de tal manera que se han convertido tan sólo en un paralelismo externo, carente de armonía interior. La pregunta es claramente cómo puede Dios

decretar que se permita algo que, al mismo tiempo, Él debe decretar prohibir en virtud de su santidad.

*74. ¿Distinguen también las Escrituras entre un doble concepto de voluntad en este asunto?*

Sí, “querer” a veces significa la inclinación o intención natural del alma y, a veces, la determinación del decreto. (Compárese arriba, pregunta 62, a) y b); Mateo 27:43, θέλω; y Salmos 22:9, יִצְטָף).

*75. ¿Podemos resolver aquí la dificultad suficientemente, según nuestro modo de pensar?*

No, porque todo se reduce fundamentalmente al problema de permitir el pecado y equivale a ese problema. Con nuestra limitada comprensión de los caminos de Dios, no podemos darle una solución a esta pregunta. Lo único que podemos hacer es cuidarnos de buscar la dificultad allí donde no se encuentra.

*76. Entonces, ¿dónde radica realmente la dificultad?*

En esto: ¿cómo puede Dios permitir en su decreto cosas que violan y ofenden sus atributos racionales?

*77. ¿Qué debemos decir sobre esta dificultad?*

No debemos olvidar que, dentro de los atributos racionales de Dios, hay uno que puede eliminar esta violación y ofensa temporales, esto es, su justicia punitiva; de manera que, por así decirlo, al final el equilibrio se restablece una vez más. Con esto, sin embargo, no hemos explicado cómo concuerda con la santidad absoluta de Dios que primero decreta esta remoción para después mantenerla.

*78. ¿Dónde no podemos buscar la dificultad?*

No podemos imaginar que Dios nos haría una injusticia si se condujera con respecto a nosotros según esta doble manera de decreto y mandato. Aquí no encontramos un problema racional con respecto a la relación entre Dios y la criatura. Si alguien piensa haber descubierto algo así, entonces ese no es sino el resultado de humanizar a Dios. Si le mandamos a alguien que haga algo, entonces estamos obligados a hacer todo lo que esté en nuestra mano para lograr el cumplimiento de esa orden. Si descuidamos hacer esto, entonces pecamos contra un hermano. No puede decirse lo mismo en cuanto a Dios. Él no tiene ninguna obligación con su decreto de actuar para la realización de su mandato más allá de lo que tenga a bien hacerlo. Tampoco su veracidad exige que decreta y mande lo mismo. En el caso mencionado anteriormente, no solo pecaríamos contra nuestro hermano por falta de amor, sino también por engañarlo. Esto tampoco lo podemos trasladar a Dios.

*79. ¿Cómo debemos valorar el caso en que el Señor le profetizó a Ezequías: “Morirás de esta enfermedad” y, sin embargo, lo sanó?*

La profecía no fue una revelación de la voluntad decretiva de Dios que más tarde se cambiaría, sino que era simplemente un anuncio del hecho de que la enfermedad era mortal en su naturaleza. Ezequías fue sanado por un milagro. Está claro que la voluntad decretiva de Dios era que sanara. Dios habla en lenguaje humano. Cuando decimos: “Morirá de esta enfermedad”, nos referimos a lo mismo.

*80. ¿Cómo debemos valorar el caso de Abraham, donde primero se le ordenó sacrificar a Isaac, y más tarde se retiró este mandato?*

Aquí Dios ordena algo que Él no quiere. El gran problema, sin embargo, era cómo puede Dios decretar algo que no aprueba. En el caso de Abraham, como mucho podría encontrarse alguna dificultad relacionada con la veracidad de Dios. ¿Cómo puede Dios decirle a Abraham: “Mi voluntad es que sacrifiques a tu hijo”, cuando en realidad esa no era su voluntad? Uno debe entender esto de tal manera que Dios realmente no le dijo a Abraham: “Mi voluntad positiva es que llegue a producirse (la voluntad decretiva), sino que es mi voluntad preceptiva para ti”, es decir, “Te exijo que te sientas en la obligación de hacerlo”.

*81. ¿Le dan el mismo alcance todos los teólogos antiguos al concepto de la santidad de Dios?*

No, hay quienes incluyen todos los atributos racionales dentro de su santidad, p. ej., amor, gracia, misericordia, etc. Otros, como por ejemplo Cocceio, identifican la justicia con la santidad.

*82. ¿Es necesario tomar el concepto de santidad en un sentido tan amplio?*

No, porque aunque la santidad se encuentra en una estrechísima relación con los restantes atributos racionales, no debe confundirse con ellos. Además, la estrecha conexión que mantienen entre sí estos atributos ya es suficiente para señalar que se los llama atributos de la voluntad, y que la voluntad de Dios se presenta como teniendo a Dios mismo como el primer objeto y a todos los demás objetos por el bien de su voluntad.

*83. ¿Cuál es el concepto original de santidad?*

La raíz  $\text{שׁוּטָף}$  significa originalmente “estar apartado”, “separarse”. Por lo tanto, se llama a Dios, “el Santo”, porque Él existe en sí mismo y nada puede compararse con Él. La brecha metafísica que existe entre Él y la criatura se expresa, por lo tanto, mediante el concepto de santidad. Un versículo muy claro es 1 Samuel 2:2, “No hay ninguno santo como el SEÑOR; porque no hay ninguno fuera de ti; no hay roca como nuestro Dios” (véase Ex 15:11; 1 Sam 6:20).

*84. ¿Con esto se agota el concepto de santidad?*

No, esto ya está claro por el hecho de que Dios también puede comunicar una semejanza de su santidad a la criatura. Por supuesto que Dios nunca puede renunciar a su eternidad. Así que es evidente que el concepto tal como se describe más arriba necesita ser complementado. Este complemento debe buscarse en lo siguiente: Dios es santo no sólo en la medida en que es el Eterno, sino también por cuanto en el trato con sus criaturas, lo reclama todo para sí y lo subordina a sus propósitos, lo separa, lo santifica.

*85. ¿Cómo se distingue este segundo elemento del concepto de santidad del primero?*

Haciendo hincapié en el significado racional de la santidad de Dios. Dios no sólo se distingue de todo lo que existe fuera de él, sino que también se conoce a sí mismo, se busca a sí mismo y se ama a sí mismo como la encarnación suprema de la perfección racional. Y de esta determinación de Dios hacia sí mismo, se deduce que también hace a la criatura subordinada a sí mismo y la separa para sí mismo. Porque que la criatura sea santa significa que está “consagrada a Dios”.

*86. ¿Cuál es el resultado de esta consagración de la criatura a Dios?*

Que a veces puede surgir la apariencia de que la santidad de Dios fuera un sinónimo de su gracia. Cuando Dios aparta a una persona o nación para sí mismo, al mismo tiempo los lleva a su favor especial. La gracia sigue a la consagración, porque en la condición de estar dedicada a Dios reside la bienaventuranza de la criatura; compárese Salmos 103; Oseas 11:8; Salmos 22:4; 33:21; y el nombre “el Santo de Israel” en Isaías 43:14 y otros lugares similares.

*87. ¿Cómo podemos describir la santidad de Dios?*

Como ese atributo de Dios por el cual Él se busca y se ama a sí mismo como el bien supremo, y exige como bondad razonable de la criatura que esté consagrada a Él.

*88. ¿Puede alguien llamar al amor de Dios el atributo central de su ser, y aquel según el cual hay que clasificar a todos los demás?*

No, porque todos los atributos son el ser de Dios. Es más, los teólogos que se aventuran a hacer del amor de Dios el atributo central hacen esto a expensas de otros atributos, p. ej., la santidad, como si Dios no fuera otra cosa que amor puro y abnegado. La Escritura nos enseña que en Dios hay un amor abnegado, pero al mismo tiempo enseña que hay más que este amor y que también está subordinado a la ley más elevada de la vida racional de Dios; a saber, que en primer lugar Él se quiere a sí mismo y se glorifica a sí mismo.

*89. ¿El atributo del amor debe entenderse de forma racionalista como una comprensión y aprobación de los excelentes atributos del objeto que se ama?*

No, el amor tiene su sentido racional en sí mismo y no pierde ese sentido incluso cuando se extiende al objeto más indigno. La Escritura le atribuye a Dios ese amor por los pecadores perdidos que no tenían nada en sí mismos que pudiera despertar la aprobación de Dios y su beneplácito.

*90. ¿Qué distingue el amor de Dios de su santidad?*

La santidad hace referencia al amor de Dios hacia sí mismo como el bien supremo. Por lo tanto, es la autodeterminación de Dios. El amor, por su parte, hace referencia a la disposición del beneplácito de Dios hacia lo que está fuera de Él, o también al afecto que tienen entre sí las tres Personas Divinas.

91. *¿Cómo se ha tratado de argumentar a favor de la Trinidad a partir del atributo del amor?*

Se ha señalado que el amor exige un objeto personal que sea distinto de la persona que ama. Esto es cierto, pero debemos fijarnos en que de esta manera todavía no podemos llegar a la conclusión de que hay exactamente tres personas en la Deidad.

92. *¿Se permite el amor hacia sí mismo en la criatura de la misma manera que sucede con la santidad de Dios?*

- a) Dios puede y debe amarse a sí mismo como el bien supremo. La criatura no debe aspirar a convertirse en el bien supremo y propósito final de sus aspiraciones. En nosotros, el amor propio absoluto está prohibido; de hecho, estrictamente hablando, también lo está el amor absoluto hacia otra criatura, en cuyo caso el honor a Dios quedaría a un lado.
- b) Ahora bien, se puede hablar de amor propio en un sentido positivo. Las obligaciones, a través de cuyo cumplimiento debemos glorificar a Dios, deben variar en naturaleza. Hay algunas que nos llaman a sacrificarnos, otras en las que debemos tener en cuenta nuestra supervivencia. El sacrificio mal entendido de uno mismo puede convertirse en pecado. Nadie puede odiar su propia carne. Mateo 22:39; Romanos 13:9; Gálatas 5:14; Santiago 2:8.

93. *¿De qué manera revela Dios su amor hacia sus criaturas?*

Mediante (a) su bondad; (b) su gracia; (c) su benevolencia; (d) su misericordia o compasión; (e) su longanimidad.

94. *¿Qué es la bondad de Dios y cómo se la llama a veces?*

Es su amor hacia las criaturas personales y sensibles en general, y también se puede denominar *Amor Dei generalis*, “el amor general de Dios”.

95. *¿Qué es la gracia de Dios?*

El amor inmerecido de Dios hacia los seres pecaminosos que se encuentran bajo el juicio de su justicia.

96. *¿Qué dos elementos contiene el concepto de gracia?*

- a) Que es inmerecida. En cierto sentido, uno puede decir que toda demostración de favor por parte de Dios es inmerecida. Sin embargo, debido a la presencia del pecado, se hace especialmente evidente que la criatura no puede reclamar nada. Por tanto, la gracia en un sentido más estricto es el favor hacia los pecadores, esto es, un favor tan grande que incluso supera los obstáculos del pecado y de la justicia.
- b) Conectado de una forma natural con este elemento está el segundo; a saber, que cuando el amor de Dios obra en los pecadores, es un principio monergista. Si en su origen el amor de Dios hacia los pecadores no tiene obligación y actúa libremente, debe ser soberanamente divino en su funcionamiento, es decir, una obra indivisa de

Dios. Para el primer aspecto, compárese Romanos 4:4, 16; para el segundo, 2 Corintios 12:9; Efesios 4:7.

97. *¿Cómo se llama a la gracia en hebreo y en griego?*

La palabra hebrea es חַן; el término griego es χάρις.

98. *¿Qué es la benevolencia o bondad amorosa de Dios?*

El amor de Dios en la medida en que, como una ternura especial, busca llevar al pecador a la conversión. Se llama רַחֲמִים, Números 14:19 y Salmos 31:17; χρηστότης, χρηστός, Romanos 2:4; πραύτης, ἐπιείκεια, 2 Corintios 10:1.

99. *¿Qué es la compasión o misericordia de Dios?*

El amor de Dios y la compasión hacia los pecadores, que son considerados miserables. Se llama רַחֲמִים, οἰκτιρισμός, ἔλεος, σπλάγγνα. La misericordia de Dios fluye del amor antecedente libre; cf. Efesios 2:4–5: “rico en misericordia *por* el gran amor con que nos ha amado”.

100. *¿Qué es la longanimidad de Dios?*

El amor de Dios a los que merecen castigo, demostrado en el retraso del castigo y la llamada a la conversión. Se llama רַחֲמִים אֲרוּמִים, Salmos 103:8; μακροθυμία, 2 Pedro 3:15.

101. *¿Cómo podríamos describir la justicia de Dios?*

Como la disposición natural de su ser no sólo a mantenerse firme contra toda violación de su santidad sino también a mostrar en todos los aspectos que Él es santo (Sal 7:12; Hechos 17:31)

102. *¿Cuál es la diferencia entre la santidad de Dios y su justicia?*

Estos dos atributos están muy estrechamente relacionados entre sí, sin embargo, no deben confundirse el uno con el otro. La diferencia es principalmente doble:

- a) Llamamos a la santidad la bondad racional de Dios, ya que posee eso en sí mismo, sin que comprendamos que la bondad se mueve fuera de Él. Por otro lado, la justicia es específicamente ese atributo del ser de Dios que le obliga a convertir su santidad en un poder fuera de sí mismo.
- b) La santidad es, como hemos visto, la determinación de Dios hacia sí mismo. Es, por así decirlo, una propiedad centrípeta, por la cual Dios se mueve hacia sí mismo, hacia el centro de su ser. Por otro lado, la justicia es más una propiedad centrífuga, por la cual Dios actúa desde sí mismo hacia el exterior, aunque esto también ocurre para revelar y mantener su santidad.

103. *¿Cuál es el resultado de esta justicia de Dios?*

Que cada criatura racional debe servir como un medio para revelar la justicia de Dios y, por consiguiente, representa un cierto valor para Dios. Así pues, la justicia de Dios para con el hombre y la justicia del hombre para con Dios pueden nombrarse con una misma palabra; ambos corren en paralelo (cf. Rom 1:17; 3:21–22; 5:17, 21; 8:10, etc). En todos estos lugares, la justicia de Dios se usa como un predicado que puede imputarse al hombre. La justicia de Dios para el hombre consiste en esto: que cumple con las demandas que Dios establece y debe establecer para él.

*104. ¿Por qué es tan importante la justicia para una vida devota?*

Porque es precisamente ese atributo de Dios el que resalta más claramente la dependencia de la criatura de Dios, en la medida en que hace de esa dependencia un medio para llevar a cabo el derecho de Dios. De ahí la aversión que tiene toda concepción ética unilateral de la religión hacia este concepto de justicia. Si uno coloca a Dios y al hombre uno junto al otro como si tuvieran los mismos derechos, entonces está fuera de toda cuestión hablar de la justicia de Dios. Tan pronto como se despierta una vida profundamente devota, también vuelve a aparecer un hambre y sed de la justicia de Dios.

*105. ¿Depende de la discreción de Dios si Él ejerce o no su justicia?*

No, esto era lo que afirmaban los escolásticos de la Edad Media, los socinianos y los remonstrantes, pero está en contradicción con las Escrituras.

*106. ¿Es necesario que la justicia de Dios recompense la bondad?*

No, las Escrituras enseñan que cualquier recompensa no es *ex condigno*, de acuerdo con el mérito, o *ex congruo*, en proporción a, sino sólo *ex pacto*, basada en un acuerdo libre que Dios ha establecido con la criatura. Naturalmente, una vez que la gracia de Dios ha elegido este modo (esto es, que quiere revelar su aprobación del bien mediante una recompensa), la justicia exige que también cumpla esta promesa. Además, si hemos hecho todo lo que estábamos obligados a hacer, seguimos siendo sirvientes indignos.

*107. ¿Qué conceptos divergentes de justicia existen además del que estamos desarrollando aquí?*

- a) El concepto fundado en la teoría de la mejora. La justicia sería entonces la forma que adopta el amor de Dios hacia el transgresor cuando lo mejora. Esta es la teoría que encontramos en el caso de los pelagianos, socinianos y universalistas.
- b) El concepto basado en la teoría de la disuasión. La justicia sería entonces la forma que adopta el amor de Dios cuando trata de disuadir a otras personas de cometer fechorías mediante el sufrimiento del transgresor. Esta es la teoría de la mayoría de los juristas, como Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Leibniz o Grocio. Todos estos subordinan las Escrituras a la promoción del bien moral como un fin en sí mismo. Sin embargo, también hay quienes toman el bien moral en sí mismo en un sentido utilitario y, por tanto, usan el terror como un medio para promover la dicha.

*108. ¿Qué objeción se puede presentar contra la teoría de la mejora?*

- a) Hay dos tipos diferentes de sufrimiento: castigos y correcciones. Sólo el último puede contar como un medio para mejorar, y las Escrituras lo diferencian claramente del primero. Así pues, los defensores de esta teoría deben demostrar que *todo sufrimiento* posee un carácter correctivo. Esto no lo pueden hacer, porque las Escrituras enseñan que primero nos convertimos en hijos de Dios cuando somos justificados por el sufrimiento punitivo de nuestra seguridad (Gal 4:4–5).
- b) En muchos casos, el castigo elimina toda posibilidad de mejora para el delincuente. Esta teoría no tiene lugar para la pena de muerte, la *ius talionis* justificada por las Escrituras.
- c) Incluso cuando este no es el caso, no se puede afirmar que el mal físico en sí mismo tenga la tendencia a mejorar a alguien. Con la misma frecuencia resulta en un endurecimiento. El castigo solamente mejora cuando uno siente que se lo merece. Pero esto presupone que la justicia se ejerce de acuerdo con lo que se merece y no sólo para mejorar. Esto significa que la teoría de la mejora únicamente se puede mantener con la ayuda de nuestra teoría.
- d) La teoría tiene una visión superficial del mal físico, del dolor. Es verdad que el dolor tiene un lado beneficioso. Pero Dios bien podría haber alcanzado el mismo objetivo, que ahora alcanza mediante el dolor, de otras maneras si no hubiera habido dolor. De hecho, si nos desviamos del castigo del pecado, todo dolor como medio de prevención habría sido superfluo. Por lo tanto, Dios usa un medio para el arrepentimiento que implica sufrimiento sin necesidad de hacerlo. Esto es crueldad por parte de Dios.
- e) La conciencia general del hombre dice que el mal debe ser castigado, aparte de todas sus consecuencias. El sentimiento de justicia corre más peligro de degenerar en sed de sangre que en una auténtica filantropía. Esto nos muestra su significado original.

109. *¿Qué objeción se puede presentar contra la teoría de la disuasión?*

- a) Hace que una persona sea totalmente un medio para otra, al menos si quiere mantener el buen derecho de la pena de muerte o de la cadena perpetua. Sin embargo, esto no puede ser, porque si se considera con independencia de Dios, todo ser humano es importante en sí mismo, lo que no le permite ser reducido a un simple medio.
- b) Priva a quienes son castigados de exactamente lo que quiere cultivar en los demás; a saber, la obediencia a la ley. La teoría conduce a formarse un concepto cuantitativo de la virtud. Se ocupa de la mayor virtud para el mayor número posible de personas, y para este fin, algunos son sacrificados.
- c) En realidad, esta teoría también se basa en el análisis forense. Sólo cuando los castigos de los pecadores sean merecidos y legítimos ejercerán de verdad una influencia reformadora. Si únicamente conducen a dejar el mal por temor al castigo, no promueven la verdadera moralidad. Para mantener esta teoría, debe incorporar el concepto de que la virtud sólo tiene valor en la medida en que promueve la felicidad humana. Es decir, es de naturaleza eudemonista. Así que debe ser juzgada con eudemonismo.

110. *¿Debe entenderse el ejercicio del castigo como una transacción puramente comercial?*

No, no debe. Hay una gran diferencia entre pagar una deuda económica y el castigo por la culpa, como demostrará la doctrina de la expiación. El castigo es la restauración de una

relación, del estado de los pecadores en relación con Dios, no la devolución de algo que primero le fue quitado a Dios.

*111. ¿Cuál es el concepto panteísta y filosófico de la justicia de Dios?*

Según este punto de vista, la justicia es simplemente un término que se usa para expresar que, en el terreno impersonal del universo, debe haber una causa por la cual el pecado y la miseria parecen estar vinculados entre sí.

*112. ¿Hay también quienes adoptan un punto de vista intermedio entre la opinión panteísta y la nuestra?*

Sí, algunos admiten que Dios es personal, pero limitan el castigo del pecado a sus consecuencias naturales. Sin embargo, a partir de ese postulado podría surgir la visión absurda de que una persona racional y tierna es castigada de la manera más severa y un pecador endurecido del modo más liviano.

*113. ¿Cómo se puede probar que nuestra forma de entender la justicia es correcta?*

- a) Esa conciencia del bien y del mal es innata en cada ser humano.
- b) La experiencia espiritual del regenerado lo atestigua. Todos se ponen de parte de Dios en cuanto a lo que es correcto como alguien ha señalado.
- c) Esta conciencia de la justicia no es producto de la evolución sino algo natural. Ya tiene un nombre en los idiomas más antiguos. Los ritos y ceremonias de todas las religiones dan fe de ello.
- d) La santidad de Dios exige la existencia de tal justicia. En todas partes de la Escritura se presenta bajo el símbolo del fuego. Es decir, debe brillar y estar activa externamente.
- e) Resulta imposible mantener los conceptos de “deber” y obligación en toda su fuerza si carecen del concepto de castigo que los apoye.
- f) Las doctrinas de la expiación y de la justificación, a medida que las Escrituras las desarrollan, descansan por entero en este atributo de la justicia divina.

*114. ¿De qué otra manera discernen los teólogos la justicia de Dios?*

- a) *Justitia dominica* o “la justicia de la norma”. Esto indica que al gobernar el mundo, Dios ofrece una expresión fiable de la rectitud de su ser. Describe la relación de Dios con el pecado como algo que primeramente se *origina* como una relación que *es* justa.
- b) *Justitia judicialis* o “justicia judicial”. Esto indica que Dios en su juicio sobre los seres racionales habla con justicia y, por lo tanto, demuestra su relación con el pecado como un *hecho dado* como una relación que *actúa* justamente.

*115. ¿Qué está incluido en la “justicia gobernante” de Dios?*

- a) Que está exonerado de haber colaborado en el origen del mal como tal. La actividad de Dios con respecto al mal es sólo una actividad permisiva.

- b) Aun así, si Dios permite el mal y éste no se origina fuera de su decreto, parece como si la presencia del pecado y la majestad de la ley nunca hubieran causado una impresión tan profunda en las personas como es el caso ahora.
- c) Lo mismo puede decirse del amor de Dios. Solamente aparece con su máxima grandeza ahora que está probado y que ha triunfado en la más terrible de todas las crisis, la crisis del pecado.
- d) No podemos llegar a afirmar que el contraste entre el bien y el mal es un factor necesario en la economía divina.

*116. ¿Cómo se puede dividir todavía más “justicia judicial” de Dios?*

En

- a) *justicia legislativa* que se expresa hacia el pecado y el bien como meramente futura o posible.
- b) *justicia ejecutiva* que se expresa hacia el pecado y el bien como realmente presente, y luego
  1. como justicia punitiva o vengativa;
  2. como justicia remunerativa o premiadora.

Sin embargo, no se puede decir que la recompensa o el castigo sean una forma *necesaria* de revelación de la justicia divina.

*117. ¿Qué textos de prueba se pueden ofrecer para la justicia?*

Éxodo 22:5–6; Romanos 2:6ss.

*118. ¿Qué se entiende por el atributo de la veracidad divina?*

- a) *La veracidad metafísica.* Dios concuerda con su propia comprensión, y por tanto, en contraposición con los ídolos, es el único Dios verdadero (Jr 10:11)
- b) *La veracidad ética.* Dios se revela a sí mismo tal como es en realidad.
- c) *La veracidad lógica.* Dios hace que los conceptos que necesariamente debemos formarnos de las cosas, según la estructura de nuestras capacidades cognitivas, concuerden con la realidad (véase Nm 23:19; Tito 1:12–13).

*119. ¿Hay emoción o sentimiento en Dios?*

No en el sentido de un movimiento transitorio intenso de emoción, algo pasivo, por el cual la voluntad se retira a un segundo plano (compárese *affectus*, de *afficere*, “verse afectado”). Pero sí en el sentido de una satisfacción divina interna que acompaña a la expresión enérgica de su voluntad, su poder y su comprensión.

*120. ¿Qué se entiende, por ejemplo, por la ira de Dios?*

No es una repentina oleada de pasión, sino un impulso uniformemente fuerte, aunque duradero y racional, de la santa voluntad de Dios. Sólo con nosotros, los seres humanos, es posible un súbito aumento de la emoción. En el Nuevo Testamento, la ira de Dios significa sistemáticamente el decreto de Dios para castigar en el Día del Juicio a aquellos que no se arrepienten. Θυμός es la disposición de la ira en Dios; ὀργή su resultado activo fuera de Dios.

121. *¿Qué es el celo de Dios?*

Los celos del amor de Dios con respecto a su pueblo del pacto, que está comprometido con él (Ex 20:5)

122. *¿Qué es el arrepentimiento de Dios?*

Con él se señala, de una forma antropomórfica, que es consciente de que el hombre se ha desviado, con toda su agudeza antitética, de su destino (Nm 23:19; Gn 6:6).

123. *¿Qué es el poder de Dios?*

La capacidad de poner su voluntad en práctica externamente. Como *omnipotencia* es la capacidad de lograr lo que no está en conflicto con el propio ser de Dios.

124. *¿Está limitado el poder de Dios por la realidad de lo que existe?*

No, ese sería un pensamiento panteísta. Dios puede hacer más de lo que realmente hace.

125. *¿Es lo mismo el poder de Dios que su voluntad?*

No, al menos no si voluntad quiere decir el beneplácito de Dios o su decreto. Sí, si tomamos la voluntad como la expresión de la voluntad (no *voluntas*, sino *volitio*).

126. *¿Cuáles son los objetos del poder de Dios?*

- a) Dios mismo, en la medida en que gobierna su propio ser.
- b) Todo lo que es posible, en la medida en que Dios sería capaz de llevarlo a cabo.
- c) Todo lo que es real, en la medida en que de hecho sucede.

127. *¿Cuál es la distinción entre poder y fuerza?*

Aquí hemos tomado la palabra “poder” en el sentido que tiene generalmente “fuerza”, es decir, la capacidad de actuar. Sin embargo, en el contraste que acabamos de mencionar, poder generalmente significa “autoridad”, “competencia”, “derecho a actuar”, “soberanía.”. Esto, sin embargo, es más una cuestión de una relación de Dios con la criatura que un atributo de Dios mismo.

128. *A efectos de distinguir el poder de Dios, ¿cómo se llama el poder que tiene que ver con lo que es posible y el poder relacionado con lo que es real?*

- a) Poder necesario (*potentia necessaria*).
- b) Poder libre (*potentia libera*).

129. *¿Qué otra distinción establecen los teólogos sobre el poder de Dios?*

Hablan de:

- a) *Poder absoluto*, es decir, esa capacidad por la cual Dios interviene en el curso del mundo directamente, sin hacer uso de segundas causas.

- b) *Poder ordenador*, es decir, esa capacidad de Dios que actúa a la manera que alguna vez fue establecida para las causas naturales. La filosofía panteísta naturalmente también rechaza esta distinción. No quiere saber nada que no sea la *potestia ordinata*.

130. *¿Es una expresión correcta afirmar que Dios no puede hacer lo imposible?*

No, porque lo imposible no puede existir, ni siquiera parcialmente como concepto, y por lo tanto, en la medida en que es lógicamente imposible, no es un objeto. Las verdades racionales eternas son precisamente eternas porque son verdaderas en el pensamiento de Dios. Lo que entra en conflicto con estas, entra en conflicto con el ser del propio Dios. Dios no puede negarse a sí mismo. El ideal del poder no es la indiferencia absoluta, que también se exalta por encima de sí misma, sino una libertad autodeterminada razonable y racional.

131. *¿Qué textos de prueba se pueden aportar para el poder de Dios?*

Génesis 17:1; Jeremías 32:17; Mateo 19:26.

132. *¿Qué es la bienaventuranza de Dios?*

Es el sentido interno de su perfección y su gloria. Se la llama μακάριος como el que es bendecido.

133. *Frente a eso, ¿qué es la gloria de Dios?*

La revelación de las perfecciones de Dios hacia el exterior, como si de una luz brillante se tratara. En hebreo, קְבוֹד, הוֹדָה (Sal 24:8); en griego, δόξα (1 Tim 1:11; 6:15–16).

## CAPÍTULO 3

### *La Trinidad*

1. *¿Por qué no debemos buscar una prueba concluyente de la Trinidad en el Antiguo Testamento?*

- Porque la revelación del Antiguo Testamento no se completó, sino que sólo fue preparatoria. Lo perfecto sólo llega al final.
- Bajo la dispensación del Antiguo Testamento, el concepto de la unicidad de Dios tenía que imprimirse profundamente en la conciencia de Israel a la vista de todas las inclinaciones politeístas.
- No debemos imaginarnos que los santos del Antiguo Testamento pudieran leer en el Antiguo Testamento todo lo que nosotros podemos leer allí a la luz del Nuevo. Sin embargo, lo que leemos en él es claramente el propósito del Espíritu Santo, ya que Él

no sólo escribió las Escrituras del Antiguo Testamento para entonces sino también para ahora.

## 2. ¿Qué rastros de la doctrina de la Trinidad podemos descubrir, sin embargo, en el Antiguo Testamento?

- a) La distinción entre los nombres Elohim y Yahvé. Elohim es el Dios que actúa en Israel y entre los paganos mediante la creación y la providencia. Yahvé es el Dios que se ha dado a conocer a sí mismo mediante la dirección teocrática y la revelación. Compárese Génesis 1:1 con 2:4. Allí donde Dios se revela a sí mismo, lleva otro nombre, es decir, uno le conoce en ese sentido no sólo más que en cualquier otro lugar, sino también como otro.
- b) La forma plural de este nombre Elohim (véase Eloah). Desde Pedro Lombardo, muchos han encontrado una prueba de la Trinidad en esta forma. Por ejemplo, Lutero, pero no así Calvino. Sin embargo, Elohim se usa con relación al Padre y al Hijo (véase Sal 45:8); el nombre también aparece referido a personas e ídolos (Ex 22:8; 1 Sam 28:13) El plural debe entenderse como algo intensivo, igual que son extensos los “cielos o las “aguas”. Apunta a la plenitud inagotable de Dios, y por lo tanto es un *pluralis majestatis* en el sentido más profundo del término.
- c) El concepto del Ángel del Señor, מַלְאָךְ יְהוָה.

En relación con esto existen las siguientes hipótesis:

1. El Ángel del Señor es un espíritu finito, un ángel creado. Así lo creían Agustín o Jerónimo y, más adelante, Kurz y Delitzsch. Este Ángel, dicen, puede hablar como si fuera Dios, ya que el mensajero habla *ex persona* para aquel que lo ha enviado y se identifica con él. Sin embargo, ¿cómo podría un mensajero así ser recibir honras religiosas en lugar del que lo envió? Jueces 6:11, 18, 22–23.
2. El Ángel del Señor es el *Logos*, la segunda persona de la Trinidad. Esto es lo que pensaban Ireneo o Tertuliano y, más tarde, dogmáticos luteranos y reformados (Calvino duda en algunos lugares, aunque parece tomar partido por el apartado 1 mencionado anteriormente) o Hengstenberg. Algunos suponen que el *Logos* se ha unido *personalmente* durante un tiempo a un ser creado.
3. El Ángel del Señor no es una persona sino únicamente una apariencia impersonal de Dios, una entrada momentánea de Dios en la esfera de lo visible. מַלְאָךְ debe entenderse como un sustantivo abstracto.

Nosotros aceptamos la interpretación número 2, ya que sólo ella le hace justicia a todos los datos. Sin embargo, también observamos lo siguiente:

1. Aquellos que contemplaron y se beneficiaron de esta apariencia no tenían un concepto claro y nítido de la doctrina de la Trinidad.
2. El Ángel, el Mensajero, no era un ser creado, era el *Logos* eterno, pero la forma visible mediante la cual se reveló fue creada, y el *Logos* no estaba unido personalmente a ella, como sí lo estuvo con la naturaleza humana que asumió más tarde.

Los motivos para esta interpretación son los siguientes:

1. El Ángel habla con la autoridad de Dios (Gn 16:13).
  2. Las personas se dirigen a él como Dios (Gn 16:13).
  3. Hace obras divinas (Ex 23:20).
  4. Tiene atributos divinos (Gn 16:8).
  5. Acepta honores divinos (Jos 5:14).
  6. Se le distingue de un ángel creado, Éxodo 33, donde se distingue al Ángel de la Presencia de un ángel corriente (Is 63:9; Dt 4:37).
  7. Su nombre se alterna con el nombre Elohim (Zac 12:8).
- d) El concepto de *Jokmá*, חֵכֶמָה, “sabiduría”, tal como aparece en Proverbios 8:22 y siguientes y en Job 28:12–27. Aquí se personifica la sabiduría, de manera que se convierte en objetivo para Dios mismo, y sin embargo mantiene una estrechísima relación con Él. Es la imagen de su pensamiento, la huella perfecta de su existencia interior (dentro y fuera de él al mismo tiempo). En el prólogo del Evangelio de Juan se dicen cosas similares del *Logos*.
- e) También se atribuyen atributos divinos a la palabra de Dios en el Antiguo Testamento (p. ej., Sal 33:4; Is 40:8; Sal 119:105).
- f) La doctrina del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento. El Espíritu es el principio de la vida natural, racional y razonable del mundo y, por lo tanto, representa la inmanencia autoconsciente de Dios. También es el Espíritu de revelación. Por último, Él es también el Espíritu que vive con cada creyente (véase Sal 51:13; 143:10). El Espíritu actúa como una persona que se encuentra objetivamente frente a Dios (Is 63:10; 48:16).
- g) Pasajes del Antiguo Testamento en los que Dios habla de sí mismo en plural. La iglesia siempre ha tenido una concepción trinitaria de estos pasajes. Los siguientes son sentimientos divergentes:
1. Es un *pluralis majestatis*, como solían usar los gobernantes orientales cuando hablaban de sí mismos. No hay antecedentes de eso en la Escritura. Sólo en una fecha relativamente tardía aparece algo así (Gn 20:15; cf. Esdras 6:8).
  2. Es un *pluralis communicationis* por el cual Dios se incluye a sí mismo entre los ángeles (cf. Is 6:8); así pensaban Filón y también Delitzsch en sus primeros años. Sin embargo, en Génesis 1:26 no se puede atribuir una participación activa en la creación a los ángeles.
  3. Es un *pluralis* de autogeneración, en el que el sujeto se considera y se dirige a sí mismo como objeto, de modo que surge la apariencia de una pluralidad. Véase Hitzig. Esto no está probado, véase Génesis 2:18; Salmos 12:5.
- h) Pasajes del Antiguo Testamento donde se nombra expresamente a más de una persona; Salmos 45:6–7; 110:1. Hebreos 1:8–9 demuestra que estos pasajes deben entenderse de esta manera.
- i) Pasajes que hablan de *tres* personas; Números 6:24–26; compárese 2 Corintios 13:14; Salmos 33:6; Isaías 61:1; 63:9–10.

### 3. ¿De qué manera deben aportarse pruebas a favor de la Trinidad sobre la base del Nuevo Testamento?

Tendrá que demostrarse:

- a) Que hay un Dios

- b) Que sin embargo hay tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, respectivamente, a las que se llama Dios y se considera como Dios.
- c) Que hay, por lo tanto, unidad en la trinidad y trinidad en la unidad.

4. *¿Qué textos del Nuevo Testamento hablan de las tres personas conjuntamente?*

Lucas 1:35; 3:21–22; Mateo 28:19; 2 Corintios 13:14; 1 Corintios 12:3–4; 1 Pedro 1:2. Además, sobre todo, en los capítulos 14–16 del Evangelio de Juan la enseñanza del Señor tiene un carácter trinitario.

5. *¿Qué dos asuntos son de especial interés a la hora de argumentar a favor de la Trinidad?*

La deidad del Hijo y la personalidad del Espíritu Santo. La personalidad del Hijo y la deidad del Espíritu Santo, en cambio, son tan ciertas que argumentarlo resulta prácticamente superfluo.

6. *¿Hay algún lugar en el Nuevo Testamento que nos proporcione una doctrina completa de la Trinidad?*

No, como en el caso de otros dogmas, aquí también se dejó que la iglesia, bajo la dirección del Espíritu Santo, reuniera los datos desperdigados por toda la Escritura y luego formulara el dogma de manera gradual y en contraste con todo tipo de error.

7. *¿Quién fue el primero en usar el término Trinidad?*

En su forma latina, el primero en usar el término fue Tertuliano, que habla de una *Trinitas Unius Divinitatis*. Antes de él, sin embargo, ya se utilizaron términos relacionados en griego. Teófilo, obispo de Antioquía de Siria, habló de ἡ τριάς τοῦ θεοῦ. Esto era en la segunda mitad del siglo II después de Cristo.

8. *¿Qué personaje de la iglesia griega ha contribuido más al desarrollo dogmático de la doctrina de la Trinidad?*

Apolinar de Laodicea, que, sin embargo, era un hereje en su Cristología, y el más grande de los capadocios.

9. *¿Quién ha contribuido más en Occidente?*

Tertuliano. Con él, sin embargo, todavía había muchas cosas que no estaban claras. Él sostenía que el Hijo y el Espíritu procedían del Padre tan sólo por el bien de la creación. No tienen toda la sustancia de la Deidad, sino que son “partes” o “porciones” subordinadas al Padre, etc.

10. *¿Qué hay entre Tertuliano y los capadocios?*

La presentación oficial de la doctrina de la iglesia en Nicea y Constantinopla. El credo que allí se aceptó también es recogido por nuestra Confesión belga, artículo 9, y por lo tanto es vinculante para nosotros a la hora de formular la doctrina de la Trinidad.

## 11. *¿Qué dice este credo?*

Tal como fue originalmente aceptado en Nicea (aparte de los cambios posteriores) dice así:

Creemos en un solo Dios, Padre Todopoderoso, Creador de todas las cosas visibles e invisibles;

y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; Unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre; Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza (*homoousios*) que el Padre; por quien todo fue hecho: tanto lo que hay en el cielo como en la tierra; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, y subió a los cielos, y que vendrá a juzgar a vivos y muertos;

y en el Espíritu Santo....

Aquellos que, por el contrario, dicen: “Hubo un tiempo en que Él no era”; “No era antes de que fuera engendrado”; y que Él fue hecho de la nada o que es de otra sustancia o esencia (o que es creado), o que el Hijo de Dios es variable o cambiante, esto es lo que la iglesia católica (y apostólica) anatematiza.

## 12. *¿Con qué tesis se puede expresar la doctrina de la Trinidad?*

- a) Solamente existe un ser divino. La Escritura se expresa nítidamente contra todo politeísmo (Dt 6:4; Is 44:6; Sant 2:19).
- b) En este único Dios hay tres modos de existencia, a los que nos referimos con la palabra “persona” y que son, cada una, este único Dios verdadero. En la Escritura, a estas tres personas se les llama Padre, Hijo y Espíritu Santo.
- c) Estas tres personas, aunque conjuntamente son el único Dios verdadero, sin embargo se distinguen entre sí en la medida en que asumen relaciones objetivas entre ellas, se dirigen la una a la otra, se aman y pueden interactuar entre sí.
- d) Si bien estas tres personas poseen una y la misma sustancia divina, las Escrituras, no obstante, nos enseñan que, con respecto a su existencia personal, el Padre es el primero, el Hijo el segundo y el Espíritu Santo el tercero, que el Hijo es del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. Además, su actuación refleja externamente este orden de existencia personal, ya que el Padre obra a través del Hijo, y el Padre y el Hijo obran a través del Espíritu. Existe, por tanto, una subordinación en cuanto a la forma personal de existir y la manera de obrar, pero ninguna subordinación con respecto a la posesión de la única sustancia divina.
- e) La sustancia divina no se divide entre las tres personas como si cada una poseyera un tercio. Tampoco es una nueva sustancia diferente de las tres personas. Por último, tampoco es una abstracción de nuestro pensamiento en un sentido nominalista. Pero de una manera en la cual cualquier otra analogía resulta deficiente, cada una de estas personas posee toda la sustancia divina.

## 13. *¿En qué dos puntos se ha cuestionado el acuerdo de la Confesión de Fe de Nicea con la descripción precedente?*

- a) Se han planteado dudas sobre si con el uso de la palabra *homoousios* los Padres de Nicea realmente quisieron decir que el Hijo era de *un solo ser*, eso es, de una y la misma sustancia que el Padre. Repetidamente, también en los últimos tiempos, se ha afirmado que *homoousios* no quiere decir nada más que “similar”. Que estas dudas son infundadas se deduce de las siguientes apreciaciones:
1. Si los Padres nicenos no hubieran querido decir nada más que el Hijo es *similar* al ser del Padre, entonces no habrían tenido que rechazar el término arriano *homoiousios*, cuyo significado preciso es “similar”. Sin embargo, lo rechazaron.
  2. La confesión de Nicea dice explícitamente: El Hijo es engendrado de la sustancia del Padre.
  3. Si no hay nada más que semejanza, y el Hijo sigue siendo Dios, entonces se incurre en el triteísmo, es decir, en la “tri-divinidad”.
- b) Se ha propuesto que la Confesión de Nicea hace que el Hijo reciba no sólo su existencia personal sino también su deidad del Padre. De hecho, hay expresiones que permiten ser interpretadas en este sentido: “engendrado de la sustancia del Padre; Dios de Dios, Luz de Luz”. Hay que admitir que en este punto los autores de la Confesión todavía no habían alcanzado una claridad absoluta. Ya los capadocios usaron la descripción más cuidadosa y exacta de engendrado y espirado “*dentro* de la sustancia divina”. A Agustín le corresponde el honor de, sobre la base de las Escrituras, haber eliminado por completo este elemento de subordinación en cuanto a la sustancia de la doctrina de la Trinidad. Era un elemento peligroso.

*14. Ofrece una descripción de los términos más importantes que han sido usados por los teólogos (y todavía lo están siendo) en su doctrina de la Trinidad.*

- a) En primer lugar tenemos las palabras *ousia* e *hipóstasis* (οὐσία y ὑπόστασις) *Ousia* es el ser de Dios en abstracto que es común a las tres personas. *Hipóstasis*, por otro lado, significa el modo de existencia personal de este ser, lo que llamamos persona. Ambos términos provienen de la filosofía griega. *Ousia* es platónico, *hipóstasis* es estoico. Este último originalmente significa “autoexistencia” y, por lo tanto, pudo ser utilizado por los teólogos durante mucho tiempo para expresar lo mismo que *ousia*. Más adelante adoptó más el sentido de “persona”. Pero no de inmediato. Por consiguiente, se creó una gran confusión porque ahora se podía escuchar al mismo tiempo la afirmación de que había una *hipóstasis* y que había tres *hipóstasis* en la divinidad
- b) Otra palabra griega es *physis*, “naturaleza”. Esto también indicaba la sustancia de Dios como algo distinto a las personas. Sin embargo, *physis* y *ousia* no son lo mismo. *Ousia* es el ser de Dios en abstracto *Physis* incluye los atributos presentes en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, aquellos que pertenecen exclusivamente al ser divino. Los atributos, sin embargo, van inseparablemente unidos al ser (φύσις en griego).
- c) Todavía hay otra palabra griega más: *prosōpon* (πρόσωπον) El significado original es “cara” o “máscara”. El término latino *persona*, de donde obtenemos “persona”, tiene el mismo significado. Naturalmente, los herejes sabelianos, que sólo querían oír hablar de una trinidad revelada, hicieron uso de estas palabras con entusiasmo para

ganar la aceptación de sus opiniones. La consecuencia de esto, sin embargo, fue que los ortodoxos evitaron estas palabras. Así que los griegos utilizaron el mencionado *hipóstasis* para referirse a “persona”, incluso donde antes habían usado *prosōpon*.

- d) La iglesia latina occidental también tuvo dificultades al principio para encontrar términos inequívocos. Había dos palabras latinas; a saber, *substantia* y *subsistentia*. A veces usaba ambas para hacer referencia a la sustancia, otras lo hacían para denotar persona, y a veces empleaban una para referirse a sustancia y otra a persona. La solución que se alcanzó fue la siguiente:
1. El término *substantia* fue abolido en relación con Dios. *Substantia* se asociaba por contraste con *accidentia*, “accidente”, “azar”, y al llamar a Dios “sustancia” uno no quería dar la impresión de que en Dios también existe el azar.
  2. Esta palabra rechazada fue reemplazada por el término más preciso *essentia*, “ser”, “esencia”, que corresponde al griego *ousia*.
  3. En latín, la naturaleza de Dios, como inclusiva de los atributos de su ser, se llama *natura*, que coincide con el griego *physis*.
  4. La palabra *subsistentia* siguió en uso para indicar el modo personal de existencia. Por lo tanto, significa lo que llamamos *persona*. En el mismo sentido apunta *suppositum*, una traducción de las palabras griegas *hipóstasis* y *hypokeimenon* (ὕποκειμενον).
- e) Los antiguos también hablaban de una *perijoresis* o *enyparxis* (περιχωρήσις, ἐνυπάρξις); en latín: *circumcessio* o *inexistentia mutua*, un “ser mutuo”. Lo que se pretendía decir era que las personas de la Divinidad están la una en la otra recíprocamente (Juan 14:2; 17:21; 1 Cor 2:10–11). Hay una especie de circulación interna en el seno de la Divinidad, un movimiento eterno dentro del ser de Dios.
- f) Las personas de la Trinidad se distinguen unas de otras por su carácter (*character hypostatius sive personalis*; en griego: τρόπος ὑπάρξεως). Este factor personal se expresa en los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo, que dan a conocer la singularidad de las tres personas. Este factor es incomunicable, es decir, pertenece sólo a una persona. Por lo tanto, sirve para distinguir a las personas. En el caso del Padre, es su engendramiento del Hijo (pero no como causa al soplar la procedencia del Espíritu, porque Él tiene eso en común con el Hijo). En el caso del Hijo, es el hecho de ser engendrado por el Padre. En el caso del Espíritu Santo, es que es espirado por el Padre y el Hijo.
- g) En cuanto a la relación entre las personas y la sustancia, y, en particular, con respecto a la cuestión de cómo se distinguen las personas de la sustancia, no existe una unanimidad absoluta entre los ortodoxos. Aquí hay dos extremos que deben evitarse: el sabelianismo que admite únicamente una persona, de quien se dice que se reveló a sí mismo en tres formas, y el triteísmo, que no engloba a las tres personas dentro de la unidad de sustancia. Con vistas a encontrar el término medio adecuado, algunos dicen que las personas se distinguen de la sustancia *modaliter*, “de acuerdo con el modo”, es decir, como sustancia en abstracto y como la sustancia en cierto modo con determinadas formas de existencia (pero no *realiter*, *formaliter* o simplemente *ratione*). Otros afirman que las personas se distinguen entre sí *realiter*, “en realidad” (pero no *essentialiter* o simplemente *ratione*). Maastricht dice: “Si alguien no puede seguir este estilo de discurso escolástico, entonces simplemente que crea con la Escritura que las personas se distinguen como *tres* y declare que más allá de eso no

sabe qué tipo de distinción existe (ya que las Escrituras no han revelado estas cosas), o que se las distingue sobrenaturalmente, no de manera natural”.

- h) En cuanto a la idea relacionada con las palabras *hipóstasis*, *subsistencia*, *suppositum* y *persona*, tampoco reina la unanimidad. Calvino admite que la palabra “persona” es tan sólo una ayuda, pero aun así no desapruera su uso. Los socinianos, remonstrantes, anabautistas, cartesianos y también Cocceio han cuestionado su uso. La definición más antigua era: “Persona es el ser divino mismo que se distingue por un cierto carácter independiente y por su propia forma de existencia”. Más tarde se agregaron descripciones adicionales. La definición aceptada de los antiguos dogmáticos se remonta más allá de Melanchthon a Boecio. Dice así: “Persona es una entidad independiente, indivisible, racional, incomunicable, no sostenida por otra naturaleza y que no forma parte de otra cosa”.

Para poder alcanzar cierta claridad en este asunto, primero es necesario formular demandas claras que una definición teológica de persona debe satisfacer. Estas demandas son:

1. No puede menoscabar la unidad del ser de Dios. Por ejemplo, si uno dice “persona es lo que no existe en otra naturaleza”, eso parece excluir a las personas de la Trinidad. Estas personas indudablemente no existen en sí mismas sino en la naturaleza divina.
2. Debe contener en sí misma un elemento sea común a la personalidad divina y humana. En Cristología, específicamente la persona divina de Cristo sirve para representar a la persona humana de los elegidos en la justicia de Dios. Si no existiera un punto de semejanza, entonces esto no podría suceder.
3. Debe ser reformada, en el sentido de que permita que la naturaleza humana del Mediador sea impersonal. Si yo digo: “Persona es un ser con autoconciencia y autodeterminación (libre albedrío)”, entonces se incluye la naturaleza humana del Salvador.

Para satisfacer estas tres condiciones al mismo tiempo, ahora podríamos realizar una formulación aproximadamente en estos términos: “persona es una entidad independiente, indivisible, racional, incomunicable, no sustentada por otra naturaleza, que posee en sí misma el principio de su funcionamiento”.

O bien, podríamos contentarnos con una descripción más modesta: “Persona, en relación con la Trinidad, significa la esencia divina en un modo específico de existencia, que se distingue por este modo específico de existencia de esa esencia y de las otras personas”. Para más detalles sobre este punto, véase Cristología.

- i) A las actividades por las cuales cada una de las personas de la Trinidad existe como distinta de las demás, se les llama “obras internas” (*opera ad intra*). Son actividades personales que no son comunes a todas las personas y que son incomunicables. Como tales encontramos el engendramiento y la espiración del Padre, para el Hijo el ser engendrado y espirar, y para el Espíritu el ser espirado. A estas obras, por las razones mencionadas, se las denomina obras divididas (*opera divisa*).
- j) En contraste con las “obras internas” están las “obras externas” (*opera ad extra*). Estos no se pueden dividir, sino que pertenecen a todo el ser (Gn 1:26; Juan 5:17, 19).
1. Las obras externas se realizan por el poder de Dios, y el poder como un atributo pertenece al ser.
  2. En la economía o administración de Dios, cada persona tiene su tarea singular. Por ejemplo, la creación se atribuye al Padre, la salvación al Hijo, etc. Sin

embargo, aquí también las tres personas en cierto sentido trabajan conjuntamente, es decir, el Padre a través del Hijo y del Espíritu, el Hijo a través del Padre y del Espíritu.

3. Además, en la economía en un sentido más restringido, es decir, en la economía de la salvación, las personas de la Trinidad existen en una confraternidad judicial. Nada puede suceder sin que cada una esté involucrada judicialmente. El Padre, como Juez, representa la santidad violada y es iracunda. Pero al mismo tiempo, el pensamiento de la salvación brota en la profundidad de su corazón paternal y manda al Hijo como Mediador y al Espíritu Santo como quien aplica la salvación. El Hijo realiza la obra de Mediador, pero lo hace oficialmente por amor al Padre, y a través del Espíritu Santo aplica sus méritos. El Espíritu Santo obra en los corazones de los elegidos, pero lo hace por amor al Padre y al Hijo.
4. Este orden de actuación nos remite al orden de existencia. Sólo porque el Padre es la primera persona, Él ocupa ese lugar en el plan de salvación y en las obras externas en general. Sólo porque el Hijo es la segunda persona, también asume en ambos aspectos la posición que adopta. Y lo mismo es cierto en el caso del Espíritu Santo.

### *15. ¿Por qué es importante esta doctrina de la economía de Dios?*

Porque contiene una poderosa protesta, tanto contra el panteísmo que identifica a Dios con el mundo como contra el deísmo que mantiene separado a Dios del mundo. Dios no es el trasfondo inconsciente del mundo, sino que en Él hay una abundancia de distinciones conscientes. Tampoco Dios guarda una distancia con su mundo, sino que está presente como Creador y Sustentador, como Salvador y Santificador, como la fuente de todo ser, de todo pensamiento, de toda la vida que hay en el mundo.

### *16. ¿Se han extraído analogías sobre la doctrina de la Trinidad de la naturaleza?*

Sí, esto ya se hizo desde muy temprano.

- a) Muchos padres de iglesia adujeron imágenes físicas.
- b) Agustín, en concreto, desarrolló la analogía que existe entre la Trinidad y la unidad del intelecto, la voluntad y las emociones en el alma humana. Al reflexionar cuidadosamente, esta analogía podría desembocar en el sabelianismo o el modalismo. En el hombre, estos tres principios se resumen sin duda en la unidad de la persona. Agustín tenía una fuerte impresión de la unidad de Dios y, por lo tanto, a veces raya en el sabelianismo. “Se habla de tres personas no tanto porque querían decirlo, sino porque no querían guardar silencio al respecto”. Esta analogía vuelve a aparecer en Anselmo, Melanchthon, entre los reformados, en Keckermann y en muchos teólogos posteriores.
- c) Para los escolásticos medievales, el punto de partida es que todas las relaciones positivas deben atribuirse perfectamente al ser más perfecto de todos. Por tanto, debe haber sido creado en sí mismo y crear, crear y no ser creado; así opina, por ejemplo, Duns Escoto.

- d) También los hay que toman como su punto de partida la bondad o el amor de Dios; así lo han hecho, recientemente, Müller y Dörner. La bondad y el amor presuponen el compañerismo entre más de una persona. De esta manera, sin embargo, uno no llega a la Trinidad, sino, a lo sumo, a una bi-unidad.
- e) Por último, tenemos la distorsión panteísta de la doctrina de la Trinidad. Los nombres bíblicos eclesiásticos se usan para dotarlos de un sentido completamente nuevo. Un ejemplo es la construcción de Hegel: el Padre es Dios en su idea eterna de sí mismo y para sí mismo; el Hijo es la idea eterna de Dios en su alteridad, el mundo como objetivado por Dios; el Espíritu es la idea devuelta de nuevo a sí mismo en el elemento de la comunidad.

*17. ¿Debemos atribuirle personalidad al ser de Dios en sí mismo?*

No, porque entonces obtenemos cuatro personas. La esencia, sin embargo, no es impersonal ya que existe en tres personas. Sólo si se abstrae la esencia de este último, puede decirse que no es personal.

*18. ¿Cuáles son los dos extremos entre los cuales se encuentra la doctrina ortodoxa de la Trinidad?*

- a) El modalismo o sabelianismo. Solamente reconoce la persona divina, que asume tres formas de revelación.
- b) El triteísmo o la tri-divinidad. Enfatiza la trinidad de personas hasta tal punto que pierde de vista la unidad del ser.

*19. ¿Cómo se refuta el sabelianismo?*

Mostrando:

- a) Que la Escritura en todas partes establece una distinción entre cada una de las personas divinas. El Padre le habla al Hijo y del Hijo, y el Hijo al Padre y del Padre.
- b) En la economía de Dios, tal como se revela en el plan de salvación, las personas aparecen en relaciones judiciales entre sí. Así pues, deben tener la capacidad y la competencia de emprender tales relaciones. Por ejemplo, lo que se dice sobre el Consejo de la Paz no sería más que una mera apariencia si las personas no se distinguieran entre sí.
- c) Que esta herejía niega la inmutabilidad de Dios tan pronto como se toma la distinción entre las personas más en serio. Algunos sabelianos enseñan que la Divinidad desde la eternidad fue una y unipersonal, pero que por el bien de la revelación se ha dividido en una trinidad de personas. Esta es la doctrina panteísta de un autodesarrollo de Dios en el mundo.
- d) Que el sabelianismo no permite hacerle justicia a la humanidad del Mediador. Según este punto de vista, es meramente una revelación de parte de Dios, como la aparición del Ángel del Señor.

*20. ¿Se usa siempre el nombre Padre en referencia a Dios en el mismo sentido?*

No.

- a) Algunas veces se le llama a Dios Padre como el origen de todo lo que ha sido creado. En este sentido, puede decirse que el nombre se refiere a la Trinidad como un todo y al Padre, en la medida en que dentro de la economía divina, la obra de la creación recae sobre Él (compárese Ef 3:16).
- b) En la mayoría de los casos, y con mucha diferencia, a Dios se le llama Padre de los hombres, en la medida en que Él es quien engendra a sus hijos. Así pues, el nombre indica la soberanía de Dios en la obra de la gracia. Por lo tanto, si llamamos a Dios el Padre de todo no estamos en sintonía con las Escrituras. Tampoco es cierto cuando se dice que la verdad es que todos somos sus hijos en el sentido más profundo de la palabra.
- c) Completamente distinto de estos dos sentidos es el significado del nombre Padre cuando se aplica a la primera persona de la Trinidad en su relación con la segunda persona. El Padre es el Padre del Hijo y esta es una relación sobrenatural, de la cual sólo puede decirse que toda filiación humana es una imagen.

## 21. *¿Siempre se llama Hijo de Dios a la segunda persona en el mismo sentido?*

No, cuando algunos afirman que el nombre Hijo es únicamente un nombre oficial para Cristo, lo rechazamos, no porque este nombre nunca ocurra en este sentido, sino porque éste no es su significado primario y básico. Los socinianos sostuvieron que a Cristo se le llama Hijo como el Mesías que es. Pero nosotros mantenemos:

- a) Que se le llama Hijo en tanto que, de una manera sobrenatural dentro de la Trinidad, Él es eternamente generado por el Padre.
- b) Que incluso como Mesías, sólo se le puede llamar Hijo porque Él es Hijo sobrenaturalmente, ya que Cristo sólo puede ser el Mesías porque es el Hijo eterno de Dios. La confirmación más clara de esto son los muchos lugares donde se establece la más estrecha relación entre su filiación como Hijo con su valor como Mediador y su resurrección. (Hechos 13:13; Rom 1:4).

## 22. *Demuestra que la razón primera y más importante por la cual a la segunda persona se le llama Hijo reside en su relación eterna y sobrenatural con el Padre, y que es independiente de su posición como Mediador.*

Esto se deduce:

- a) De aquellos lugares en los que a la Palabra se le llama Hijo *antes de* su encarnación (Gal 4:4; Juan 1:14, 18).
- b) De los lugares en los que se usa el nombre Hijo de Dios de tal modo que se incluye la deidad del Señor (Juan 5:18–25; Heb 7).
- c) De los lugares en los que se le llama el *unigénito* Hijo de Dios (Juan 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Juan 4:9).
- d) Del hecho de que en ningún lugar Cristo le ora a Dios como “Padre *nuestro*” ni habla de Él como “*nuestro* Padre”. Siempre es “Padre”. En estos lugares, el Señor no se coloca en la misma línea que sus discípulos. Para Él, Dios es un Padre en un sentido completamente diferente, infinitamente más elevado que para ellos.
- e) Del hecho de que en Marcos 13:32 el Señor se presenta a sí mismo como “el Hijo”, diferenciándose de los ángeles y los hombres.

- f) Del hecho de que en Mateo 11:27 se deriva un conocimiento absolutamente singular de Dios, que nadie más puede poseer, en función de su filiación.
- g) Del hecho de que al aceptar el título de Hijo de Dios, Cristo podía ser acusado de blasfemia.

23. *¿Es correcto hablar del Padre como la “Fuente de la Deidad”, como muchos han hecho?*

Esta expresión no es bíblica. También puede provocar malentendidos. La Escritura usa el nombre de Padre en relación con su intención de mostrar la existencia personal del Hijo. El Padre es la fuente de eso, no de su deidad. La deidad de las tres personas es una e indivisible, y pertenece a cada una de las tres personas. Por otro lado, el Hijo y el Espíritu Santo derivan su existencia personal del Padre, el Espíritu Santo del Padre y del Hijo.

24. *Si esto es así, ¿cómo es, sin embargo, que al Padre en algunos lugares se le sitúa como Dios en relación con el Hijo y el Espíritu Santo?*

En tales lugares, a Cristo no se le concibe como la Palabra eterna, salvo por su encarnación, sino específicamente como Mediador y Garante del pacto de gracia. Esto sucede en 1 Corintios 8:6; Juan 17:3; Efesios 4:5, 6; 2 Corintios 11:31; y Efesios 1:3.

25. *¿Qué comentario hizo Agustín con respecto a la existencia personal del Padre?*

Dijo que el Padre tiene su existencia personal precisamente en la generación del Hijo y en la espiración del Espíritu Santo, y que así, en cierto sentido, la existencia personal del Padre está determinada por el Hijo y el Espíritu.

26. *¿Qué es el carácter personal del Padre?*

Considerándolo en términos negativos, es el hecho de no ser generado. En términos positivos, es tanto su generación como su espiración. En sí mismo, espirar también le pertenece al Hijo, pero en esta conexión con la generación, sólo está presente en el Padre.

27. *¿Qué obras externas se le atribuyen más específicamente al Padre?*

- a) La primera es la planificación del consejo de redención, incluida la elección.
- b) La obra de la creación y la providencia, especialmente sus primeros resultados.
- c) La representación de la Trinidad en su deidad correctamente mantenida en la obra de la redención.

28. *En consecuencia, ¿qué atributos se atribuyen predominantemente al Padre?*

- a) Poder, Mateo 11:26.
- b) Justicia, Génesis 18:25; Juan 17:25; 2 Tesalonicenses 1:6.

29. *A su vez, por lo que se refiere a la segunda persona de la Trinidad, ¿qué hay que tratar?*

- a) La existencia personal del Hijo, su base y naturaleza.
- b) Su deidad.
- c) Su función económica.

30. *¿Qué información nos proporciona la Escritura para que podamos determinar más exactamente la relación que existe entre la primera y la segunda persona dentro de la Trinidad?*

- a) Los nombres Padre e Hijo, que se presuponen el uno al otro.
- b) Las palabras “unigénito” y “primogénito” (Juan 1:14, 18; 3:16–18; 1 Juan 4:9; Col 1:15; Heb 1:6).
- c) La doctrina de la Palabra de Dios, la doctrina del *Logos* y las designaciones de Cristo que parecen estar conectadas con ella; a saber, “el resplandor de la gloria y la imagen misma de su sustancia” (Heb 1:3), “la imagen del Dios invisible” (Col 1:15; 2 Cor 4:4); además, la “Sabiduría” en el Antiguo Testamento.

31. *¿Qué se debe observar acerca de los nombres Padre e Hijo?*

Que de ellos se deriva a veces demasiado y en otras ocasiones demasiado poco. Demasiado si uno cree haber encontrado aquí la prueba de una comunicación del ser del Padre al Hijo; muy poco si se mantiene que estos términos solamente deben tomarse en sentido figurado y que no expresan una relación real entre las dos personas.

32. *Demuestra que en los nombres de Padre e Hijo no necesita producirse en sí mismo una comunicación del ser.*

Si este fuera el caso, tendría que basarse en el supuesto hecho de que entre los hombres un hijo obtiene su ser por comunicación de su padre. Este, sin embargo, no es el caso. Sólo los traducianos sostienen que lo es, y únicamente cuando, al mismo tiempo, son realistas. De acuerdo con la visión reformada, Dios está creando continuamente el ser de los hombres. Naturalmente, esto no se puede aplicar ni de lejos al Hijo. Él no fue creado, sino generado. Por lo tanto, habrá que admitir que en el uso común de los nombres padre e hijo para referirse a las relaciones divinas y humanas, el punto de comparación no puede radicar en la comunicación del ser.

33. *¿Acaso no habla Juan 5:26 de una comunicación del ser?*

No, no habla de una comunicación de la vida del Padre a la Palabra antes de su encarnación, sino tan sólo de una comunicación de la vida al Mediador. Ya Calvino explicó correctamente este pasaje en el último sentido mencionado. Debería leerse detenidamente el contexto.

34. *¿Cuándo se deriva muy poco de los nombres Padre e Hijo?*

Cuando se desea encontrar una mera expresión de la unidad del ser o de la igualdad de las personas entre sí.

35. *¿En qué reside el verdadero significado de estos nombres?*

En el concepto de *causalidad*. El Padre es llamado Padre y el Hijo, Hijo porque el primero es la *causa* de la existencia personal de este último.

### 36. *¿Qué debe observarse con respecto a la designación “Hijo unigénito”?*

Persisten diferencias de opinión en cuanto a su significado. Desde luego todos deben admitir que esta designación le pertenece a Cristo como la Palabra eterna, y por lo tanto antes y con independencia de su encarnación. Pero algunos sostienen que no significa nada más que desde la eternidad, el Padre y el Hijo están unidos por el amor como lo estaría un padre terrenal con su único hijo. Es un lenguaje figurado para expresar la grandeza de este amor.

En contra de este punto de vista hacemos la siguiente observación: si uno ya reconoce que el nombre *Hijo* expresa una relación eterna y sobrenatural, es desde todo punto de vista necesario descubrir en “Hijo unigénito” una descripción más exacta. Sería muy antinatural en esta última designación tomar una mitad literalmente y la otra de forma figurada. Nosotros tomamos ambas literalmente. Así pues, para nosotros el nombre “Hijo unigénito” incluye el hecho de que la relación de causalidad es una relación, por un lado, de generación y, por el otro, de ser engendrado. Además, que esa relación se refiere a la más íntima de las unidades, completamente distinta de la unidad de Dios con sus hijos de la que se habla en Juan 1:12. Esta diferencia radica en *unigénito*. Los demás no nacen de esta manera. Por último, Juan 1:14 nos enseña que la posesión de la gloria divina por parte del Hijo es coherente de cierta manera con esta generación. El texto dice: “una gloria como la del *unigénito* del Padre”.

### 37. *¿Dónde aparece el término “primogénito”?*

En Colosenses 1:15, “el primogénito de todas las criaturas”. Lo que está en juego principalmente en la explicación de estas palabras es el genitivo *πάσης κτίσεως*. ¿Se trata de un genitivo partitivo o de un genitivo comparativo? En el primero de los casos el sentido se convierte en “el primogénito de todas las criaturas”. Cristo estaría incluido entonces en el concepto de criatura. Algunos que disputan la deidad de Cristo sostienen que esto es lo que quiere decir el apóstol.

En el segundo caso, el sentido es “quien ha *nacido* antes, y luego fueron *creadas* todas las criaturas”, de manera que Cristo se encuentra fuera del círculo de las criaturas. El genitivo depende, pues, del concepto comparativo incluido en “el primero”.

El último punto de vista es el correcto. El texto no dice, de “toda *la* creación”, como cabría esperar según el primer punto de vista, sino sólo de “cada criatura”, lo cual solamente encaja con el último punto de vista. Conviene observar la clara distinción que el apóstol hace aquí entre ser *nacido* y ser *creado*. Esto último es cierto de todas las demás cosas, pero sólo lo primero se puede decir de Cristo. Él nació pero no fue creado.

### 38. *¿En qué otro lugar encontramos el término “primogénito”?*

En Hebreos 1:6, donde se agrega que Él puede llevar ese nombre porque ha heredado la naturaleza divina, “habiendo llegado a ser muy superior a los ángeles, ya que ha heredado un nombre más excelente que ellos.”. El nombre al que se alude es “primogénito” (cf. vv. 4, 6, 9).

### 39. *¿Apareció el nombre Logos en otro lugar antes de su uso en el Evangelio de Juan?*

Sí, el Antiguo Testamento ya hablaba de una “palabra de Dios” por medio de la cual se hicieron los cielos, tal como hemos visto anteriormente.

En los escritos profanos de Filón, así como en la teología judía anterior y posterior, también se usó este nombre, aunque con un significado básicamente diferente, al que se debe prestar atención. Con Filón y otros, la palabra es un medio de revelación y creación. La idea es que Dios está tan alto y tan por encima de lo finito que no puede entrar en contacto inmediato con su creación. Así que se trata de disminuir esta distancia infinita mediante un ser intermedio, una especie de mediador cósmico, que luego le revela a Dios al hombre y que, por tanto, recibe el nombre de “logos”, palabra.

En el Evangelio de Juan y en las Escrituras en general es bastante diferente. En primer lugar, ahí no se le llama a Cristo *Logos*, “Palabra”, por lo que Él hace con respecto al mundo, sino por lo que Él es en relación con el Padre. Aquí es donde uno debe prestar la mayor atención para comprender el profundo significado de esta doctrina del *Logos*. El otro pensamiento también está presente. Dios habló y puede hablarle al hombre a través de Cristo, porque el Hijo es su Palabra eterna. Pero este pensamiento es secundario y deriva del primero.

*40. Especifica qué elementos se incluyen en el hecho de que la segunda persona de la Trinidad sea la Palabra.*

- a) La palabra es algo causado por el hablante.
- b) Sin embargo, esta palabra no se crea de la nada. Su razón ya es inherente al hablante.
- c) La palabra reproduce una imagen del hablante; es una huella de su existencia personal. Existe una equivalencia entre el hablante y su palabra.
- d) El hablante y la palabra permanecen unidos el uno al otro de la manera más íntima. Incluso después de que haberla hablado, la palabra vive en la conciencia.

*41. ¿Alguna vez alguien ha querido encontrar algo más en la doctrina del Logos?*

Sí, algunos han encontrado en ella una confirmación de su concepción filosófica de la Trinidad. Incluso algunos teólogos reformados han enseñado que la generación fue un acto del pensamiento divino del Padre. Sin embargo, *Logos* pueden tener un doble significado: (1) palabra en su sentido externo, es decir, *habla*; (2) palabra en su sentido interno, es decir, *razón*. Si se toma en este último sentido, el pensamiento sería que el Hijo es llamado la Palabra como aquel que surgió de la eternidad por el pensamiento del Padre. Sin embargo, las Escrituras no brindan ninguna ocasión para interpretar la designación *Logos* en este sentido.

*42. ¿Qué más se enseña en Juan 1:1 y 18 con respecto al Logos?*

Que Él estaba “con Dios” (πρὸς τὸν θεόν) y “en el seno del Padre” (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς). En estas dos ocasiones se emplea una preposición que sugiere dirección. El Hijo está “hacia el Padre” y “hacia el seno del Padre”. La idea parece ser que Cristo, a través de la generación continua, se vuelve, por así decirlo, a través del impulso de su vida personal hacia el Padre.

*43. ¿Qué expresiones relacionadas con la doctrina del Logos están presentes en Hebreos 1:3?*

Aquí se llama al Hijo ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ ἀρατὴρ τῆς ὑποστάσεως de Dios; es decir, “el reflejo de su gloria y la imagen de su sustancia”.

44. *¿Qué tiene de característico la Carta a los Hebreos en su modo de argumentar la divinidad de Cristo?*

Esta argumentación es peculiar al basarse en la grandeza de su herencia como Mediador y su honor como Mediador y de ahí razonar su filiación eterna. Alguien que es Mediador de esta manera, sólo puede ser el Hijo sobrenatural de Dios o, más exactamente, “el Hijo natural de Dios”. Tal es también el razonamiento en el tercer versículo del que aquí nos estamos ocupando. Hay que considerar la conexión entre este versículo y lo que sigue a continuación de esta manera: “*Ya que Él es el reflejo de la gloria del Padre, etc., ha podido obtener este lugar de poder y honor y tomar su lugar a la diestra de la majestad en las alturas*”.

45. *¿Con qué propósito parece utilizar el autor de Hebreos las expresiones “reflejo de la gloria del Padre”, etc.?*

Se usan para conectar la divinidad del Hijo con la unidad de Dios. El Hijo es, como quien dice, un reflejo, una huella del Padre, y todavía se distingue de Él. Con “reflejo de su gloria” viene a expresarse la unidad en el ser, mientras que “impronta de su sustancia” se refiere a la igualdad de las personas. Una imagen no era capaz de expresar estas dos verdades al mismo tiempo. Por lo tanto, se eligieron dos imágenes. De un ser con el Padre y, sin embargo, engendrado del Padre (eso es lo que las dos imágenes nos enseñan). Aquí “impronta” significa “sello” en el sentido de “lo que está estampado”, por ejemplo, la impresión en una moneda.

46. *¿Qué nombres se le atribuyen a Cristo en Colosenses 1:15 y 2 Corintios 4:4?*

Aquí se le llama “la imagen de Dios”. En 2 Corintios 4 eso se relaciona con el hecho de que la gloria de Dios se revela en Él. Como imagen del Padre, Cristo participa en esa gloria divina que sólo le pertenece a Dios (Rom 1:23). Cuando ahora se dice, “Él es la imagen del Dios invisible”, eso implica, “la imagen *visible* del Dios invisible”. En otras palabras, de lo que aquí se habla es de la Palabra encarnada. Pero el Verbo encarnado no podría ser la imagen de Dios a menos que fuera esa imagen como la Palabra eterna.

47. *¿Qué se deduce de todos los datos de la Escritura tratados hasta ahora?*

- a) La relación entre el Padre y el Hijo es de causalidad.
- b) También es una relación de unidad del ser.
- c) Es una relación de igualdad de personas.
- d) Es una relación que tiene que ver con la posesión de la naturaleza divina por parte del Hijo, ya que de esa posesión se infiere repetidamente que el Hijo participa en la gloria de Dios.

48. *¿Qué juicio se debe hacer al hablar de la comunicación del ser del Padre al Hijo?*

Si por eso se piensa en el ser como si primero hubiera existido en el Padre y luego éste lo hubiera tomado y se lo hubiera comunicado al Hijo, entonces ese lenguaje parece muy dudoso.

49. *¿Qué objeciones hay contra tal idea?*

- a) Nos parece que no hace justicia a la divinidad absoluta del Hijo. Una deidad comunicada no es una divinidad absoluta sino una contradicción. La deidad no se puede comunicar. Siempre es por sí misma, es autoexistente.
- b) Puede conducirnos fácilmente a concebir al Hijo como un ser creado. Donde algo se comunica, hay que pensar en una persona a quien se le comunica. Si ahora el Hijo está allí antes de que se le comunique el ser, entonces Él también es generado a partir de esta comunicación del ser. Pero ¿cómo? ¿De la nada? Eso no puede ser. Y sin embargo, la comunicación del ser parece conducir a esa implicación.
- c) Los antiguos teólogos en realidad no han querido referirse a una comunicación del ser. Lo que querían decir era una *communicatio* que hace que se tenga en común en ser. El Padre no genera primero al Hijo para luego comunicarle el ser a Él. Pero *en el seno* del único ser divino genera al Hijo a partir de ese ser y por lo tanto hace que este ser sea algo común entre Él y el Hijo.

50. *¿Es la generación del Hijo un acto temporal, transitorio, o algo eterno y permanente?*

Es algo eterno y permanente. No se puede pensar en la continuación o la progresión en el tiempo. En su *Institución de la Religión Cristiana* 1.13.29, Calvino parece negar esta eternidad. Se deriva directamente de la eternidad de Dios.

51. *¿Es la generación un acto de voluntad del Padre o un acto eterno y necesario?*

Lo último. De lo contrario, el Hijo sería una criatura, porque todo lo que procede de la voluntad de Dios, y por tanto podría no haber sido, es creado. Por supuesto que la generación no es contraria a la voluntad del Padre. Lo único que se pretende decir es que no lo es en el mismo sentido que, por ejemplo, la creación como resultado libre de esta voluntad.

52. *¿Implica la generación una división o división en el ser divino?*

No; su resultado es que el Hijo posee por completo el ser divino, igual que el Padre. Sólo hay un Dios y el Hijo es ese Dios.

53. *¿Cómo se describe la generación del Hijo?*

Es el acto eterno y necesario de la primera persona de la Trinidad, en virtud del cual, dentro del mismo ser divino, Él es la base para la existencia de una segunda persona, igual a su propia persona, y por la cual Él hace que esta segunda persona participe en la posesión del ser divino, sin que por ello se produzca división alguna.

54. *¿Cuál es la diferencia entre deidad y divinidad?*

Muchos de los que disputan la doctrina de la Trinidad están dispuestos a atribuirle divinidad al Hijo. Los arrianos, semi-arrianos, socinianos y otros unitarios niegan la unidad del ser. A todas estas personas hay que plantearles esta pregunta: ¿Es el Hijo Dios en el sentido en que uno puede hablar de un solo Dios? Eso lo decide todo, y ante esa pregunta todos deben tomar partido. Nadie puede salvarse de ella con respuestas vagas.

### 55. ¿Qué tipo de pruebas hay para la deidad del Hijo?

Las hay de dos tipos:

- a) Pruebas indirectas, es decir, pruebas extraídas de hechos y datos que presuponen la deidad.
- b) Pruebas directas, consistentes en pasajes bíblicos que enseñan intencionadamente la deidad del Hijo.

### 56. ¿En qué consiste la primera categoría de pruebas?

En lugares que:

- a) Le atribuyen nombres divinos al Hijo (Sal 45:7–8 comparado con Heb 1:8–9; Is 9:6; y 7:14 comparado con Mt 1:23; Mal 3:1 comparado con Marcos 1:2 y Lucas 1:16; 1 Tim 3:16 y Heb 1:10–11 comparado con Sal 102:26; y Ef 4:8–9 con Sal 68:18).
- b) Le atribuyen propiedades divinas al Hijo, concretamente:
  1. *Eternidad* (Miq 5:2 comparado con Mt 2:6; Is 9:6; Heb 7:3; Ap 1:8; Juan 8:58).
  2. *Inmensidad y omnipresencia* (Mt 18:20; 28:20; Juan 3:13).
  3. *Omnipotencia*. (Ap 1:8; Juan 5:19; Heb 1:3).
  4. *Omnisciencia* (Juan 21:17; 16:30; 2:24–25; 1:49; Ap 2:23 comparado con 1 Re 8:29). Marcos 13:32 no es una objeción. Agustín habla de un desconocimiento oficial de su naturaleza humana.
  5. *Inmutabilidad* (Heb 1:11–12 comparado con Sal 102:26; y Heb 13:8).
  6. *Plenitud de la deidad* (Col 2:9).
- c) Le atribuyen obras divinas al Hijo, específicamente:
  1. La obra de la creación (Prov 8:27; Juan 1:3; Col 1:16–17; y Heb 1:2, 10).
  2. La obra de la providencia (Heb 1:3; Col 1:17; Juan 5:17).
  3. La realización de milagros (Juan 5:21; 6:40; ([5:36]).
  4. Las obras de redención (Hechos 20:28; Juan 13:18; 10:16; Ef 5:26; Juan 16:7, 14).
- d) Le atribuyen honores divinos al Hijo, en concreto:
  1. *Fe dirigida a Él* (Juan 14:1). Él enseña de manera distinta a los fariseos y los escribas, incluso a Moisés y los Profetas, con autoridad, y con una palabra que no permite ninguna apelación superior.
  2. *Esperanza* (1 Cor 15:19; 1 Tes 1:3; 1 Tim 1:1).
  3. *Adoración formal* (Heb 1:6; Sal 2:12; Juan 5:23; Flp 2:9–10).
  4. Invocando gracia de Él (2 Cor 13:13; 1 Cor 1:2; Hechos 7:59; 9:14; Ap 5:13; 1 Pe 4:2; 2 Tim 4:18; Ap 1:6; 2 Pe 3:18).

### 57. ¿Qué textos hablan directa e intencionadamente de la deidad del Hijo?

Juan 1:1; Romanos 9:5; Filipenses 2:6; Tito 2:13; Juan 5:20; 20:28.

58. *¿Qué hay en Juan 1:1?*

“La Palabra era Dios”. Con esto se atribuye la deidad absoluta al Hijo, porque Él lleva el mismo nombre que el Padre, con quien Él era en el principio.

59. *¿Cuántas traducciones hay de Romanos 9:5?*

- a) La traducción habitual, “... de quien es Cristo según la carne, el cual es Dios sobre todas las cosas, alabado sea por siempre, Amén”. Interpretadas de este modo, estas palabras proporcionan la evidencia más fuerte para la deidad del Hijo.
- b) Otros, sin embargo, lo traducirían, “de quien Cristo debe ser alabado por siempre”. Las palabras finales se referirían entonces al Padre.
- c) Y aún hay otros que traducirían: “De quién es Cristo según la carne, quién está por encima de todas las cosas. Sea Dios alabado por siempre”. Las últimas palabras deben referirse, pues, al Padre.

60. *¿Por qué la primera traducción es la correcta y las dos últimas han de ser rechazadas?*

- a) Porque Cristo es el antecedente, y aquí no es arbitrario pensar en Él cuando el apóstol continúa diciendo: “el cual es ...”
- b) Porque las palabras “según la carne”, en virtud del contraste implícito, exigen una descripción de la deidad del Señor (cf. Rom 1:3).
- c) Las palabras aplicadas a Cristo tienen una estrechísima relación con lo que precede, ya que añaden un nuevo eslabón a la cadena de privilegios de Israel.
- d) Si aquí hubiera una doxología a Dios el Padre, el orden de las palabras en el original no coincidiría con lo que siempre es el orden de las palabras en tales doxologías.
- e) Después de que Pablo haya lamentado la triste apostasía de Israel, uno no espera una doxología a Dios en este contexto.

61. *¿Cuál es la respuesta cuando alguien dice que en ninguna otra parte Pablo llama al Señor, Dios?*

Que ciertamente lo hace; p. ej. en Tito 2:13 y Hechos 20:28.

62. *Entonces, ¿cómo puede el apóstol distinguir a veces de forma tan marcada entre Dios y Cristo (p. ej., 1 Corintios 8:6; Efesios 4:5)?*

Esta distinción se entiende en el contexto de la economía de Dios. Aquí se coloca a Cristo como Mediador en contraste con Dios, no como Hijo frente al Padre.

63. *¿Cuál es la respuesta cuando alguien dice que no hay alabanzas (doxologías) a Cristo en las cartas posteriores escritas por los apóstoles?*

Esta afirmación se basa en la negación de la autenticidad de 2 Pedro y de la apostolicidad de la Epístola a los Hebreos, así como en una explicación errónea de 1 Pedro 4:11. En todo caso, 2 Timoteo 4:18 y Apocalipsis 1:6 y 5:13 no puede ser descartados.

#### 64. *Da una breve explicación de Filipenses 2:6.*

Podemos traducir este pasaje tan discutido e interpretado de tan diversas maneras como sigue: “El que poseía el mismo ser de Dios el Padre (siendo en forma de Dios) no consideró la igualdad en la economía de la actuación de Dios como algo para sustraer (no concibió la igualdad con Dios como si se tratara de algo que poder robar), sino que se humilló a sí mismo, etc.”.

Es decir, por lo que respecta a su ser divino, Cristo, como el Padre, existía en forma de Dios. Sin embargo, en el orden de las personas, Él era la segunda persona, de modo que en el consejo de paz le correspondía a Él ser el garante, con todo lo que eso lleva implícito. Así que el apóstol pretende decir: En esta división de la obra de la redención, Cristo no consideró que ser igual al Padre fuera algo que se pudiera sustraer, como algo que tuviera que tomar para Él por la fuerza. Como segunda persona se sometió a esta segunda obra, con todo el sufrimiento y la muerte que llevaba aparejada, y por tanto se ha convertido en el gran ejemplo de la abnegación. Así que el texto enseña:

- a) Que el Hijo posee juntamente con el Padre el mismo ser divino.
- b) Que, no obstante, en el orden de las personas, en el modo de existencia, Él no es la primera sino la segunda persona.

#### 65. *¿Cómo se llama al Hijo en Tito 2:13?*

“Nuestro gran Dios y Salvador”. A pesar del deseo de algunos, las palabras iniciales no se refieren a Dios el Padre, en cuyo caso habría que traducirlo: “de nuestro gran Dios y de nuestro Salvador”. Se refieren a Cristo:

- a) Porque la expresión “aparecer” nunca se usa para el Padre, sino que siempre significa el regreso del Hijo para juzgar.
- b) Porque lo que sigue sólo concierne al Hijo.
- c) Porque si la referencia fuera a Dios el Padre, la expresión “*gran Dios*” sería superflua. En el Día del Juicio, pretende decir el apóstol, Cristo será revelado como un gran Dios y Salvador. Así que la adición de “gran” tiene mucho sentido.

#### 66. *¿Qué encontramos en 1 Juan 5:20?*

Que el Hijo es el verdadero Dios y la vida eterna. Aquí, también, estas palabras deben referirse a Él y no al Padre, porque:

- a) De lo contrario, se diría lo mismo dos veces.
- b) En este sentido, no se dice de Dios el Padre que Él sea la vida eterna.
- c) Aquí las palabras deben mostrar que Cristo es capaz de hacer lo que se le atribuye al comienzo del versículo, es decir, venir y darnos entendimiento para que podamos conocer a Aquel que es verdadero. Él es capaz de hacerlo, afirma el apóstol, porque Él es el verdadero Dios y la vida eterna.

#### 67. *¿Qué podemos decir sobre Juan 20:28?*

Lo que debemos considerar aquí no es una manifestación de asombro, sino de asombro dirigido a Cristo, ya que:

- a) El texto dice: “Tomás *respondió y dijo*”.
- b) “Dios mío” quizá podría ser una manifestación de asombro, pero “Señor mío” sólo puede referirse a Cristo.
- c) El contexto exige esta explicación, que se está dirigiendo a Cristo. Las palabras contienen el reconocimiento de Tomás de la resurrección del Señor. Deberíamos fijarnos en que el Señor acepta este reconocimiento de su deidad.

68. *¿Qué abarca la obra del Hijo dentro de la economía de la actuación de Dios?*

Ocupa el segundo lugar en las obras externas [*opera ad extra*] de Dios. A través de Él son creadas todas las cosas. En nombre del Padre, asume el papel de Garante en el consejo de paz y a su tiempo lleva a cabo su obra mediadora en la tierra para continuar su intercesión en el cielo ante el Padre.

69. *¿Existe una conexión entre la filiación eterna de Cristo y su obra como mediador?*

Sí; la Escritura los une entre sí. Debido a que Él es la segunda persona en la Trinidad, y por tanto tiene su existencia personal del Padre, es apropiado que de las tres personas Él sea el enviado, que viene a cumplir la obra de siervo del pacto. Así pues, las Escrituras presentan al Hijo como un siervo.

70. *¿El Hijo también tiene una relación estrecha con lo creado, aparte de su posición como Mediador?*

Sí; porque como todas las cosas son creadas *a través de él*, también son creadas *para él*. Eso sale especialmente a relucir en las cartas de Pablo desde su primer encarcelamiento (Ef 3:9, 11; 1:3–4; Col 1:16; Ef 1:10; 5:5; cf. 1 Cor 15:2).

Habría que notar, sin embargo, que en esta relación al Hijo no se le llama Mediador. El nombre “Mediador” siempre tiene presente la relación mediante la cual la encarnación sitúa a la Palabra en relación con la creación. Esta última relación es consecuencia en su totalidad de las exigencias de la obra de la redención.

71. *¿Qué atributos se le asignan principalmente al Hijo como resultado de su obra en la economía de la actuación de Dios?*

- a) Sabiduría (1 Cor 1:24; Prov 8).
- b) Fidelidad, ya que eso es particularmente característico de un mayordomo (cf. 1 Cor 4:2 con Heb 3:1–2; Juan 5:30; 8:29, 49–50).
- c) Poder, tanto en el sentido de autoridad como de fuerza (1 Cor 1:24; Heb 1:3).
- d) Misericordia y gracia (2 Cor 13:14; Ef 5:2, 25).

## **Dios el Espíritu Santo**

72. *¿Qué tres puntos deben analizarse aquí?*

- a) La existencia personal del Espíritu Santo, su naturaleza y grado.

- b) Su deidad.
- c) Su participación en la economía de Dios.

73. *¿Qué es lo que más se disputa, la personalidad o la deidad del Espíritu Santo?*

Su personalidad. Una vez establecida ésta, ya no será posible dudar de su deidad. Con el Hijo, la situación es justo la inversa. Él es quien apareció y se reveló personalmente en la carne. Por otro lado, el Espíritu Santo rara vez hace su obra en formas visibles. Él es la persona que habita y ora dentro de los creyentes y, por lo tanto, en cierto sentido se le identifica con ellos. Por lo tanto, se encuentra menos en una relación personal *hacia* los creyentes

74. *¿Qué error se desprende de una falsa comprensión de estas características?*

El antiguo error sabeliano de que el Espíritu Santo es tan sólo una expresión del poder de Dios. Este es también el punto de vista de todos los unitarios, tanto los anteriores como los más recientes. También es la opinión del sabelianismo moderno de la escuela de Schleiermacher, según el cual el Espíritu Santo es Dios en la iglesia como un todo. Se afirma que el Espíritu Santo comenzó a existir cuando la iglesia cristiana hizo su aparición. Este error se ve facilitado porque los luteranos atribuyen más al sacramento en sí mismo y a la palabra misma que los reformados. Por lo tanto, no sienten la necesidad, en la misma medida en que lo hacemos nosotros, de la actividad personal del Espíritu Santo.

75. *¿Con qué datos tenemos que contar para determinar la existencia personal del Espíritu Santo?*

- a) Con el nombre “Espíritu” (hebreo, *ruach*; griego, *pneuma*).
- b) Con la expresión “procedente de”, mediante el cual las Escrituras describen la relación entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo.
- c) Con textos que hablan de una unidad entre el Espíritu y el Padre o el Espíritu y Cristo (1 Cor 2:10–11; 2 Cor 3:17; Ef 1:17; y el Evangelio de Juan).
- d) Con textos que atribuyen todas las cualidades de la personalidad al Espíritu Santo.

76. *¿Hay algo en particular expresado por el nombre “Espíritu” que pertenezca a la tercera persona de la Trinidad como persona?*

Sí, todo parece indicar que sí. El nombre Hijo para la segunda persona tiene esa importancia. Por lo tanto, ese también será el caso con el nombre Espíritu. El nombre no puede tener en mente un sentido abstracto, como no lo tiene en el caso del Padre y el Hijo. Si a la tercera persona se le llama específicamente el Espíritu Santo, también debe haber una razón concreta para ello. Finalmente, en la Bendición Apostólica, el nombre “Espíritu” se encuentra junto a los nombres personales “Padre” e “Hijo”.

77. *Entonces, ¿qué enseña el nombre Espíritu acerca de la existencia personal del Espíritu Santo?*

- a) Las palabras hebreas y griegas para Espíritu significan originalmente “aliento” y posteriormente “viento” y cualquier poder invisible. Ahora, sin embargo, la

respiración es la marca distintiva de la vida. En Génesis 2:7 el soplo de vida significa la comunicación de la vida. Por consiguiente, a la tercera persona de la Trinidad se le llama Espíritu porque, en lo que se refiere a su existencia personal, Él es manifestado desde la eternidad por el Padre y por el Hijo, porque el aliento personal de vida pasa, como quien dice, de ellos a Él. En este sentido hay que tener presente, como ocurre con la generación del Hijo, que aquí no nos encontramos con una mera figura humana usada por Dios en la Escritura para indicar relaciones dentro de su ser. Más bien al contrario. El aliento como signo de vida en los seres vivos es una imagen en lo creado del modo particular en que el Espíritu Santo, que es el supervisor de la vida, recibe su existencia personal del Padre y del Hijo.

- b) El aliento o el viento son algo activo, algo que actúa con fuerza. Igualmente, el Espíritu Santo es la persona de la Trinidad que trae vida y movimiento a lo creado.
- c) Si el aliento de una persona es soplado a otra, eso implica al mismo tiempo que hay una similitud entre la vida que así se origina y la vida de la que emana la respiración. Así que entre el Espíritu Santo, el Hijo y el Padre, además de la unidad del ser, también hay una semejanza entre las personas, con el resultado de que cada uno es la imagen del otro.

*78. ¿Podemos distinguir aún más entre la “exhalación” [espiración] y la generación?*

No, no en lo que se refiere a la acción en sí. Sobre la diferencia formal hablaremos más adelante.

*79. ¿Que nos enseña Juan 15:26 sobre la existencia personal del Espíritu Santo?*

Que “procede del Padre”. La gran pregunta es cómo debe entenderse esta procedencia. ¿Debería tomarse como una descripción de espiración eterna o de envío temporal? En el primer caso, el Espíritu Santo recibe su existencia personal desde toda la eternidad; en el último, la tercera persona de la Trinidad es enviada a la iglesia después de consumarse la obra de la redención.

*80. ¿Cómo puedes demostrar que el sentido de la expresión es el primero y no el segundo?*

- a) En los versículos inmediatamente precedentes donde se menciona el envío temporal del Espíritu Santo, las Escrituras usan otra palabra, no “a quien yo haré que proceda del Padre”, sino “a quien yo enviaré del Padre”.
- b) No se dice “el cual procederá del Padre”, sino “el cual procede del Padre”, en presente. Por lo tanto, debe referirse a un acto eterno y siempre presente.
- c) Si se tratara de una procedencia temporal, el Señor diría: “Enviaré al Espíritu, a quien el Padre (por lo demás o por lo general) envía”.
- d) La preposición que aquí se utiliza es la misma que se usa en otros lugares con respecto al Hijo.

*81. Si esta interpretación del versículo es correcta, ¿cómo es que aquí se dice que el Espíritu Santo procede “del Padre” y no del Padre y el Hijo?*

Pues porque aquí el Hijo habla como Mediador y no se incluye a sí mismo. Aunque el Espíritu ciertamente procede de Él como Hijo, considerado desde el punto de vista de deidad, resulta menos apropiado que lo mencione en calidad de Mediador.

*82. ¿Puede deducirse de 1 Corintios 2:10 y 11 que el Espíritu con respecto a Dios es el mismo que el espíritu del hombre en relación con el hombre; en otras palabras, que no se le distingue personalmente de Él sino sólo como una de sus facultades?*

No; de ninguna manera puede deducirse tal cosa de este texto. El apóstol únicamente desea decir que el Espíritu se encuentra en una relación igualmente estrecha con la profundidad de Dios que el espíritu del hombre consigo mismo. El Espíritu está en Dios como el espíritu del hombre está en el hombre. Así pues, el punto de comparación radica en la estrecha unión entre el Espíritu y Dios. Es tan estrecha como en el hombre, tan estrecha como la unidad que existe entre la naturaleza humana y el espíritu del hombre. Igual que uno es un ser en sí, también el otro es un ser en sí. Pero la similitud no va más allá y uno tiene que forzar la imagen para encontrar en ella algo más. En el caso del hombre, la unidad es tal que el hombre y su espíritu son sólo una persona. Por lo que respecta a la divinidad, la unidad es tal que aun así puede haber tres personas en un único ser divino. A pesar de la comparación, hay una gran diferencia.

*83. ¿Qué enseña 2 Corintios 3:17?*

Que “el Señor”, es decir, la persona divina del Mediador, es el Espíritu. Esto es así en el sentido de que al volverse al Señor, Israel al mismo tiempo se volverá hacia el Espíritu y será liberado de todo velo y esclavitud porque el Espíritu obra la libertad (véase el contexto). Lo que se tiene presente aquí es, en primer lugar, la unidad económica entre el Espíritu y el Mediador en la obra de la redención. Pero esta unidad apunta de nuevo a la unidad en el ser divino.

*84. ¿Qué enseña Efesios 1:17?*

Aquí al Espíritu se le llama “Espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de” Dios y de Cristo. Esto quiere decir que el Espíritu Santo posee este conocimiento de Dios por naturaleza y por lo tanto puede comunicarlo.

*85. ¿Qué nos enseña el Señor sobre el Espíritu Santo en sus últimos discursos transmitidos en el Evangelio de Juan?*

Que, al igual que el Hijo, Él enseña, proclama y da testimonio, y que para Él estos actos, como ocurre con las palabras de Cristo, son el resultado de escuchar y recibir (Juan 16:13–14). Con Cristo, sin embargo, todo esto fue el resultado de su permanencia eterna al lado del Padre, de la relación íntima y absolutamente única que mantuvo y mantiene con el Padre. Por lo tanto, tal relación también debe existir con respecto al Espíritu Santo (cf. Juan 14:26; 16:13; 1 Juan 2:20–21).

*86. ¿De qué manera descarta la teología sabeliana más reciente aquellos textos que prueban la personalidad del Espíritu Santo?*

No viendo en ellos nada más que una personificación enfática. Uno debe evitar a toda costa ver la personalidad, ya que la deidad del Espíritu Santo está tan firmemente establecida que, cuando se demuestra su personalidad, ya no se puede evadir la doctrina de la Trinidad.

87. *¿Por qué no se puede admitir que en estos textos haya una personificación?*

- a) Nunca se puede aceptar una personificación allí donde anularía el sentido de una declaración y malograría el propósito por el que se hizo esa declaración. Este sería el caso en Romanos 8:26. Si el Espíritu Santo no es realmente una persona, entonces no hay consuelo en el hecho de que interceda por nosotros. Uno no conforta a alguien con personificaciones.
- b) No cabe esperar una cantidad tan grande de dichos figurados en el Nuevo Testamento y en su prosa. Especialmente en la argumentación dogmática no hay lugar para tales dichos.
- c) Siempre es fácil distinguir las personificaciones de todo lo demás. En Juan 3:8; Hebreos 12:24; y 1 Corintios 13:1–8, todos sienten de inmediato que se encuentran ante personificaciones. Pero este no es el caso en los textos que hablan del Espíritu Santo.

88. *¿Qué pruebas hay de la personalidad del Espíritu Santo?*

- a) La personalidad del Espíritu se ve por su procedencia, ya que esta última es la base de la primera, igual que la generación es el fundamento de la personalidad del Hijo.
- b) El Espíritu habla de sí mismo en primera persona (Hechos 10:19–20; 13:2). En los tres textos de prueba significativos en el Evangelio de Juan, Cristo se refiere a él con el pronombre personal masculino ἐκεῖνος (Juan 14:26; 15:26; 16:13–14).
- c) Todas las marcas distintivas de la personalidad se le atribuyen a Él, tales como:
  1. *Intelecto* (1 Cor 6:11; Juan 14:26; 15:26; Rom 8:16; 1 Tim 4:1; Is 61:1; Hechos 13:2; 5:3; 20:28).
  2. *Voluntad* (1 Cor 12:11; Hechos 16:7).
  3. *Emociones* (Ef 4:30; Is 63:10; Mt 12:32).
- d) Nuestra relación con el Espíritu Santo es del tipo que sólo solo es posible tener con una persona (Mt 28:19; 2 Cor 13:13).
- e) El Espíritu Santo ha aparecido en formas personales independientes, como una paloma (Mt 3:16), como lenguas de fuego (Hechos 2:3–4).
- f) El Espíritu Santo se distingue como una persona de su propio poder (Lucas 1:35; 4:14).

89. *Distingue entre la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.*

- a) La generación tiene lugar solamente a través del Padre; la espiración sucede a través del Padre y el Hijo.
- b) Algunos dicen que la generación no sólo causa un nuevo modo de existencia en el ser divino, sino también un modo de existencia que es como el de Aquel que lo genera. Esto último no es cierto en el caso de la espiración. La razón que se ofrece para ello es que un modo de existencia sólo puede ser una imagen de uno y no de dos. Pero, ¿cómo si los dos ya son el uno como el otro, como es el caso del Padre y el Hijo? Este punto es, como mínimo, dudoso.

- c) La consecuencia de la generación es la comunicación de la capacidad, a su vez, de otorgar la participación en el ser divino. A través de la generación, el Hijo recibe el atributo necesario de la verdadera respiración. En la espiración, tal atributo necesario no se le comunica al Espíritu Santo. En Él, el movimiento interno de la Trinidad llega a su conclusión y a su descanso.
- d) Con respecto al orden lógico, la generación se produce primero y luego la espiración. Pero esta no es una distinción en el tiempo. Ambas son igualmente eternas.

*90. ¿El Espíritu Santo procede sólo del Padre o también del Hijo?*

También del Hijo, aunque la iglesia griega lo niega. Existen varios motivos detrás de esta negación. Concuera sobre todo con la dirección mística de la iglesia griega. De esta manera, la obra salvadora del Espíritu Santo dentro del alma podía separarse más fácilmente de la obra objetiva del Mediador. Las pruebas de que también procede del Hijo son las siguientes:

- a) Si el Espíritu no procede del Hijo, entonces hay un punto en la Deidad donde el Hijo y el Espíritu no se afectan el uno al otro, sino que están separados. Entonces su unidad sería sólo indirecta, es decir, en el Padre.
- b) El Hijo envía al Espíritu en el tiempo. Él no podría hacer esto si el Espíritu tampoco procediera de Él eternamente, ya que el orden de la actuación en la Trinidad sigue el orden de existencia entre las tres Personas (Juan 16:7).
- c) Al Espíritu se le llama el Espíritu del Hijo y el Espíritu de Cristo tanto como el Espíritu del Padre (Gal 4:6; Rom 8:9; Flp 1:19).
- d) Todo lo que el Espíritu tiene, lo tiene del Hijo tanto como del Padre (Juan 16:13–15).

*91. Si el Espíritu Santo tiene su existencia personal del Hijo, quien a su vez tiene la suya del Padre, ¿no representa eso entonces un menoscabo en la deidad del Espíritu Santo?*

No, porque mediante la espiración el Espíritu Santo no recibe su deidad sino tan sólo su existencia personal. Al recibir esta última, se le hace partícipe al mismo tiempo del único ser divino indivisible.

*92. ¿Cuántos tipos de procedencia del Espíritu Santo hay?*

Solamente uno. El Espíritu Santo procede como un Espíritu único dentro del ser divino (no de la nada). Pero hay una espiración doble, una del Padre y una del Hijo.

*93. ¿Cómo se demuestra la deidad del Espíritu Santo?*

Probando que:

- a) Ostenta nombres divinos. No son válidos como pruebas aquellos pasajes que presentan palabras del Antiguo Testamento como pronunciadas por el Espíritu Santo. Tales lugares no se refieren directamente a su deidad, sino que simplemente se derivan de su obra en la economía de la actuación de Dios como autor de las Sagradas Escrituras. Las palabras de los hombres del Antiguo Testamento se presentan a veces en el Nuevo Testamento como pronunciadas por el Espíritu Santo (cf. Is 6:9 con

Hechos 28:25). Sin embargo, sí son válidos como pruebas Hechos 5:3, 9; 1 Cor 3:16; 6:19; y 1 Juan 4:13.

- b) Se le asignan atributos divinos:
  - 1. Eternidad (Gn 1:2).
  - 2. Omnipresencia (Sal 139:7–8; 1 Cor 3:16).
  - 3. Omnisciencia (1 Cor 2:10; Juan 16:13; 2 Pe 1:21).
  - 4. Omnipotencia (Lucas 1:35).
- c) Se le atribuyen obras divinas:
  - 1. La creación (Gn 1:2; Sal 33:6).
  - 2. La preservación y el gobierno (Sal 104:30).
  - 3. Milagros (Mt 12:28; 1 Cor 12:4; Lucas 1:35).
  - 4. El perdón de los pecados y la regeneración (1 Cor 6:11; Juan 3:5).
  - 5. El gobierno de la iglesia (Hechos 13:2; 15:28; 20:28).
  - 6. La predicción de acontecimientos futuros (Juan 16:13).
  - 7. La iluminación y la santificación (Ef 1:17–18; 2 Tes 2:13; 1 Pe 1:2).
  - 8. La resurrección de los muertos (Rom 8:11).
- d) Se le tributan honores divinos (Mt 28:19; 2 Cor 13:13; Ap 1:4; 1 Cor 6:19–20).
- e) Uno puede pecar contra el Espíritu Santo y cometer así, de hecho, el pecado más severo e imperdonable.

*94. ¿En qué consiste la obra distintiva del Espíritu Santo, a diferencia de la obra del Padre y del Hijo, dentro de la economía de la actuación de Dios?*

En perfeccionar las cosas llevándolas a su objetivo. Como el Espíritu Santo es la persona que completa la Trinidad, su obra completa la obra de Dios en cada área. Algunos han encontrado aquí un motivo para la designación *Espíritu Santo*. (Sin embargo, la santidad es la “separación” de Dios). Entonces se llamaría “Santo” al Espíritu Santo porque en Él el ser de Dios, tres y uno, es completo en sí mismo y el Padre y el Hijo vuelven a unirse en un punto. La Escritura, sin embargo, no habla de esto.

*95. ¿Cómo se designa el Espíritu Santo como consecuencia de esta, su obra distintiva?*

Como Aquel *a quien* son todas las cosas, como puede verse comparando Romanos 11:36 con 1 Corintios 8:6. Del mismo modo que la preposición “de” pertenece al Padre y la preposición “a través” al Hijo, la preposición “a” le pertenece al Espíritu Santo.

*96. ¿Qué relación tiene la obra del Espíritu Santo con la del Hijo?*

Sigue en orden, igual que la obra del Hijo sigue a la del Padre. Esto siempre hay que tenerlo presente, ya que si uno separa la obra del Espíritu de la actividad mediadora objetiva del Hijo, acabamos con un falso misticismo.

*97. ¿En qué aspectos diversos lleva a cabo el Espíritu Santo su obra distintiva?*

- a) En la *creación*, donde Él es el superintendente de la vida, como el Padre es la fuente del ser y el Hijo el arquitecto del pensamiento (cf. Gn 1:2; Job 26:13; 33:4; Sal 33:6; 104:30; Is 40:13). El Espíritu Santo pone la mano final sobre lo que se crea, como lo

demuestran sobradamente las expresiones “hermano”, “hecho ... el heredero” y “adornar”.

- b) El Espíritu Santo es el que impulsa continuamente y posibilita la ciencia, el arte y el servicio oficial (Ex 28:3; 31:6; 35:35; Sal 51:12; Is 45:1; y otros pasajes).
- c) El Espíritu Santo ha preparado el cuerpo del Mesías, según la promesa de Dios Padre hecho al Padre en el consejo de paz (cf. Sal 40:7–8 con Heb 10:5). A la preparación de este cuerpo también le pertenece la inspiración de este pasaje bíblico, ya que está destinado a formar una imagen de Cristo.
- d) El Espíritu Santo también ha trabajado continuamente en la naturaleza humana del Mediador y le ha proporcionado dones de gracia, los cuales necesitaba para desempeñar las funciones de mediador. Esto sucedió especialmente en su bautismo en el río Jordán y en su exaltación. Por supuesto que esta dotación sólo hace referencia a su naturaleza humana.
- e) El Espíritu Santo también actúa en el cuerpo de Cristo, la iglesia. Él ya formó la iglesia bajo el viejo orden regenerando a creyentes individuales, convirtiéndolos, llevándolos a hacer una confesión y uniéndolos. Tras la exaltación del Mediador, el Espíritu Santo ha comenzado a formar el cuerpo místico del Señor, en el cual Él mora y une la cabeza, Cristo, con los miembros individuales. Esto comenzó con el derramamiento del Espíritu Santo en el día de Pentecostés, que encuentra su explicación en este derramamiento (Ef 2:22).
- f) Además, el Espíritu Santo actúa en los creyentes individuales mediante:
  - 1. La gracia preparatoria.
  - 2. La gracia de la regeneración y el llamamiento.
  - 3. La conversión, a la que pertenece la fe.
  - 4. La aplicación de la justificación.
  - 5. La santificación. Esto incluye la obra de recreación que ocurre a la muerte de los creyentes en sus almas y en la resurrección de los muertos en sus cuerpos.

*98. ¿Qué atributos se le asignan especialmente a Dios el Espíritu Santo como resultado de esta obra distintiva?*

- a) Santidad.
- b) Bondad (Sal 143:10).
- c) Gracia (Heb 10:29; Zac 12:10).
- d) Fuerza y poder, especialmente el poder del perfeccionamiento (Lucas 1:35).
- e) Gloria, en un sentido activo, como el de convertir en glorioso (1 Pe 4:14).

## CAPÍTULO 4

### *De los decretos de Dios en general*

*1. ¿Dónde hemos llegado ahora en nuestro estudio?*

A considerar las obras externas (*ad extra*) de Dios.

## 2. ¿En cuántos tipos se pueden dividir estas obras externas?

En dos clases:

- a) En el sentido más general, una obra externa hace referencia a algo que no es Dios, por lo tanto a una criatura, aunque no es por eso cierto que la obra externa recaiga directamente sobre la criatura. Si interpretamos así una obra externa, debemos considerar los decretos como obras externas. Sin embargo, éstos difieren de la generación y la espiración porque hacen referencia a lo que no es Dios, a las criaturas.
- b) En un sentido más restringido, una obra externa de Dios recae directamente sobre algo que no es Dios. Si lo entendemos así, las obras externas comienzan con la creación. Pero el decreto no comienza por ello con esta última, ya que debe distinguirse claramente entre el decreto y la ejecución del decreto. Sin duda se puede decir del decreto que gira alrededor de las cosas creadas, pero no que las afecte directamente.

## 3. ¿En qué verdades hacemos hincapié cuando le atribuimos decretos a Dios?

- a) En la *soberanía* de Dios. Alguien que hace un decreto sobre un asunto se encuentra por encima de ese asunto; cae bajo su autoridad. Puede hacer con él como quiera. Por lo tanto, Dios está soberanamente por encima de todas las cosas posibles. Si van a existir o no, o cómo van a existir depende completamente de su propósito eterno.
- b) En la *libertad* de Dios. Cuando decidimos algo, eso incluye el hecho de hacer una elección libremente. Si bien nuestra libertad, sin embargo, siempre es relativa y como criaturas estamos sujetos a muchas cosas, la libertad de Dios en su decreto es completamente ilimitada y no se encuentra bajo otra norma que la de sus propias virtudes gloriosas que forman su propio ser. Precisamente por esta libertad, el decreto de Dios se distingue de las obras internas [*ad intra*], la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. No es un acto de libre albedrío del Padre el hecho de generar al Hijo, ni un acto de libre albedrío del Padre y del Hijo que hagan que el Espíritu proceda de sí mismos y de su ser. Dicho esto, sin embargo, de ninguna manera mantenemos que estas obras internas sean obligadas o estén en contra de la voluntad de las personas divinas. Lo único que queremos decir es que no dependen de un acto de libre albedrío. Expresado de manera diferente, el decreto está completamente vinculado a todo lo que pertenece a las cosas creadas. También podría no existir y Dios seguiría siendo Dios, perfecto y plenamente glorioso en sí mismo. Eso no se puede decir de las obras internas, porque éstas pertenecen a los actos necesarios de Dios, sin los cuales Él sería el Dios trino.
- c) En la *sabiduría* de Dios. Un decreto siempre se guía por motivaciones. El libre albedrío pelagiano, que carece de fundamento, no existe, ni siquiera para Dios. Además, tal libertad no connotaría una perfección, sino una imperfección. La arbitrariedad absoluta es una imperfección. Por consiguiente, el decreto de Dios es completamente libre y, al mismo tiempo, se rige por motivos sabios. No hay motivos de fuera de Él que lo determinan a hacer su decreto, sino motivos derivados de Él mismo, que, por lo tanto, no lo compelen sino que orientan su propia voluntad perfecta. Nosotros debemos mantener ambas cosas, la libertad y la sabiduría del

decreto de Dios, especialmente el primero contra el panteísmo, que hace que todo sea una emanación necesaria de la naturaleza de Dios. Si Dios no hubiera podido omitir el decreto o hacerlo de otra manera, nos surge el pensamiento de que la existencia del universo es necesaria, dada la existencia de Dios. Pero ese pensamiento es inadmisibile. La transición entre la existencia eterna y necesaria de Dios y la existencia temporal del universo creado es una transición completamente libre. Por el contrario, también debemos mantener que Dios ha tenido razones sabias y suficientes para su decreto. En la mayoría de los casos puede que no seamos capaces de especificarlas. Todo lo que afirmamos, y eso basándonos en la Escritura, es que:

1. Existen tales razones.
2. Es posible que todas se reduzcan a un fundamento último; a saber, la glorificación de Dios mismo. Pero los diferentes vínculos que las unen a esta meta final y más elevada no siempre podemos especificarlas.

De este conocimiento de que el decreto de Dios es sabio, se deduce, en relación con la universalidad del decreto de Dios, que todo en el universo está gobernado por un pensamiento que tiene un significado ideal. No hay una existencia ciega, sin propósito, en la que no esté presente algún pensamiento. En el consejo de Dios existe un plan transparente de todo el mundo de las cosas reales.

#### 4. *¿Qué palabras usa la Escritura en los idiomas originales al referirse al decreto de Dios?*

a) En el Antiguo Testamento:

1. La palabra **רָצוּן**, “consejo” (Sal 33:11; Prov 19:21; Is 28:29; 46:10–11). Este término proviene de la raíz **רָצַן**, cuyo significado básico en un sentido material es “penetrar en algo”; “presionar algo”; “presionarse a uno mismo por algún motivo”. Se usa especialmente para aconsejar a otros. Aquí pasa a un primer plano el elemento racional del decreto de Dios (2 Sam 16:20; Prov 27:9).
2. Además está la palabra **רִדָּן**, “consejo”, de la raíz **רָדַן** en el *hifil*, “estar rodeado muy de cerca para una deliberación confidencial” (Sal 2:2; 31:14). Del decreto de Dios, Jeremías 23:18, 22. Así que aquí también se hace énfasis en la deliberación, en la resolución.
3. Hay otro término que es **רָצוּן**, “comenzar”, en alusión a la concentración de pensamientos (Jr 4:28; 51:12; Prov 30:32).
4. También hay otra palabra, **רָצוּן**, “inclinación”, “gusto”, “volición”, “beneplácito” (Is 53:10). Aquí, a diferencia de las palabras mencionadas anteriormente, el énfasis recae más en el elemento voluntario y libre de los decretos de Dios.
5. Hay un quinto término que tiene un significado similar; a saber: **רָצוּן**, de **רָצַן**, “poner atención a algo”, “aferrarse a algo”, luego “voluntad soberana”, “beneplácito”, y a veces incluso “arbitrariedad” (p. ej., Neh 9:24, 37; de Dios, Sal 51:18; 145:16; Is 49:8).

b) En el Nuevo Testamento:

1. Aquí εὐδοκία, “beneplácito” (Mt 11:26; Ef 1:5, 9), corresponde a las dos últimas palabras hebreas mencionadas. Aquí pasa a un primer plano de manera clara el elemento del beneplácito libre (Lucas 2:14; 3:22).
2. No muy diferente es el adjetivo δεκτός, “aceptado con placer”; Lucas 4:19, “el año aceptable del Señor”; 2 Corintios 6:2, “en un momento aceptable”.
3. A continuación están las palabras que significan “dispuesto”, βούλεσθαι y βουλή, así como θέλειν y θέλημα. La diferencia entre estos dos grupos de términos parece ser la siguiente: βούλεσθαι concibe la voluntad como consultiva, deliberante, y por lo tanto hace hincapié en el elemento racional del decreto de Dios. Por su parte, Θέλειν se centra más en la inclinación libre expresada en el decreto y, por tanto, pone el elemento de la disposición en primer plano. Pero ambas palabras van de la mano y se complementan. Compárese Mateo 1:19, dónde se usa θέλειν (“José sintió aversión ante la idea de avergonzarla”). En Romanos 7:15 θέλειν es lo opuesto a μισσειν, “odiar”. Con eso concuerda el hecho de que θέλειν también se usa para el consejo revelado de Dios, en el cual Él exige y ordena, expresando así, por tanto, el tenor de su naturaleza santa, mientras que βούλεσθαι sólo se usa para referirse a que Dios ordena. En Efesios 1:11 aparecen juntos ambos términos: “el consejo de su voluntad” = “el plan que cuenta con su aprobación”. Compárese también con βουλή Lucas 7:30; Hechos 2:23; 4:28; 13:36; Hebreos 6:17; para θέλημα Mateo 26:42; Lucas 22:42; Hechos 21:14; Mateo 18:14; 1 Pedro 3:17; 4:19; Efesios 1:5; de la voluntad revelada de Dios, Romanos 12:2.
4. Otro término neotestamentario es πρόθεσις, “propósito”, literalmente “presentación”, “lo que alguien propone”. El prefijo “pre-” (o “pro-”) no se refiere a un sentido temporal, sino figuradamente a un sentido espacial. Dios sitúa el decreto, por así decirlo, ante sí mismo por su razón y luego mantiene su voluntad fija en él (Rom 8:28; 9:11). Aquí están presentes ambos elementos del decreto de Dios: sabiduría y soberanía, pensamiento y voluntad.

##### 5. *¿Cuál es la relación del decreto de Dios con su razón y su voluntad?*

- a) Al decretar algo, se juntan la actividad de la razón y la actividad de la voluntad.
- b) Para ser más específicos, el conocimiento necesario de Dios proporciona el material para su decreto.
- c) De este material así obtenido, el libre albedrío de Dios, guiado por suficientes razones, elige lo que se convertirá en real.
- d) En este acto de libre albedrío descansa el conocimiento libre de Dios que propone los objetos del decreto no como puramente posibles, sino como se volverán reales en el tiempo.

##### 6. *¿Cuáles son las propiedades adicionales del decreto de Dios?*

- a) Es *eterno* y lo es en un sentido concreto, no simplemente porque todos los actos de Dios son eternos. Visto desde el lado de Dios, cada acto de Dios es eterno simplemente porque no hay paso del tiempo en el ser de Dios. Pero algunos de sus actos terminan en el tiempo, como la creación, la providencia, la justificación de los pecadores, etc. A estos últimos no los llamamos actos eternos sino actos temporales. En el caso del decreto de Dios es lo contrario. Hace referencia a asuntos que están

fuera de Dios, pero como un acto que, sin embargo, permanece dentro de Dios, y por eso lo denominamos eterno en el sentido más estricto de la palabra. En esta eternidad no hay una secuencia temporal en las diferentes partes o porciones del decreto.

En la ejecución del decreto, la caída sigue a la creación sin que se pueda decir que [en el decreto] una preceda a la otra. Y aunque ciertamente hay un orden en el decreto de Dios y sus diferentes partes no están aisladas entre sí, nunca puede tratarse de un orden temporal. Además, no se puede concebir ninguna situación en la que Dios, queriendo un fin determinado, se viera forzado a querer también los medios para alcanzar ese fin. También en este sentido, la elección del uno no precede a la necesidad del otro. Dios causa los medios de manera completamente libre, de modo que puedan ser medios para alcanzar sus propósitos. Lo que llamamos leyes de la naturaleza no son necesidades absolutas para Dios. Él podría haberlas hecho de otra manera. Un decreto está vinculado al otro o involucrado en el otro sólo en la medida en que los atributos de Dios entran en contacto con las cosas. Por ejemplo, si Dios determina permitir el pecado, necesariamente unido a eso es que habrá castigo para el pecado, porque su justicia así lo exige. Así que tenemos:

1. Un orden de dependencia libre, donde los medios y el fin se combinan libremente.
2. Una orden de conexión necesaria, donde los atributos inmutables de Dios afectan las cosas decretadas y hacen que se originen, por así decirlo, nuevos decretos.

La eternidad del decreto de Dios se expresa en Efesios 3:11, “el propósito eterno que Él ha logrado”; Hechos 15:18, “para Dios todas sus obras son conocidas desde la eternidad”; 2 Timoteo 1:9, “antes de los tiempos de la eternidad”; 1 Corintios 2:7, “antes de que el mundo fuera” (Ef 1:4; 2 Tes 2:13; 1 Pe 1:20).

- b) El decreto de Dios es *uno* y está orientado a una meta más elevada: la glorificación de su nombre, de sí mismo. Especialmente para sus criaturas, ángeles y hombres, esta es la meta a la cual va dirigido el decreto de Dios. La prueba de esto radica en la simplicidad y autoexistencia de Dios.
- c) El decreto de Dios es *universal*; abarca todas las cosas. En lo que concierne al decreto en sí (no lo que se refiere a su ejecución), no hay distinción en la firmeza con que se determinan las cosas, entre lo físico y lo moral, lo bueno y lo malo. Todos son establecidos por Dios por igual, con la misma certeza esencial. Puesto que en el universo todo está relacionado, la firmeza del decreto en su totalidad también desaparecería con la universalidad del decreto de Dios. Porque aquello a lo que el decreto no se extiende sigue siendo incierto y se entrometería de una manera inquietante en lo que verdaderamente está determinado. En este carácter omnímodo del decreto de Dios y la certeza que lo acompaña descansa la posibilidad de todo conocimiento, porque sin la realidad como algo cierto, el conocimiento no es posible. Esta universalidad del decreto de Dios es la base de su conocimiento libre, como se señaló anteriormente. Este conocimiento no puede tener otra base. Para ser objeto de conocimiento, algo debe ser cierto. Para ser el objeto del conocimiento eterno, debe ser eternamente cierto. Pero plantear que algo sería eternamente cierto fuera del decreto de Dios sin duda equivaldría a postular la existencia de una segunda deidad a su lado. Pero, ¿qué es una certeza eterna e independiente que no sea Dios? Por lo tanto, el conocimiento previo o presciencia debe descansar en el decreto.

Los socinianos niegan que la presciencia de Dios esté relacionada con futuros actos libres. Los arminianos se amparan en la defensa de que los actos libres futuros siempre están presentes para Dios en virtud de su eternidad, humanamente hablando, incluso antes de que sucedan. Por consiguiente, Él los conoce sin haber hecho un decreto sobre ellos. Ese punto de vista ha sido refutado anteriormente al considerar la doctrina de los atributos de Dios. En este punto el sociniano es más coherente.

1. El carácter omnicomprendido del decreto de Dios nos lo enseña la Sagrada Escritura de múltiples maneras. Él hace todas las cosas según el consejo de su voluntad (Ef 1:10–11); todas sus obras le son conocidas desde la eternidad (véase Prov 16:33; Dan 4:34–35; Mt 10:29–30; Hechos 17:26; Job 14:3; Is 46:10).
2. Los buenos actos de los hombres están incluidos. Los creyentes son creados para buenas obras, que Dios ordenó de antemano para que anduvieran en ellas (Ef 2:10).
3. Los actos malvados de los hombres también están incluidos. Hechos 2:23, “este hombre fue entregado según el consejo definido y el conocimiento previo de Dios”; Hechos 4:28, “para hacer lo que tu mano y tu consejo habían predestinado que iba a suceder”; Salmos 76:10 “la ira del hombre te alabará”; Proverbios 16:4, “el SEÑOR ha hecho todo por causa de su propia voluntad, incluso los impíos para el día del mal”. Por supuesto, esto no significa que no haya distinción entre el decreto de Dios concerniente al mal moral y su decreto con respecto a otras cosas. Volveremos sobre este asunto más adelante. Pero aquí debe notarse que la diferencia no puede ser como si el mal fuera decretado por Dios con menos firmeza. Todo es igual de firme. Algo se decreta o no se decreta, y no puede contemplarse una tercera alternativa que supuestamente se sitúe entre ambas opciones.
4. El decreto de Dios también incluye el llamado azar; Proverbios 16:33, “la suerte se echa en el regazo ...” (Gn 45:8; 50:20; Juan 19:36; Sal 34:20; Ex 12:46; Nm 9:12). Esto realmente no necesita ser demostrado, ya que la suerte no es un concepto científico sino simplemente popular. Solamente se llama azar a aquello para lo cual no sabemos indicar su causa o causas. En cada caso concreto, sin embargo, ciertamente existen causas. Donde la suerte se echa en el regazo, la forma en que cae y el resultado son tan determinados y ciertos como cuando decidimos algo premeditadamente. Un dado no tiene libre albedrío en un sentido pelagiano para poder caer en cualquier lado que elija. Pero incluso aparte de esta determinación natural que existe en todas las cosas naturales, todavía hay una determinación directa de Dios de la cual no pueden escapar.
5. El decreto de Dios se refiere tanto a los medios como al fin que debe alcanzarse. Por lo tanto, sería de necios excluir los medios, pensando que el consejo de Dios seguiría cumpliéndose.  
Esto último es verdad, pero el hombre se engaña a sí mismo si cree que su aversión y su falta de disposición a usar medios no están relacionados con el resultado. En muchos casos, esa aversión y falta de voluntad son precisamente los medios que Dios usa para impedirlo un resultado u otro.  
Bajo este epígrafe también está la cuestión de si Dios ha decretado una vida fija y una hora específica para la muerte de cada persona. Los remonstrantes

y los socinianos responden a esta pregunta negativamente; los reformados, naturalmente, en un sentido afirmativo. Voetius ha dedicado una extensa obra a esta pregunta. Este autor hizo énfasis en este punto, especialmente para protegerse del concepto erróneo popular de que si la muerte de alguien fuera un suceso milagroso, eso interrumpiría repentinamente la cadena de causas y efectos naturales. Aquí también van de la mano las causas y los efectos, y si los medicamentos no impiden la muerte, eso puede deberse a la naturaleza de la enfermedad, y uno no debe pensar inmediatamente en un milagro que impidió su funcionamiento. Pero, naturalmente, esa enfermedad en su naturaleza y el poder de la medicina están incluidos conjuntamente en el decreto eterno de Dios (Job 14:5; Sal 39:5; Juan 7:30).

Se dice, sin embargo, que se añadieron quince años a la vida de Ezequías después de que se le anunciara por primera vez que moriría. Pero este anuncio del profeta no fue la revelación de un decreto divino que luego sería cambiado, sino sólo una declaración de la naturaleza letal de la enfermedad que sin duda habría puesto fin a la vida de Ezequías, si Dios no hubiese intervenido milagrosamente.

6. El decreto de Dios también abarca los actos libres del hombre. Este es, con diferencia, el punto más difícil de todos. Por un lado, es completamente absurdo e imposible que lo más importante de cuanto acontece en la historia del mundo estuviera más allá del control del decreto de Dios. Si la arbitrariedad rige en esta área, entonces todo el curso del mundo se abandona a lo arbitrario, y Dios tendría que esperar a ver cuál sería el resultado final. Por otro lado, uno desea sostener que justamente aquí se debe hacer una excepción, ya que nuestra conciencia de racionalidad parece exigir algún tipo de factor azaroso en la actuación de nuestra voluntad. El hombre dice involuntariamente: “si voy a ser responsable de mis actos, entonces también debo haber sido capaz de hacer lo contrario”. Y si el decreto eterno de Dios ya ha determinado mi acción, entonces no podría hacer lo contrario”. En otras palabras, la certeza eterna y la libertad moral se excluyen mutuamente; son conceptos incompatibles.

Uno debe mantener los ojos bien abiertos ante esta objeción. No es que la ejecución del decreto de Dios y mi libertad racional entren en conflicto entre sí. La libertad es incertidumbre, se dice. En eso está su esencia, y la certeza y la incertidumbre, naturalmente, no pueden ir juntas. En todo caso, lo que está claro es que la certeza del decreto de Dios no puede cambiarse. Si estas dos son incompatibles y una de ellas debe ceder, entonces se establece de antemano que la segunda tendrá que ceder. Dicho de otro modo, tendremos que cambiar nuestro concepto de libertad; tendremos que formarnos una concepción de la libertad humana tal que ya no encuentre su esencia en la incertidumbre y el azar absoluto. La gran pregunta que surge entonces es: ¿qué es la libertad moral? Es decir, ¿cuál es esa libertad en la que la conciencia moral de cada uno le dice que es inseparable de la responsabilidad? Darle la vuelta a la pregunta y centrarse en la ejecución del decreto de Dios no tiene sentido, porque, como dijimos, la objeción radica en la certeza del decreto de Dios y desde luego no en su ejecución. La ejecución, por ejemplo, es diferente

para los actos buenos o malos del libre albedrío, y sin embargo para ambos la objeción que aparece aquí es, en principio, la misma.

## 7. *¿Cuántos conceptos de libertad existen?*

a) El concepto pelagiano del libre albedrío, que equivale a la autodeterminación no causada. Si un hombre ha de ser libre en este sentido, no debe haber ningún fundamento sobre el que actúe que determine sus acciones. Él debe determinar sus acciones en cada momento. En cada momento de su voluntad, debe ser capaz de hacer precisamente lo contrario, y si esto no puede afirmarse, no es libre. El carácter del hombre, por lo tanto, no determina su voluntad, pero la voluntad está por encima del carácter y conforma el carácter. El hombre, en tanto que procede de la mano de Dios, es neutral, ni bueno ni malo. Su naturaleza es una escala racional en un estado de equilibrio, y sólo si la escala se inclina hacia la derecha o hacia la izquierda, el hombre se vuelve bueno o malo, santo o impío. Lo que le sucedió a Adán es lo que, en principio, le sigue sucediendo a todo ser humano, sólo que las circunstancias para Adán fueron más favorables que para nosotros.

b) El concepto de libertad que debemos atribuirle a Adán también debe conceder que, en el estado de rectitud, la perspectiva de Adán tenía dos lados. Podía caer o permanecer de pie, no estaba obligado a pecar, no poseía un principio que debía conducir al pecado, y sin embargo existía la posibilidad de que pecara, como demuestra el resultado. Ahora bien, es de suma importancia que distingamos este concepto de libertad del concepto pelagiano. La diferencia radica en el hecho de que no pensamos en la naturaleza de Adán como una balanza en equilibrio. Adán era completamente santo y bueno. Así que la balanza se inclinaba hacia el lado bueno desde el principio. Según los pelagianos, un Adán moralmente neutral puede convertirse, si así lo decide, en bueno o malo. Según nosotros, un buen Adán puede volverse malvado. De ahí surge otra distinción a la que asimismo debemos prestar mucha atención. El concepto pelagiano abarca ambos lados. Se aplica a la transición tanto del mal al bien como del bien al mal. El concepto que aplicamos a Adán es válido sólo para su posición antes de la caída; más tarde, nunca y en ninguna parte vuelve a producirse. Adán podía producir mal del bien, pero nadie después de la caída, incluido Adán, puede producir bien del mal. Además, los regenerados son incapaces de volver a producir mal del bien. Incluso los santos perfeccionados en el cielo son incapaces de hacerlo.

Así pues, nuestra consecuencia es que esta libertad para Adán es algo completamente único. Está relacionado con el pacto de obras, y en vez de ser excluida por la santidad de Adán, está perfectamente conectada con él en la medida en que esta santidad era una santidad mutable y no inmutable.

c) El tercer concepto de libertad es inseparable del concepto de hombre o del concepto de “ser racional”, de modo que, además del hombre, se aplica a los espíritus puros y, en el sentido más perfecto, a Dios.

Todo se resume en el hecho de que el hombre hace lo que hace llevado por un impulso interno, porque hay algo en su propio ser que lo impulsa a realizar sus actos. Por lo tanto, no es movido desde el exterior, como una máquina, sino de adentro hacia afuera, como un organismo vivo. A menudo se puede escuchar la defensa de que el hombre en un estado de pecado ya no posee libre albedrío. Eso es cierto si uno

entiende la libertad en el sentido descrito bajo el apartado b) anteriormente. Él no puede hacer nada más que pecar. Pero no es verdad si por ello uno piensa que el hombre peca contra sus propias inclinaciones. Él peca simplemente porque su alma pecaminosa, su carácter pecaminoso, le obliga a pecar. Esto vuelve a ser cierto si uno yuxtapone la conciencia y el carácter del hombre. Su conciencia le dice que debe hacer lo que es bueno, sus hábitos pecaminosos lo impulsan a hacer lo que es malo. Por lo tanto, podría decirse que se ve obligado a hacer lo malo en contra de su propia conciencia, pero no en contra de su propia voluntad, de su propio carácter. La conciencia y el carácter, con su voluntad, no son lo mismo. Hay algo en el hombre pecador que no es compatible con el pecado, que protesta contra el pecado. Pero eso no es algo bueno que haya en él. Es la voz de Dios en él que da testimonio de lo que es correcto. Aun así, conserva un buen juicio quien dice: el hombre en su estado caído no tiene libre albedrío porque debe hacer lo que es malo, aun en contra de su conocimiento y del testimonio de su conciencia. Es un esclavo del pecado y su conciencia le dice que es pecado.

*8. Entonces, ¿cuál es el estado de la relación entre el decreto de Dios y estos tres tipos de libertad?*

- a) Inmediatamente llama la atención que la primera, la llamada libertad pelagiana de la voluntad, es incompatible con el decreto de Dios. En esencia, es incertidumbre y, por lo tanto, incompatible con cualquier tipo de certeza, así que también es incompatible con la certeza del decreto de Dios. Así pues, con independencia de que estemos tratando sobre Adán o sobre el hombre caído, si tiene un libre albedrío como el que enseña el pelagiano, entonces se mantiene al margen del decreto de Dios. Es importante, por lo tanto, mantener que tampoco Adán era libre en el sentido pelagiano del término.
- b) El caso es algo distinto en lo que se refiere a la segunda libertad, ya que, basándonos en la Escritura, atribuimos a Adán antes de la caída la posibilidad de volverse del bien al mal.
  1. Antes que nada, debemos notar que aquí no hay libertad sin causa. La naturaleza inicialmente santa de Adán se vuelve hacia el pecado; no es que su naturaleza neutral se decida por el mal.
  2. A continuación, no podemos explicar cómo puede existir una causa en la naturaleza santa de Adán que le hiciera volverse hacia el pecado. Debemos declarar que el origen del primer pecado en Adán es un problema sin solución.
  3. En tercer lugar, debemos decir que la relación del decreto de Dios con este primer pecado libre también resulta inexplicable. Una cosa es cierta: el pecado, por lo que respecta a su realidad, no vino de Dios, aunque recibe su certeza del decreto de Dios. La causa del pecado reside en el hombre, pero el pecado tampoco ha obtenido su determinación y certeza aparte del decreto permisivo de Dios.
- c) El tercer tipo de libertad no entra en conflicto con el decreto de Dios. Dios puede actuar de tal manera sobre el hombre que éste siga actuando libremente por sí mismo. Si por gracia Dios hace a alguien santo, de modo que el conjunto de su vida inconsciente sea santo, entonces también de por sí sus pensamientos, palabras y obras serán santos, necesariamente santos. Pero no por eso serán menos libres. Aquí la

libertad y la certeza son totalmente compatibles. Para entender esto bien, uno debe tener claro lo que pertenece a esta libertad y lo que es incompatible con ella.

La libertad en el tercer sentido la definimos en general como: movimiento del carácter, de acuerdo consigo mismo, en un ser racional.

Esto incluye:

1. Que todas las expresiones en la vida consciente son revelaciones del personaje que yace debajo y detrás de ellas. Los actos individuales y las expresiones de la voluntad del hombre no son libres e independientes de su carácter, sino que están determinados por él. Su libertad consiste simplemente en el hecho de que sus actos fluyen del carácter interior y están en consonancia con él. Si ese no fuera el caso, el hombre no sería responsable. Sólo un acto exponencial del carácter está cubierto por la ley moral. Los actos que no lo son se producen entre aquellos que están locos, pero a quienes uno posteriormente ve, con razón, como no responsables. En lugar de anular la libertad, esta causalidad es la única base verdadera de la libertad.
2. Que todas esas expresiones van acompañadas de pensamiento; deben ser actos racionales. A los movimientos que realizamos mecánicamente y sin conciencia racional, aunque fluyan de una disposición interior, no los llamamos libres. Alguien que actúa libremente y desea libremente acompaña su actuación y voluntad conceptualizándolos. Es consciente de que allí se expresa su ser, que es él mismo quien actúa y actúa de esa manera, dado que su carácter lo provoca.
3. El carácter del hombre, sin embargo, también debe tener cierta libertad. Del mismo modo que la voluntad se determina ciertamente de adentro hacia afuera por el carácter pero, aun así, se determina libre y racionalmente, así también el carácter debe ser naturalmente libre y racional. Por lo tanto, uno puede indudablemente afectar el carácter de una persona sin la pérdida de la libertad. Pero no es una cuestión baladí cómo afecta alguien al carácter de una persona. Hay influencias concebibles que podrían eliminar la libertad del carácter. Y de manera similar, el carácter puede ser determinado y estable, pero con una estabilidad racional que esté gobernada y controlada por una tendencia racional en un sentido más profundo.
4. De lo que acabamos de decir se deduce que el carácter no puede ser controlado por fuerzas materiales ciegas. Quien hace del espíritu humano y, por tanto, de la voluntad humana, un producto de la materia, es decir, el materialista, anula la libertad del carácter. A esto se le llama determinismo materialista. El determinismo es incompatible con la libertad que un ser racional debe poseer para ser responsable.
5. Sin embargo, existe otro determinismo al que denominaremos panteísta. Este enseña que el ser del hombre, su carácter, es solo un fenómeno, un fenómeno aleatorio y pasajero que surge necesariamente de la actividad del Todo-Ser que no es consciente de sí mismo y causa todas las cosas de una manera ciega. Esto tampoco puede existir junto con la libertad, porque aquí no sólo se ejerce una influencia exterior sobre el carácter sino que éste también pierde su independencia. Ya no existe en sí mismo; se ha convertido en una manifestación de otra cosa. Ya no actúa por sí mismo; algo más actúa sobre

él y a través de él. Por consiguiente, el panteísmo es incompatible con la libertad de los seres racionales.

6. Finalmente, todavía hay una tercera forma de determinismo, al que podríamos llamar racionalista. Todo se resume en esto: nuestros pensamientos, el veredicto de nuestra razón, controlan la voluntad con la necesidad. Así que el pensamiento es el que dicta la voluntad, y a ésta no le queda nada más que seguir el veredicto de la razón. Fácilmente se percibe que un concepto tan racionalista como este elimina la libertad. Ahora bien, es cierto que el veredicto de nuestra razón influirá en la decisión de nuestra voluntad. Pero en esa decisión la razón realiza únicamente una labor de servicio, en la medida en que me enseña, es decir, cuál de las diversas posibilidades que se presentan está más de acuerdo con mi disposición, con mi voluntad. Los veredictos de la razón están, pues, subordinados a la voluntad y no son independientes de la voluntad. Uno puede actuar según la voluntad de alguien por motivos de la razón sólo si tiene un punto de contacto con la voluntad de esa persona al que puede apelar. Al hacerle ver a alguien lo vergonzoso de un acto, tal vez uno sea capaz de evitar el acto, siempre que la persona albergue sentimientos de vergüenza.
7. Ahora debería estar claro que Dios puede llevar a cabo sus decretos en relación con sus criaturas sin necesidad de limitar su libertad de una manera determinista. Sus actos libres no son inciertos, y la certeza con la cual estos actos están conectados no es provocada por Dios de una manera materialista, panteísta o racionalista. Como Aquel que es Omnipresente y Omnipotente, el Personal, Él puede gobernar al hombre de tal manera que éste no pueda hacer nada sin su voluntad y su permiso, y aun así hacer todo por sí mismo con plena libertad. Cuando Dios santifica a alguien, está obrando en las profundidades de su ser, allí donde están las cuestiones de la vida, y luego el santificado se comporta por sí mismo y sin verse constreñido externamente, de una manera tan libre como si nunca hubiera estado bajo la acción de Dios. La obra de Dios no destruye la libertad de la criatura, sino que es precisamente su fundamento.

### *9. ¿El decreto de Dios también es eficaz?*

Sí, en el sentido de que alcanza el cumplimiento con certeza. Nunca sucede nada con mayor certeza de lo que Dios ha decretado. Sin embargo, uno no debe concebir esto como si el decreto fuera la causa de la realidad de todas las cosas. El decreto es el fundamento de la certeza de todas las cosas. Decretar algo todavía no es llevarlo a cabo o hacerlo. Todo está igualmente sujeto al decreto de Dios. En la ejecución del decreto de Dios hay una gran diferencia entre las partes particulares. Así, por la eficacia del decreto de Dios, sólo queremos referirnos a que existe una conexión inquebrantable entre la determinación cierta del decreto en Dios y su ejecución en el tiempo. En el decreto de Dios hay una voluntad eficaz de realizarlo. El decreto no está presente en Dios como una mera idea, sino que es un pensamiento o voluntad permanente. Existe una unidad entre haber decretado, ser decretado y querer eficazmente lo que se ha decretado (βούλεσθαι y βεβουλήσθαι, no βουληθῆναι solamente).

### *10. ¿El decreto de Dios también es inmutable?*

Sí, esto ya está incluido en el atributo anterior. También está implícito en su eternidad, en la cual no hay pensamiento de cambio. Asimismo, surge de la independencia y sabiduría de Dios. Para los últimos atributos mencionados pueden compararse Isaías 46:10; Job 23:13; Salmos 33:12 y Hebreos 6:17.

### *11. Entonces, ¿cómo defines el decreto de Dios?*

Como “la libre determinación de su voluntad racional en relación con todo lo que está fuera de Él que será y cómo operará”.

### *12. ¿Cuál es la relación entre el decreto de Dios y su providencia?*

Dejando a un lado la creación, el decreto y la providencia son idénticos en alcance y coinciden por completo. La providencia es la ejecución del decreto. Su contenido es el mismo. Nada de lo que concierne a la providencia de Dios puede ser excluido del decreto, y al igual que algo se hace realidad bajo el gobierno providencial de Dios, está comprendido dentro del decreto de Dios. Así pues, una comparación con la doctrina de la providencia es el mejor modo de curar una visión errónea del decreto de Dios. El decreto es providencial en líneas generales, pero luego es un bosquejo aprobado que lleva en sí mismo el sello de que debe llevarse a cabo. Al que piensa que Dios ha decretado ciertas cosas, aparte de los medios, sólo hay que mostrarle la providencia, que nos muestra los medios y los fines en su conexión permanente.

### *13. ¿Qué es lo que presentan aquellos que son más o menos pelagianos en su teología contra los decretos de Dios?*

Hablan continuamente de decretos condicionales (*decretum conditionatum*). Como los pelagianos son también los remonstrantes y los socinianos. Primero, se dice, se produce en Dios el establecimiento de la norma general de que la fe dará como resultado la vida eterna y que la falta de fe llevará a la perdición. Para los socinianos, el decreto de Dios debe determinar esto provisionalmente y sólo puede avanzar si el hombre ha decidido la cuestión, aún abierta hasta ese punto, de si creará o no. Cuando el hombre ha decidido, entonces llegamos a la segunda parte del decreto, que aplica la norma general a los casos concretos. Para los socinianos, esto tiene lugar en el tiempo, ya que niegan el conocimiento previo eterno de los actos libres; para los demás se produce en la eternidad, ya que ellos sí le atribuyen a Dios tal presciencia. Pero en última instancia todo se resume en lo mismo; a saber, que Dios en su decreto no sólo determina a la criatura, sino que también es determinado por la criatura.

### *14. ¿Qué objeción tienes a este decreto condicional?*

El decreto posterior ya no es un decreto en el sentido estricto de la palabra. Es tan sólo tomar nota de lo que el hombre ha decidido delante de Dios. Después de establecer la norma general por primera vez y de que la criatura se haya aplicado esta norma a sí mismo, a Dios ya no le queda nada más por determinar. Ya no hay lugar para un nuevo elemento de certeza.

### *15. ¿Cuál es la relación entre los decretos de Dios y el ser de Dios?*

Los socinianos dicen, para mantener el carácter contingente y la variabilidad de los decretos, que son esencialmente (*realiter*) independientes de Dios. Es por eso que la relación

entre el ser de Dios y su decreto fue un asunto muy discutido en la dogmática antigua. Algunos dejan a un lado la cuestión por considerarla inútil (p. ej., Cocceio). Uno generalmente respondía estableciendo una serie de distinciones en esta línea:

- a) El *pensamiento* y la *voluntad* de Dios, siendo las causas activas en su decreto, naturalmente no están divorciadas de su ser. Si, por tanto, decreto significa decretarse como un determinado acto o movimiento de la mente y voluntad de Dios, entonces el decreto es lo mismo que el ser de Dios. El decreto de Dios es en ese sentido Dios mismo, el Dios que decreta.
- b) La *dirección y relación* de este acto de decreto son hacia afuera, la inclinación de la voluntad hacia los objetos del decreto. Esto es completamente libre, ya que Dios bien podría no haber decretado o haber decretado de manera diferente. Por lo tanto, uno debe decir que, entendido de esta manera, el decreto es distinto del ser de Dios y separable de él.
- c) La *cosa decretada* en sí, es decir, no tanto la cosa real fuera de Dios tras la ejecución del decreto, sino la idea de la misma tal como fue decretada en la mente de Dios. Esto tampoco coincide con el ser de Dios y, por lo tanto, puede ser eliminado de él.

Aunque estos asuntos son muy abstractos, es bueno destacarlos aquí. La identificación completa del ser y el decreto de Dios en todos los aspectos nos expone al peligro del panteísmo y deja la impresión de que el universo necesariamente debe emanar del ser de Dios.

#### 16. ¿Cómo se puede designar el decreto de Dios en cuanto a su funcionamiento con respecto al pecado?

Como un decreto *permissivo* (*decretum permissivum*). Este término ha llegado a aceptarse en la dogmática reformada e incluso se encuentra en la mayoría de las confesiones. Nuestra propia Confesión [belga] sobre la doctrina de la providencia (Artículo 13), afirma: “[T]odos nuestros enemigos no nos pueden perjudicar sin su permiso y voluntad”.

Aquí y allá aparecen objeciones contra esta distinción. Beza dice que no es difícil demostrar que algunos lo malinterpretan por completo, de modo que sacan a los demonios y a los malvados del control de Dios, salvo por el hecho de que Él mantiene sus acciones y las consecuencias de sus acciones dentro de ciertos límites. Sin embargo, Beza también desea conservar los términos *decernius* y *permissivum* (voluntad decretada y voluntad permisiva), siempre que se expliquen correctamente.

Danaeus habla más desdeñosamente: “De esto se deduce que esa distinción sofisticada que uno está acostumbrado a establecer entre el permiso de Dios y su decreto debería ser abandonada, porque lo que sucede con el permiso de Dios ocurre con su voluntad y, consecuentemente, en virtud de su decreto”.

- a) Primero, se debe observar que por decreto permissivo los luteranos entienden algo completamente negativo. Con esto quieren decir que Dios no decreta impedir o dificultar el pecado mediante un acto positivo. Por lo tanto, el pecado mismo está plenamente presente en el decreto de Dios como seguro y cierto. Con respecto a esto, Dios no tiene nada más que decidir. Su decreto permissivo, tomado estrictamente, significa decir que Él *no* decreta, sino más bien que *decreta* ciertamente *no* contrarrestar el pecado. Esto, naturalmente, es un punto de vista incorrecto e

inadecuado. Enseña que el pecado recibe su realidad y certeza del hombre. Lo primero es verdad, como ya hemos visto, pero lo segundo no se puede admitir. Porque, como sucede con todas las cosas, así también con el pecado, la certeza debe residir en el decreto de Dios. Un decreto permisivo no puede ser un simple brote en nuestro espíritu.

- b) Otros entienden el carácter permisivo del decreto de Dios en relación con el pecado en otro sentido; a saber:

Dios decreta de una manera positiva que ciertas cosas sucederán. Sin embargo, el pecado como consecuencia inevitable se adhiere a estas cosas que Dios decreta. Por lo tanto, si Él quiere estas cosas, también debe permitir el pecado. Así que todo se reduce a esto: Dios ha permitido el pecado no por sí mismo sino por su conexión necesaria con otras cosas que Él quiso.

Por lo general, esto se resuelve de la siguiente manera: lo que estaba en juego por encima de todo era la libertad de la voluntad humana, esto es, que el hombre pudiera elegir por sí mismo lo que quería, el bien o el mal. Así pues, ligado también a esta libertad, a esta posibilidad de ir en cualquier dirección, estaba el permitir el mal, el pecado.

Este punto de vista es completamente inaceptable. Sigue haciendo que solamente la posibilidad del pecado sea un objeto del decreto de Dios, pero no la certeza del pecado. No sólo debemos mantener que Dios toleró esa posibilidad, sino también que su certeza es el resultado de su decreto permisivo. No se puede pensar que Dios decretó crear al hombre y luego esperó a ver cuál sería la elección del ser humano. Ese sería el decreto condicional pelagiano aplicado a la situación del hombre antes de la caída. Así que esta tesis también se encuentra a gusto dentro de la órbita de las ideas pelagianas.

- c) Hay diferentes concepciones del decreto permisivo de Dios que no pertenecen realmente al acto de decretar sino más bien a su ejecución, y que por tanto no necesitan ser tratadas aquí (por ejemplo, la diferencia entre lo formal y lo material en el pecado). Este es un punto que tiene su lugar en la doctrina de la providencia y no aquí. Aunque podría verse esta distinción como una solución, aquí no sirve de nada, ya que el decreto de Dios se refiere tanto a lo formal como a lo material.
- d) No es posible explicar completamente, de una manera que pueda corroborarse, cómo debemos pensar sobre el decreto permisivo de Dios. En general, deseamos mantener lo siguiente:

1. El decreto permisivo no es un decreto menos cierto que cualquier otro. Hay que excluir completamente cualquier noción de que se pueda hablar de vacilación o incertidumbre en Dios. Dios está seguro en todo lo que decreta, y para todas las cosas su certeza está asegurada únicamente en el decreto de Dios. También el pecado, para ser cierto, debe serlo a través del decreto de Dios. Quien niega esto se está desviando de la doctrina reformada. Justamente en este punto reside el gran error de Agustín, padre de la iglesia, quien quería hacer del pecado solamente un objeto del conocimiento previo de Dios, pero no del decreto de Dios. Calvino afirma de la manera más decisiva: “El hombre cae porque la providencia de Dios así lo ha ordenado, pero cae por su propia culpa” (*Institución*, 1.18.4); “Reconozco que es un decreto horrible. Aun así, nadie puede negar que Dios ciertamente ha sabido cómo acabaría el hombre y que, por lo tanto, lo ha sabido porque así lo preordenó en su decreto”.

“Porque el primer hombre ha caído porque el Señor juzgó que así debía ser. Por qué lo juzgó así es algo que permanece oculto para nosotros” (3.23.7, 8). Pero Calvino también deja que aflore lo contrario, como esperamos ver de inmediato.

2. Como objeto suyo, el decreto permisivo tenía presente al pecado como algo contrario a la naturaleza santa de Dios y sobre el cual debía recaer su disgusto. Permitir algo siempre significa que despierta mi desaprobación. Por lo tanto, debido a que, por un lado, el pecado está en contra de la naturaleza santa de Dios, deben de haberse producido reflexiones en Dios que, pese a ello, le llevaron a decretar permitirlo. No se le concede al hombre conocer estas deliberaciones en detalle. Debe ser suficiente para nosotros saber que a través del pecado Dios supo glorificarse a sí mismo por su justicia y su amor redentor.
3. Al permitir el pecado en su decreto, Dios permanece completamente libre de cualquier error. Calvino: “La destrucción de los impíos depende del decreto de Dios, de tal manera que la causa y naturaleza de esa destrucción hay que buscarla en el propio hombre”. “A través de su propia malevolencia, el hombre ha corrompido la naturaleza que había recibido de su Dios”. “Dios no podría haber juzgado más que ese hombre debía caer, porque vio que de ese modo el honor de su nombre saldría a la luz. Y donde uno habla del honor de Dios, allí debe estar inmediatamente presente su justicia, porque lo que merece alabanza, debe ser justo”. Por lo tanto, según Calvino, es un decreto justo, tanto en su origen como en su contenido (cf. *Institución*, 2.4.3–5, donde Calvino va mucho más allá de lo que supondríamos y donde, en principio, rechaza el decreto permisivo).

En la ejecución de este decreto, también, no hay nada que pueda hacer que Dios sea la causa del pecado. Sobre esta cuestión la Escritura habla de la manera más enfática. Dios no tienta a nadie a hacer el mal (Sant 1:13). Dios es luz y en Él no hay tinieblas (1 Juan 1:5). Dios hizo al hombre recto, pero ellos buscaron muchas perversiones (Ecl 7:29). El Espíritu de Dios enseña a sus hijos a alabar todo lo que es bueno como obra de Dios, pero también a atribuirse la culpa de todo lo malo tan sólo a ellos mismos. Este testimonio del Espíritu en el creyente, fundado en la palabra de Dios, nos enseña cómo este asunto aparece a la luz de Dios, y debemos creerlo aunque esa misma luz no ilumine nuestro entendimiento.

## CAPÍTULO 5

### *La doctrina de la predestinación*

1. *¿Qué partes, en sucesión, se presentan para el análisis en relación con esta doctrina?*

- a) Los motivos por los que le asignamos un lugar separado en la doctrina de los decretos.
- b) Los términos bíblicos que son importantes para la predestinación y la elección.
- c) El desarrollo sistemático de la doctrina de la elección en relación con otras áreas de la doctrina.
- d) Las principales opiniones divergentes y nuestra crítica de ellas.

2. *¿Por qué en la dogmática reformada se trata la doctrina de la elección por separado después de la doctrina de los decretos?*

Para mostrar la importancia de esta doctrina en todo el sistema. Además, igual que la doctrina de la salvación sigue a la consideración de la creación y la providencia, también aquí el decreto particular de la predestinación sigue al decreto general de Dios.

3. *¿La dogmática luterana también solía poner la predestinación hacia el principio en su tratamiento?*

Sí; al principio ciertamente fue así. Melancthon comenzó su *Loci Communes* ocupándose de ella. Más tarde, las cosas cambiaron. La doctrina de la elección se colocó posteriormente al comienzo de la soteriología. Esto sucedió así porque la teología luterana había experimentado un cambio total.

4. *¿En qué puntos está relacionada la doctrina de la predestinación o la elección con el resto de la doctrina reformada en su conjunto?*

- a) Es una consecuencia directa del concepto reformado de la soberanía de Dios, tal como se ha ido conformando sobre la base de las Escrituras. En el siglo de la Reforma, se llegó a la doctrina de la elección por un camino doble. Lutero llegó a la predestinación a partir del hombre y su salvación. Zuinglio y Calvino lo hicieron a partir de Dios. Zuinglio dedujo la predestinación directamente de la providencia (los decretos) y se acerca al panteísmo. Calvino se expresó con mayor sobriedad. Pero él también postuló que Dios es todo y que la criatura no es nada, que la criatura, incluso en su más alta importancia, permanece subordinada a Dios y debe servirle. Quien abandona la doctrina de la predestinación debe, por lo tanto, abandonar también la doctrina de la soberanía de Dios y, posteriormente, falsificar las enseñanzas bíblicas en numerosos lugares.
- b) La doctrina de la incapacidad humana después de la caída va inseparablemente unida a la predestinación, de modo que uno debe mantener ambas a la vez o abandonar las dos. Una de dos; o depende de Dios o depende del hombre quién se salvará. Si se elige lo primero, entonces se ha aceptado la predestinación. Si se elige lo segundo, entonces sólo es posible hacerlo bajo dos presupuestos. O bien hay que ser pelagiano y afirmar que la caída no ha incapacitado al hombre, con lo que es capaz de decidir por sí mismo, o bien hay que decir que al principio quedó incapacitado pero que Dios hace algo en el hombre, de hecho en todos los hombres sin distinción, en virtud de lo cual vuelven a ser capaces de tomar una decisión. Pero entonces A, que es salvo, debe tener algo bueno que B, que no es salvo, no tiene. Y A debe tener este bien de sí mismo porque recibió precisamente la misma gracia que B. En cualquier caso, aquí se niega la incapacidad del hombre, tanto si uno propone esa negación de una manera pelagiana como semipelagiana.

Lutero llegó a la elección razonando a partir de la incapacidad del hombre (*La esclavitud de la voluntad*, contra Erasmo). Más adelante, la teología luterana tuvo que renunciar a la predestinación absoluta. En la misma medida en que hizo esto, sin embargo, tuvo que disminuir la incapacidad del hombre. Según ella, el hombre tiene la capacidad de resistir la gracia sobrenatural.

- c) La predestinación o elección está relacionada con la unión mística y el cuerpo de Cristo. Los elegidos forman un cuerpo. En un cuerpo, los miembros deben acoplarse entre sí y están destinados el uno al otro. Si este cuerpo de Cristo se originó accidentalmente por la libre elección de hombres individuales, entonces no habría garantía de que se convirtiera en un cuerpo adecuadamente proporcionado. Dios debe decidir de antemano cuántos deben pertenecer a él, quiénes serán esos muchos y cuándo deberían ser implantados en él. La predestinación no es otra cosa que la decisión de Dios con respecto a estos asuntos.
- d) La predestinación no está menos relacionada con la doctrina de los méritos de Cristo. Esto tampoco puede permanecer igual si se niega la elección. Si preguntamos qué ganó Cristo por nosotros, la respuesta es:
  - 1. La satisfacción de nuestra deuda de culpa por su obediencia pasiva.
  - 2. La vida eterna por su obediencia activa. Según las Escrituras, sin embargo, la aplicación de los méritos del Mediador en su totalidad le corresponde al oficio eterno. A esa aplicación pertenece el Espíritu Santo, quien obra la regeneración, la fe y la conversión. Si ahora decide el propio hombre no creyendo o creyendo por sí mismo, entonces la fe es una obra del hombre y ya no es un fruto de los méritos de Cristo. Cristo no puede haber merecido por nosotros lo que nosotros mismos proporcionamos. Y así es, no solo con la fe, sino con todas las otras partes de la aplicación de la salvación. La negación de la predestinación incluye, desde este punto de vista, una negación de los méritos reales del Mediador.
- e) La predestinación también tiene relación con la doctrina de la perseverancia de los santos. Existen cuatro posibilidades:
  - 1. Dios deja que tanto la entrada en el estado de gracia como la permanencia en el estado de gracia dependan del libre albedrío del ser humano.
  - 2. Dios, por elección soberana, decide tanto la entrada en el estado de gracia como la perseverancia de aquellos que alguna vez han entrado en él.
  - 3. Dios deja al libre albedrío humano la decisión de entrar o no en el estado de gracia, pero decide soberanamente que quienquiera que esté en ese estado no puede volver a caer.
  - 4. Dios determina soberanamente que ciertas personas entren en el estado de gracia, pero deja a su libre albedrío la decisión de caer de nuevo o perseverar en él.Enseguida se aprecia lo absurdo del tercer concepto. Se dice que el hombre pecador puede decidir plenamente, pero no así el hombre regenerado. Y el cuarto concepto tampoco es sostenible. Una vez que la soberanía de Dios está en marcha, el hombre ya no puede frustrarla posteriormente. La idea número 1 es completamente pelagiana. Así que nos queda el concepto número 2, que es, precisamente, la opinión reformada.

5. *¿Cuál es el primer término que se tratará aquí, que es empleado por las Escrituras en relación con la doctrina de la predestinación?*

El hebreo, יָדָע; griego, γινώσκειν, προγινώσκειν, “conocer”, “conocer de antemano”; πρόγνωσις, “conocimiento previo”. En Romanos 8:29–30, προέγνω, “aquellos a quienes previamente conoció”, se encuentra al principio.

6. *Para entender este término correctamente, ¿qué se debe decidir en primer lugar?*

Si se entiende y se usa en su significado griego clásico o en su significado hebreo-helenístico. Para el judío, “conocer” es un concepto completamente diferente al de la mentalidad griega. La pregunta que surge ahora es simplemente. ¿cómo lo entiende la palabra de Dios?

7. *¿A dónde nos llevaría el significado griego clásico?*

A una comprensión remonstrante de la elección. En el uso del griego clásico, “conocer” es “familiarizarse con algo” o “adquirir conocimiento sobre algo”. En este sentido, la teología arminiana siempre ha insistido en que el “conocimiento previo” de Dios es una conciencia por adelantado de una u otra cualidad en los pecadores, que luego le dirige en su elección. Por ejemplo, Dios conoció a los elegidos de antemano como creyentes que perseverarían en las buenas obras. Por eso los eligió.

8. *En este sentido, ¿puede decirse que el concepto de “conocimiento previo” está completamente ausente en el Nuevo Testamento?*

Aparece, pero en ningún lugar lo hace en relación con que la elección tuviera previsto para su objeto la fe y las buenas obras. Véase 2 Pedro 3:17: “Vosotros ... sabiendo esto de antemano, guardaos, no sea que os extraviéis por la seducción de hombres inicuos”; Hechos 26:5: “como me conocieron anteriormente durante mucho tiempo”.

9. *¿En qué nos basamos desde el principio para afirmar que parece que el concepto no puede tener tal significado en los lugares en que se usa para referirse a la elección?*

En el hecho de que en ninguna parte se agrega lo que Dios había conocido de antemano en el hombre. Si estuviéramos ante el conocimiento previo en este sentido, tal adición sería esencial. Si sé algo de antemano, entonces todo depende de lo que sé o percibo de antemano.

Pues bien, “presciencia” y “conocimiento previo” aparecen relacionados con la elección (en Rom 8:29; 11:2; 1 Pe 1:2, 20). También se usa “conocer” en este sentido especial (en Mt 7:23; 1 Cor 8:3; Gal 4:9; 2 Tim 2:19). Sin embargo, en ningún lugar se menciona aquí que Dios haya conocido de antemano o sido conocido en personas. Compárese eso con los dos textos mencionados en la respuesta a la pregunta 8, donde se menciona algo.

10. *Demuestra que en Romanos 8:28–29, el “conocimiento previo” de Dios no puede significar prever.*

El contexto en su conjunto y el objetivo del argumento del apóstol como un todo lo hacen imposible. El apóstol pretende mostrar que para aquellos que aman a Dios, todas las cosas funcionan conjuntamente para bien. Su razonamiento es el siguiente: El amor a Dios es una consecuencia del llamamiento de Dios, es decir, de ese acto omnipotente mediante el cual Dios ha vivificado a los que son suyos.

Este llamamiento de Dios como un hecho en el tiempo no está solo. Tenía un reverso en la eternidad. Los creyentes son llamados de acuerdo con el propósito de Dios. Una vez más, sin embargo, este propósito no estuvo solo, como una fría determinación de la voluntad, sino que hubo algo detrás de él que el apóstol llama “conocimiento previo”.

Aquí cesa el ascenso hacia atrás de un eslabón a otro: llamamiento-propósito-conocimiento previo, y el descenso comienza a partir de la presciencia. La presciencia fue tal que resultó en la predestinación en forma de hijo: “a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos”. De este modo, el sentido de “conocimiento previo” ya está decidido en principio. Es algo así como lo que un padre siente hacia su hijo, su futuro hijo. Es un conocimiento del amor. Dado que detrás del propósito de Dios operaba un amor tan paternal con respecto a los escogidos, ordenó la forma de hijo para todos aquellos que eran objeto de su libre elección. Dado el carácter paternal y libre de este amor, el apóstol excluye absolutamente la posibilidad de que este amor paternal pueda ser bloqueado por cualquier cosa en la realización de su decreto. Con certeza divina y con poder irresistible, este amor apunta a su objetivo más elevado, la glorificación completa de los hijos a la imagen de la semejanza de Cristo. Debe llevarlo a término paso a paso en su operación: “a los que conoció, a esos también llamó; a los que llamó, a esos también justificó; a los que justificó, a esos también glorificó”. Ese es el sentido de la secuencia. Todo sigue con certeza infalible partiendo del carácter único de la presciencia de Dios.

Cabe preguntarse si todavía queda algo de este hermoso argumento y de este vínculo natural, si uno se ve obligado a darle al “conocimiento previo” el sentido de “previsión”. Entonces todo se vuelve ininteligible y artificial. El acto divino que se encuentra al comienzo de toda la secuencia se convierte entonces en algo dependiente, y ya no es apto para ser la base, firme en sí misma, del resto. Tenemos una raíz que debe extraer su savia del tronco y de las ramas y, al mismo tiempo, también debe garantizar que el tronco y las ramas no se marchiten, lo cual es una contradicción.

Además, hay que señalar que la semejanza con la imagen del Hijo a la que los creyentes están predestinados se refiere a su gloria como Mediador, no a la gloria divina que poseía desde la eternidad. Los elegidos solamente obtendrán una semejanza de lo primero (aunque a una gran distancia).

### *11. Demuestra que en Romanos 11:2, “conocimiento previo” también debe tener un significado similar y que no puede ser “previsión”.*

Aquí el apóstol intenta mostrar cuán imposible sería (de hecho, cuán absurdo) que Dios rechazara a Israel, su pueblo. Así pues, “rechazar” y “conocer de antemano” se excluyen mutuamente según el pensamiento del apóstol. En medio de la apostasía y la desobediencia de Israel, éste mantiene su salvación futura, porque Dios, habiendo conocido a su pueblo una vez, no puede rechazarlos nuevamente. Basta con intentar insertar el concepto de “obtener conocimiento de antemano” y el argumento de inmediato se vuelve absurdo. En vista de la apostasía real de Israel, ¿cómo puede servir alguna vez como argumento para su futura

restauración el que Dios todavía haya previsto algo bueno en Israel? Es completamente al revés: precisamente porque en su libre elección Dios tomó en cuenta no lo que Israel sería en sí mismo sino exclusivamente su propio beneplácito, precisamente porque la relación del pacto no se originó con Israel sino con Él, precisamente por eso, Él no puede rechazarlos.

### *12. ¿Puede deducirse algo de 1 Pedro 1:2 sobre la naturaleza de la presciencia de Dios?*

No, pero sí de 1 Pedro 1:20. Aquí Cristo es el objeto de la presciencia. Y eso, por supuesto, de acuerdo con su naturaleza humana. Ahora bien, dada la naturaleza del caso, no tiene ningún sentido afirmar que el Padre sabía algo de antemano sobre la naturaleza humana del Mediador, ya que esa naturaleza humana fue enteramente el resultado de la propia elección de Dios. Sin elección, el Hijo no habría asumido una naturaleza humana. Lo que es un resultado no puede al mismo tiempo ser un fundamento o un origen. Por lo tanto, es cierto que aquí este conocimiento previo no puede considerarse previsión de algo que ya existía para Dios fuera de su consejo.

### *13. ¿Cuál es el significado de la palabra “conocer” en Mateo 7:23?*

Aquí la palabra no se refiere a “elección” en el sentido estricto; sin embargo se usa de una manera que puede arrojar luz sobre su significado en otros lugares. Cristo dice que en el día del juicio Él les dirá a muchos, “Nunca os conocí”. Esto no puede significar: “No sabía nada de vosotros o sobre vosotros, ... hacedores de iniquidad”. Desde luego está presente un conocimiento en el sentido de “tener conocimiento de”, pero no es un conocimiento en el otro sentido. Cristo quiere decir, “No he entablado una relación personal con vosotros”. En el día del juicio, los perdidos, por así decirlo, insistirán enérgicamente en el conocimiento que tiene Cristo diciendo: “¿No profetizamos en tu nombre?” Sin embargo, Él les dirá: “¿Nunca os conocí!” Por parte de Él había faltado ese amor que conoce, esa amistad, a la que ahora apelan ellos desde su lado.

### *14. Y ¿qué hay de 1 Corintios 8:3?*

Aquí Pablo establece un contraste entre el orgullo de aquellos que creen conocer algo y el amor a Dios como aquello en lo que reside el valor interior del carácter cristiano. Ese valor no debe buscarse en el conocimiento que envanece. Pablo demuestra que reside en el amor basándose en que todos los que aman a Dios son conocidos por Dios, como dice Calvino, son valorados, altamente estimados. Aquí hay un fino juego de palabras en el contraste entre el conocimiento del hombre en su confusión y el ser conocido por Dios que realmente lo resuelve todo.

### *15. ¿Qué pasa con Gálatas 4:9?*

Primero, el hecho de que los gálatas conozcan a Dios es presentado por el apóstol como el motivo por el cual no deben regresar a los débiles y empobrecidos principios rudimentarios del mundo. Pero según el apóstol, hay algo que pesa todavía más. Dios los ha conocido. Es decir, Él se ha colocado con respecto a ellos en una relación de amor, como un padre con sus hijos. Si ahora, sabiendo esto, vuelven a los débiles y empobrecidos principios rudimentarios del mundo, se hacen culpables de ingratitud en grado sumo. Todo esto muestra que ser

conocido por Dios debe ser algo aún más grande y más glorioso que conocer a Dios. Eso descarta la explicación de que lo que se tienen en mente es la previsión.

#### 16. *¿Cuál es el caso en 2 Timoteo 2:19?*

Aquí, también, las palabras, “El Señor conoce a los que son suyos”, no deben tomarse como un conocimiento intelectual. Significa que Dios mantiene una estrechísima relación con sus hijos. Se habla de la apostasía de aquellos que ocuparon un lugar prominente en la congregación, y que por su apostasía uno podía desesperar de su propia perseverancia, especialmente a la vista de que la doctrina perniciosa de estos espíritus descarriados se estaba extendiendo como la gangrena. A la vista de ello sirve de bien poco considerar que Dios conoce realmente quiénes son suyos y quiénes permanecerán fieles a él. Pero ciertamente es un consuelo en tales circunstancias el poder recordar que el Señor mantiene una estrecha relación de amor con los suyos y que, por tanto, no puede permitir que caigan. Compárese en Juan 10:27–28 el vínculo que hay entre el conocimiento del pastor y el hecho de que las ovejas no perezcan.

#### 17. *¿Cuál es la principal objeción a la idea de la presciencia de Dios que aquí se mantiene?*

Que no indica qué es lo que Dios podría haber conocido previamente en los objetos de su elección.

- a) Algunos responden que la fe. Esa es la antigua respuesta remonstrante, pero es simplemente incompatible con la enseñanza de la Escritura, que llama a la fe un don de Dios y, en particular, con el contraste paulino entre la fe y las obras, que no permite que uno haga de la primera una especie de obra del ser humano, una obediencia evangélica.
- b) Otros dicen que el amor. Esto todavía es más incompatible con la antítesis recién mencionada, que luego tendría que decir que el hombre no es salvo por las obras externas sino por las obras internas de la ley.
- c) No hay lugar para algo que Dios habría podido prever o conocer de antemano en el hombre. Por muy sutilmente que uno pueda sublimar lo poco que Él debe de haber visto en el hombre al hablar de una cierta *receptividad* que debe ser lo opuesto de todo hacer y actuar, sigue siendo siempre una receptividad que el hombre mismo ha prestado, y en ese sentido debe corresponderle una *actividad*, de manera que nuevamente es “de los que obran” y no del Dios que muestra misericordia.

#### 18. *¿Cuál es el desarrollo de la idea de presciencia?*

El hebreo  $\text{יָדָע}$ , “conocer”, es tan bueno como el término del mismo significado  $\text{בָּחַר}$ , “elegir”, “conocer”. Asume ese significado de la siguiente manera: tomar nota de algo con detenimiento, interesarse en ello, penetrar en su esencia, preocuparse por ello; en todos los casos se trata de una señal de interés amoroso que quiere unirse lo más estrechamente posible a su objeto. Nosotros hablamos de: “entender a alguien en algún asunto” o “no me ha entendido en esta cuestión”. Por consiguiente, el conocimiento divino incluye lo siguiente:

- a) Dios fue el primero en este acto de predestinación. La relación entre él y los objetos de su elección se originó por completo en él. Sólo porque quiso conocerlos y, de hecho, los conoció, se convirtieron en algo para él. Ese es el elemento de la soberanía. Igual que un soberano terrenal, que si está satisfecho con su conocimiento de alguien o se fija en él, lo convierte en algo de importancia únicamente debido a este conocimiento, lo mismo sucede con el conocimiento de Dios.
- b) Este conocimiento o conocimiento previo de Dios no es un acto de fría arbitrariedad, sino un acto de amor en el que el Señor, por así decirlo, se ha quedado absorto conociendo y contemplando a sus amados desde la eternidad.
- c) No se sostiene por sí mismo, sino que lleva consigo el impulso de una serie de actos divinos de salvación. El conocimiento de Dios es fructífero; produce gracia y gloria.

### 19. *¿Puedes mostrar esto mediante algunas citas del Antiguo Testamento?*

Sí, en Oseas 13:4–5, justo donde se habla del pecado y el declive de Israel, “Pero yo soy el SEÑOR tu Dios desde la tierra de Egipto ... Te conocí en el desierto, en la tierra de gran sequía”; en Amós 3:2, donde la infidelidad de Israel no se hace menos visible, se dice: “A ti sólo de todas las familias de la tierra he conocido; por tanto, te afligiré por tu injusticia”. En Salmos 144:3 se plantea la pregunta: “OH, SEÑOR, ¿Qué es el hombre para que lo conozcas, o el hijo del hombre para que lo tengas en cuenta?” (cf. también Sal 8:4). A través de la Septuaginta, el significado hebreo se transfirió a la palabra griega.

### 20. *¿Qué significa la preposición? προ en el verbo compuesto προγγινώσκειν?*

- a) A juzgar por Romanos 8:29, parece que προ se coloca precisamente con aquellos actos de Dios que no tienen lugar en el tiempo, es decir, con el conocimiento previo, la predestinación, el propósito; no, por otro lado, con esos actos que tienen lugar en el tiempo; a saber, el llamamiento, la justificación y la glorificación. A partir de esto, se puede sacar la conclusión acertada de que προ indica la eternidad de estos actos.
- b) Al mismo tiempo, aquí se incluye la noción de que los actos se realizan mientras sus objetos aún no existían, por lo cual Dios es el primero en todos los aspectos. Cuando Dios llama, justifica y glorifica a una persona, esa persona ya existe. Cuando, por otro lado, Él la conoce de antemano, la predestina, esa persona aún no existe. Por lo tanto, no debe concebirse el προ exclusivamente como un “antes” en el tiempo, sino también como un “antes” en el orden.

### 21. *¿Cuál es la segunda palabra que usa la Escritura en relación con esta doctrina?*

Ἐκλέγεσθαι. En el griego bíblico, este verbo solamente aparece en la voz media. Se corresponde con el hebreo  $\text{בָּרַךְ}$ . El significado de la palabra griega contiene los siguientes elementos:

- a) Dar preferencia a un determinado objeto frente a otros objetos que también podrían haberse tenido en cuenta.
- b) La elección acompañada del beneplácito, esto es, con una inclinación de la voluntad.
- c) Apartar para una determinada relación en la que el objeto elegido debe relacionarse mutuamente con aquel que elige.

22. *¿Cómo se prueba que el primer elemento, la distinción de los demás, está presente de hecho en esta palabra?*

Está en la preposición “fuera”, “elegir de entre”. El verbo hebreo también a veces lo indica expresamente al ir seguido de ׀. En griego, a veces se repite ἐκ. En Deuteronomio 18:5, Leví es elegida entre todas las tribus de Israel; Juan 15:19, “Yo os elegí del mundo”; Lucas 6:13, “Y escogió a doce de ellos”. Algunas veces este concepto de ser elegido puede quedar en un segundo plano porque el énfasis recae más en uno de los otros dos elementos mencionados anteriormente, pero nunca está totalmente ausente; Isaías 58:5: “¿Es tal el ayuno que yo escogí?” (= sobre ése, especialmente a diferencia de otras formas de ayuno, recae mi aprobación).

23. *¿Cómo se prueba que el segundo elemento mencionado anteriormente también está presente en “elección”?*

En sí mismo no necesita estar en ἐκλέγεσθαι. Uno puede elegir sin beneplácito, por ejemplo, el mayor mal entre los males. Pero en general, toda elección va acompañada de una inclinación hacia una preferencia. Puede compararse la conexión entre los verbos latinos *diligere* y *delectari*, que en ambos casos tienen relación con “elegir”, “seleccionar” (λέγειν); Génesis 6:2, “Y tomaron esposas de todas aquellas que eligieron”; Salmos 78:68, “escogió la tribu de Judá, el monte Sion, al cual amaba”.

24. *¿Significa esto que en los objetos de su elección Dios vio algo bueno, algo agradable, en lo que podía deleitarse?*

No, eso no es en absoluto lo que se quiere decir. De hecho, en el dorso de la “elección” se encuentra el “conocimiento previo”. Uno puede comparar Deuteronomio 7:7–8, donde se afirma enfáticamente que ninguna cualidad positiva de Israel contribuyó a la elección del mismo, con Génesis 6:2, donde la situación es bastante distinta.

25. *¿En qué parte de la palabra “elección” se encuentra el tercer elemento mencionado anteriormente?*

En el uso de la voz media. En realidad deberíamos haberlo traducido como “elegir para sí mismo”. En el hebreo esto se aprecia incluso con mayor claridad (por ejemplo, en Nm 16:7 y 2 Cr 7:16, donde se dice de la persona o cosa elegida que es santa, apartada para el Señor; (Sal 105:26; 33:12; 135:4).

26. *¿La palabra “elección” se utiliza siempre en el sentido específico de elección para la salvación?*

No, es evidente por lo que se ha señalado anteriormente que a menudo aparece con otro sentido. Esto, sin embargo, no quita para que también tenga este sentido concreto.

27. *¿Se debe agregar “para salvación” a “elección”?*

No, ese no es su significado primordial. Es por otra palabra que este significado debe agregarse. A “elección” hay que añadir “para una relación especial de pertenencia a Dios”.

Esta relación es tal que la salvación eterna va unida a ella, pero no debería alterarse el punto de vista bíblico. Dios elige para sí una posesión. Él predestina a la salvación eterna. Y ambas se acompañan continuamente.

### 28. *¿Cómo pruebas esto?*

Uno puede comparar el significado de la palabra en la voz media en Deuteronomio 14:2 y textos como Efesios 1:4, “para que fuésemos santos y sin mancha delante de Él en amor”.

### 29. *¿Cuál es la tercera palabra que aquí se menciona?*

Προορίζειν, que encontramos en Romanos 8:29, donde sigue inmediatamente a “antes conoció”. Significa “predestinar”. Se distingue de los dos términos anteriores porque requiere una adición. Decir que alguien es conocido de antemano o elegido proporciona, al menos en el lenguaje de las Escrituras, un pensamiento completo. Decir que alguien está predestinado hace que surja inmediatamente la pregunta “¿para qué?” Ὅριζειν significa “establecer límites”, “tomar una determinación, hacer una estimación”. Además, es una palabra completamente neutral, es decir, que puede usarse tanto para el bien como para el mal. La elección y el conocimiento previo sólo tienen un sentido positivo; la predestinación también tiene un sentido negativo. Compárese Hechos 2:23, donde el ὀρισμένη βουλή ... τοῦ θεοῦ, “el consejo determinado de Dios”, aparece como aquello por lo que Cristo fue entregado (cf. también 4:28).

Además en Romanos 8:29, el significado más específico de “predestinado” aparece en Efesios 1:5, 11, “habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos”, y, “en él tuvimos una herencia, nosotros, los que fuimos predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el consejo de su voluntad”.

El propósito de la elección es una cierta relación; el propósito de la predestinación es un cierto estado, una condición, una imagen, un destino. Compárese “a los que también predestinó para ser conformados a la imagen de su Hijo”. Por lo tanto, aquí hay una semejanza, una conformidad con Cristo, que es el objeto de la predestinación. En este sentido, uno debe pensar en su gloria como Mediador, tal como se señaló anteriormente.

### 30. *¿Siempre se diferencia tan rotundamente entre los dos conceptos de “elección” y “predestinación”?*

No, a veces el primero también puede usarse para este último; por ejemplo, en Santiago 2:5, “¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo para ser ricos en la fe y herederos del reino?”

### 31. *¿Todavía hay otra palabra más que se usa para la elección?*

Sí, el término “propósito”, por ejemplo en Romanos 8:28, “a los que son llamados conforme a su propósito”.

Propósito, πρόθεσις de προτιθέναι. La palabra difiere de προορίζειν en que el énfasis recae más en el lado volitivo del decreto de predestinación de Dios. En todos los decretos de Dios hay un acto de la mente y un acto de la voluntad; también en el decreto de la predestinación. Mediante el primero se forma la idea, se traza su destino; mediante el segundo, Dios, con voluntad resuelta, establece lo que Él ha determinado por sí mismo con el fin de que se convierta en realidad.

A veces, “propósito” también se puede entender en un sentido más amplio, de modo que incluye “conocimiento previo” y “elección”; 2 Timoteo 1:9, “quien nos salvó y llamó con llamamiento santo ... según el propósito suyo y la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos de los siglos”.

Romanos 9:11 habla de un “propósito conforme a la elección”. Con esto, el apóstol quiere decir que el propósito de Dios era un propósito de elección, un propósito de aprobación, un propósito que establece distinciones. Era un propósito de elección.

*32. ¿Usan las Escrituras tantas palabras para la reprobación como en el caso de la elección?*

No, apenas encontramos una única palabra que pueda yuxtaponerse con las palabras mencionadas anteriormente como su opuesto. Esto debe atribuirse, en parte, al pequeño grado de interés práctico que tiene la congregación por el lado más oscuro de esta consoladora doctrina.

*33. ¿Cuál es el opuesto de la palabra בָּחַר (elegir)?*

El hebreo סָרַף, “rechazar”. Pero en ninguna parte del Antiguo Testamento esta palabra tiene el significado de “no elegir”. Siempre habla de rechazar otra vez lo que primero se eligió (Jr 33:24, “¿Ha rechazado el SEÑOR los dos clanes que escogió?”; Sal 78:67–68, “Pero Él rechazó la tienda de José, no escogió la tribu de Efraín; sino que escogió la tribu de Judá, el monte Sion, al que amaba”; cf. Ex 32:32ss). De ahí que Isaías 14:1 hable de una repetida elección de Israel, “El SEÑOR tendrá compasión de Jacob y volverá a elegir a Israel”. Sólo en Isaías 41:9 encontramos lo que parece ser una clara antítesis: “te escogí, y no te deseché”.

*34. ¿Podemos deducir de esto que no hay reprobación junto a la elección?*

Eso sería muy precipitado. El “de entre” en “escoger de entre” ya muestra que junto a la elección hay algo más.

*35. ¿Cuál es la palabra griega para סָרַף?*

Ἀποθεῖν, “rechazar”, “desechar” (Rom 11:2).

*36. ¿Podemos deducir del significado de las palabras “rechazar” y “desechar” que la predestinación de Dios no es inmutable?*

No, esta conclusión tampoco es permisible. La predestinación tiene dos sentidos. Hay una predeterminación que puede acabar, pero la predestinación en el sentido propio, que es la que aquí nos concierne, demuestra ser irrevocable.

*37. ¿Se han utilizado en algunas ocasiones los distintos significados que la palabra elección o predeterminación para refutar la doctrina de la predestinación?*

Sí, se ha afirmado que cuando las Escrituras hablan de elección solamente se refieren a una *elección nacional*. Que Dios elige simplemente significa que Él establece la

administración de su pacto de gracia entre una u otra nación, con la exclusión de otras naciones. También se afirma que actualmente la elección sólo tiene que ver con la cuestión de en qué siglo una nación pagana u otra será alcanzada por las misiones cristianas. A tal predestinación ciertamente se la seguirá llamando absoluta porque es independiente de la condición de sus objetos y de la actitud que adopten. Pero, por lo demás, no se puede hablar de una predestinación absoluta. Que entre tal nación o tribu vaya a haber quienes nazcan de nuevo, se conviertan y reciban la salvación depende, según se piensa, no del decreto soberano de Dios, sino del uso que los propios hombres hagan de su libertad de elección.

### 38. *¿Qué hay que decir contra tal punto de vista?*

- a) Que de ninguna manera negamos la existencia de tal elección nacional. El decreto de Dios no se refiere exclusivamente a los individuos, sino que también comprende a las naciones y establece el vínculo entre generaciones. El destino de una nación es sopesado por Él, como lo es el destino de una persona. No hay el más mínimo interés, de hecho es completamente imposible según la teología reformada, en negar la elección nacional o como se le quiera llamar.
- b) Debe señalarse que tal elección nacional conduce directamente a la reprobación personal. Está firmemente establecido que sin el conocimiento de la palabra de Dios no hay salvación. Por lo tanto, cuando Dios soberanamente decreta que ciertas naciones vivirán durante un largo tiempo sin el conocimiento de la verdad, esto evidentemente incluye que todos los individuos que pertenecen a tales naciones están perdidos. La elección de una nación o la predestinación para el disfrute de la presencia de los medios de gracia resulta, por tanto, simplemente impensable sin la reprobación personal. Y una vez que se admite la reprobación personal, no hay razón para ver por qué se pueden mantener las objeciones contra una elección personal. Si se reconoce esto, entonces hay que postular tres clases de hombres:
  1. Aquellos que se han reprobado a sí mismos.
  2. Aquellos que son reprobados por Dios.
  3. Aquellos que se han elegido a sí mismos.

Este punto de vista, sin embargo, es sumamente inaceptable.

### 39. *En el lenguaje teológico, ¿cuál es la distinción entre predestinación y elección?*

Observaremos aquí provisionalmente que estas palabras difieren en importancia.

- a) La predestinación es una predeterminación para un destino determinado. Por lo tanto, tiene en mente el fin de un estado de cosas. La elección es la designación o determinación de ciertas personas para uno u otro asunto; por tanto, tiene en mente a personas.
- b) La predestinación tiene un alcance más amplio que la elección. La primera se suele considerar que está compuesta de dos partes: (1) elección (*Electio*) y (2) reprobación (*Reprobatio*). Así entendida, la elección se convierte en parte de la predestinación. La elección se convierte, pues, en “ordenar para la dicha eterna”.
- c) La elección sólo hace referencia a personas concretas, para ubicarlas en una relación determinada. La predestinación también comprende, junto con el objetivo hacia el cual se establece la ordenación, los medios que conducen a esa meta. Cuando en

Romanos 8:29 el apóstol dice que los hijos de Dios están predestinados para ser conformados a la imagen de su Hijo, evidentemente quiere decir que esta predestinación también ordena los medios y los caminos que conducen a esta realidad. De ahí se desprende lo siguiente: “Y a los que predestinó, a esos también llamó, y a los que llamó, a esos también justificó, y a los que justificó, a esos también glorificó”.

40. *¿Dónde habla Pablo explícitamente acerca de la predestinación?*

En Romanos 9 y los capítulos siguientes.

41. *¿Se habla en este pasaje de una elección externa que hace referencia a ciertas nacionalidades?*

No; eso ya fue afirmado hace mucho tiempo, y en tiempos modernos los opositores de la doctrina reformada de la elección promueven repetidamente esa afirmación. Que esto es incorrecto se aprecia en lo siguiente:

- a) En todo el transcurso del razonamiento del apóstol. Aquí su análisis sobre la predestinación tiene una causa inmediata muy específica. La mayor parte del Israel de su época no creía en Cristo, y los gentiles habían obtenido los privilegios que llegaron a la madurez bajo Israel por su desarrollo de siglos. Eso le causaba a Pablo una profunda tristeza. Él resume todas las cosas gloriosas que Israel había poseído anteriormente (vv. 4–5). Entre esas cosas también están los “pactos” y las “promesas de la alianza”. Pero no ignoraba que las promesas de la alianza se aplicaban tanto a la descendencia como a los padres. Entonces, ¿cómo podían los padres haber tenido las promesas de la alianza y aun así que su descendencia estuviera perdida? ¿No ha fallado entonces la palabra de Dios (v. 6)? “No”, responde el apóstol, porque esas promesas no eran válidas, estrictamente hablando, para todos los descendientes; tenían en mente a los hijos de la promesa. Y si uno lo interpreta de esta manera, viene a decir, no hay contradicción entre las promesas del pacto hechas a Abraham y la predeterminación libre de Dios. Ahora bien, huelga decir que aquí se habla de una predestinación personal, no nacional. O, para expresarlo con total precisión, de la elección personal y del rechazo nacional. La promesa de Dios continúa, pero no mediante la incorporación de Israel como un todo a la iglesia del Nuevo Testamento, sino reuniendo individuos de Israel y gentiles para convertirse en la verdadera simiente de la promesa a la que apuntaba la promesa del pacto hecho con Abraham.
- b) Con estas palabras se nos dice a qué apuntaba esta predestinación. Es un ordenamiento para ser hijos de Dios, para ser los verdaderos hijos espirituales de Abraham (vv. 7–8), a lo que, por consiguiente, va ligada la plena glorificación de los hijos de Dios (v. 23). En contraste con esto hay una predestinación al deshonor (v. 21), a la ira (v. 22), a la destrucción (v. 22). Dios ha llamado individuos *de entre* Israel y *de entre* los gentiles (v. 24). Y estos que son llamados son los mismos de los que se acaba de decir que eran vasos de misericordia preparados de antemano para la gloria. Se ofrecen ejemplos de personas, tanto de elección como de endurecimiento (Moisés, v. 15; Faraón, v. 17). No es por un principio de utilidad que Dios prefiera temporalmente a uno y pase por alto al otro, sino que lo hace por la gloria de sus virtudes (vv. 17, 22). Del v. 14 en adelante, todo es estrictamente individual.

#### *42. ¿Acaso no es cierto que antes del v. 14 se tratan asuntos nacionales?*

En cierto sentido eso hay que admitirlo. “En Isaac será llamada tu descendencia” indudablemente significa en primer lugar que Isaac es el hijo de quien se originará el pueblo del pacto, mientras que Israel será situado fuera de la administración del pacto. La idea desde luego no es que Isaac es elegido para la salvación eterna (aunque naturalmente no negamos eso). Por lo tanto, la elección de Isaac sigue siendo algo más que una elección para la salvación. Asimismo, el v. 9 habla del nacimiento de Isaac de Sara, no de su regeneración como consecuencia de su elección. El versículo 12 es incluso más claro, donde se ve que la relación profetizada a Rebeca no tiene en mente la salvación de Esaú y Jacob, sino la relación nacional de los dos pueblos que surgirían de ellos. El mayor servirá al más joven. Del mismo modo, el v. 13 (una cita de Mal 1:2–3) debe entenderse como un amor que tuvo como resultado ventajas teocráticas nacionales para Esaú y Jacob. Todo esto no está sujeto a ninguna duda. Pero cualquiera que derive de ello que aquí Pablo de ninguna manera enseña una predestinación personal para un destino eterno, está razonando muy superficialmente y pasa por alto completamente el sentido profundo de su argumento. Es una conclusión establecida que está tratando sobre la incredulidad personal de sus hermanos según la carne, que toma su punto de partida de eso (vv. 1–2) y vuelve a ello (v. 24). Así que la pregunta se convierte en cómo puede Pablo deducir de estos asuntos nacionales una conclusión que luego mantiene para los asuntos personales. ¿Cómo puede concluir, basándose en la elección de Isaac y Jacob, la elección de todos los que creen y que están destinados a la gloria eterna?

La respuesta es la siguiente: Pablo ha visto en lo que sucedió con Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, un tipo de lo que ocurre en un sentido espiritual con todos los que viven bajo la dispensación del Evangelio. Además, que las promesas espirituales no necesariamente tienen presente a cada descendiente carnal, sino que Dios en su elección y al hacer buenas las promesas de su pacto sigue siendo libre (eso está claro por el hecho de que Dios ya le había dicho a Abraham: “No te daré un hijo y una posteridad para ti de una manera natural, sino de una forma milagrosa” (v. 7). Es decir (o sea, “que debe interpretarse tipológicamente”), que el nacimiento derivado de la promesa lo logra todo. Eso ya era cierto en el caso de Isaac con respecto al origen del pueblo del pacto, Israel. Y todavía lo sigue siendo ahora con respecto a la entrada en la gloria. Así pues, se llega a la conclusión en el v. 8, de que “los hijos de la promesa son contados como descendientes”. Por lo tanto, aquí el apóstol hace uso de un argumento completamente tipológico, pero su tema permanece, tanto antes como después: la elección de individuos provenientes de los judíos y del paganismo.

#### *43. ¿Enseña también el apóstol que esta elección o predestinación de Dios es completamente libre, independiente de algo en el hombre por lo cual pudiera merecer la preferencia?*

Sí, esto se enseña de la manera más enfática posible, de modo que todos los puntos de vista remonstrantes son cortados de raíz. Se podría haber dicho en el caso de Isaac e Ismael que uno, el elegido, nació de la mujer libre, y el otro, el réprobo, de la esclava. Que no es extraño entonces que Dios hubiera hecho una distinción (Gal 4:22). Pero Pablo se ha anticipado a esa objeción. Y, por tanto, no se conforma con referirse al ejemplo de Isaac e Ismael. Al mismo tiempo señaló otro ejemplo que por la naturaleza del caso no permite esta objeción. En el caso de Isaac e Ismael las madres eran distintas, pero en el de Jacob y Esaú no había rastro de tal diferencia. No sólo tenían una madre con el mismo estatus, no sólo

tenían la misma madre, no sólo tenían una madre y un padre, sino que eran hijos mellizos nacidos de la misma concepción. Rebeca también es una prueba de esto cuando quedó embarazada de un hombre, es decir de Isaac nuestro padre, porque cuando los niños aún no habían nacido, ninguno de los dos había hecho nada, ni bueno ni malo, para que el propósito de Dios según la elección pudiera mantenerse, no por obras, sino por Aquel que llama (vv. 10–12). No había nada sobresaliente en Jacob que pudiera haber sido una causa que moviera a Dios a convertirlo en gobernante y a Esaú en su siervo. La palabra que determinaba su destino ya había salido antes de que hubieran hecho algo bueno o malo. Y esta palabra fue proclamada intencionadamente con bastante anticipación para que luego, cuando la distinción saliera a la luz, uno no pensara que era por las mejores cualidades de Jacob que se le daba preferencia a él. Antes bien, debe observarse que el destino de estos dos, y de las naciones que descenderían de ellos, dependía de la libre voluntad de Aquel que llamaba. Por eso sus destinos fueron diferentes, y de esta forma se vio con toda claridad que no fue por obras. Dios había determinado en sí mismo que sólo contaría con uno para la obra que realiza en su pueblo del pacto. Si esa obra se hubiera revelado más tarde a Jacob y no a Esaú, existía la posibilidad de que alguien le hubiera atribuido el honor de ello al propio Jacob, a sus mejores cualidades. Eso no debe ser. Debe quedar claro: no por obras, sino por Aquel que llama. Y para impedir esto, Dios anunció con bastante anticipación, ya antes de su nacimiento, qué ocurriría cuando los niños crecieran.

Esto sucedió así para que quedara claro que el Dios que llama es la fuente de toda gracia por la cual se distingue a las personas. Pero esto mismo también se expresa de manera diferente. También tenía como meta “que el propósito de la elección (propósito de elección) pudiera destacar”. Aquí se nos presenta una obra en un área en la que, de otro modo, las obras de las Escrituras son muy escasas. Se habla de un motivo por el cual Dios es guiado en su soberana y misteriosa elección. El propósito de la elección y el “no por obras, sino por Aquel que llama” aquí aparecen el uno al lado del otro como asuntos de contenido y tenor idénticos. El apóstol evidentemente tiene la intención de enseñar que Dios distingue entre un hombre y otro en su predestinación, porque de esa manera sale a la luz claramente que el elegido lo tiene todo por su gracia que actúa (= llamamiento) soberanamente. Cuando Dios, de personas completamente iguales, toma a la una y deja a la otra, es indiscutible que Él es la fuente de la gracia. Esta indicación debemos recibirla con gratitud. Y lo que Pablo nos enseña está totalmente en consonancia con las Escrituras. La elección soberana y la gracia gratuita guardan, pues, una permanente relación entre sí. Quien nos priva de la elección nos priva de la gracia gratuita. Eso se aplica a la elección en general, pero según estas palabras del apóstol, también se aplica a la elección en el sentido específico, debido al elemento de elección y discriminación presente en la predestinación. Quienquiera que enseñe una salvación general que incluye a todos en su resultado final, sin duda no debe dejar de hacer justicia a la realidad de la gracia gratuita. Pero necesariamente deja de hacerle justicia a la revelación de la gracia gratuita. Y por esto Pablo aquí la valora.

#### *44. ¿Cómo intentan algunos negar esta enseñanza de Pablo sobre la predestinación?*

Señalando al reverso de la misma, que se trata en Romanos 9:30–10:21.

El apóstol establece estas dos cosas:

- a) La ordenación libre y soberana de Dios, que no deriva su fundamento de la actividad del hombre.
- b) La plena responsabilidad del hombre hacia su Creador.

Posteriormente habla de ambas, una detrás de otra. El apóstol no ha intentado reconciliar estas dos entre sí de manera lógica. Tampoco nosotros podemos hacer tal intento. Pero resulta menos admisible aún torcer y distorsionar el contenido de Romanos 9 hasta el v. 30, para que, de una forma u otra, se ajuste a lo que sigue. Ambas partes deben permanecer una al lado de la otra, sin reconciliarse con nuestro pensamiento, pero cada una de ellas con todo derecho. Querer explicar Romanos 9 a través de Romanos 9 es una exégesis racionalista.

#### 45. *¿Qué enseña Pablo en relación con la elección nacional de Israel?*

En Romanos 9 y siguientes trata este asunto en detalle.

Se pregunta: “¿Ha rechazado Dios a su pueblo?” Y la respuesta es: “¡De ninguna manera! Dios no ha rechazado a su pueblo, al cual ha conocido previamente” (11:1–2).

- a) Una nación, una vez conocida de antemano, no puede ser rechazada por completo de modo que no quede nada de ella, que no se salve ninguna semilla de ella.  
Por lo tanto, Pablo se señala a sí mismo como un ejemplo de que Dios está cumpliendo las promesas hechas a los antepasados. Él mismo es judío. También en tiempos de Elías quedaron 7.000 hombres. La elección de Israel, como elección nacional también, es ante todo irrevocable en el sentido de que siempre queda un remanente según la elección (v. 5).
- b) Hay otra forma en que esta elección nacional se lleva a cabo. Si bien es cierto que hay un remanente, sin embargo, la gran masa es rechazada. En 11:15 también se habla de “su rechazo”, que corre paralelo a “su disminución” en el v. 12. Dios ciertamente ha rechazado a Israel como un todo, como una nación; la mayoría de las personas se encuentra fuera de la administración del pacto. Pero si uno aparta la mirada del presente y no considera el futuro cercano, entonces sigue siendo el caso que también esta nación como un organismo, esta totalidad, es elegida y será nuevamente colocada dentro de la dispensación del pacto. La plenitud de los gentiles se alcanzará y todo Israel será salvo. Así que también se puede mantener que los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables (v. 29).
- c) A partir de ahí, pues, cabe deducir cómo deben interpretarse los versículos 17 y 19 cuando hablan de ramas rotas e injertadas. Frecuentemente esto se ha tomado como una prueba de la relatividad y la variabilidad de la elección, y se señala que al final del v. 23 se amenaza a los cristianos gentiles con ser cortados en caso de que no continúen en la bondad de Dios. Pero eso se hace erróneamente. Ya la imagen de injertar debería haber frenado tal explicación. Esta imagen no se usa en ningún lugar y en ninguna ocasión en el sentido de implantar a un cristiano individual en el cuerpo místico de Cristo mediante la regeneración. Más bien, significa la recepción de una línea racial o nacional en la dispensación del pacto o su exclusión del mismo. Esta recepción, por supuesto, ocurre mediante la fe en la palabra predicada, y en esa medida, con este injerto de una raza o nación, también va ligada la idea del implante de individuos en el cuerpo de Cristo. El acto de ser cortados, naturalmente, se produce a causa de la incredulidad, pero no por la falta de fe de personas que primero creyeron, sino únicamente debido a que permanecen en la incredulidad aquellos que, en virtud

de su pertenencia a la línea racial, deberían haber creído y se les contaba como creyentes. Así que el rechazo (= rechazo múltiple) de una raza escogida es posible, sin que eso esté conectado a una reprobación de los creyentes elegidos. Ciertamente, sin embargo, el rechazo de una raza o nación implica al mismo tiempo la reprobación personal de una serie de personas. Casi todos los israelitas que nacen y mueren entre el rechazo de Israel como nación y la aceptación de Israel en los últimos tiempos parecen pertenecer a los que son reprobados. Y la amenaza del v. 22 no va dirigida a los cristianos gentiles como creyentes individuales, sino a ellos considerados racialmente.

#### *46. ¿De qué manera se opone el razonamiento del apóstol en Romanos 9 a la elección basada en la previsión de fe y buenas obras?*

Descarta esta interpretación remonstrante de forma decisiva. Se dice de Esaú y Jacob que su destino se decidió y esa decisión se anunció antes de que hubieran hecho algo, bueno o malo. Pero todo el argumento también se viene abajo si uno debe aceptar que incluso el más mínimo bien está previsto en el hombre. La pregunta del v. 14, “¿Qué diremos entonces? ¿Hay injusticia en Dios?” se vuelve completamente inexplicable si Pablo considera la diferencia entre la fe y la incredulidad como la razón para la distinción entre los elegidos y los réprobos. En ese caso incluso la más mínima apariencia de injusticia estaría ausente, y a nadie se le ocurriría presentar tal acusación contra la actuación de Dios.

Eso no fue así en el caso de Jacob y Esaú. Pero ahora hay un gran número de personas, incluso una mayoría, cuyo destino se decide cuando todavía son como Jacob y Esaú, esto es, cuando aún no han alcanzado la edad del juicio. No se puede hablar de la fe como un acto para los niños antes de que puedan utilizar sus mentes. Por lo tanto, la concepción remonstrante no es aplicable a ellos. Ahora, naturalmente que uno puede afirmar fácilmente que todos los niños que mueren antes de la edad del juicio son elegidos. Pero la pregunta es si alguien se atrevería a aplicar esto a los niños que viven fuera de la administración del pacto de gracia. Si uno no se atreve a hacerlo, y la Escritura ciertamente no da ninguna base para ello, entonces parece que para los niños la elección y la reprobación se llevan a cabo de acuerdo con una norma distinta a la de la previsión de fe y buenas obras.

Además, la fe y las buenas obras siempre aparecen en otras partes de la Escritura no como la ocasión para la elección de Dios, sino como el fruto y resultado de la elección (Juan 6:44; Ef 1:4; 2:8–10; Hechos 13:48; Flp 1:29; 1 Tes 1:2–4).

Agustín ya dijo: “Una rueda no funciona bien para volverse redonda, sino que funciona bien porque es redonda”.

#### *47. ¿Cuál es el significado de la pregunta en Romanos 9:14?*

De las palabras con las que aquí se presenta se desprende que es una objeción que Pablo ya anticipó. La objeción va dirigida al elemento sesgado y discriminatorio de la elección. La justicia es una de las virtudes de Dios, y parece que eso debería incluir una estricta imparcialidad. Por tanto, alguien que no es elegido podría objetar que Dios no lo ha tratado con justicia. Pablo responde a esta objeción con una cita del Antiguo Testamento. Está tomado de Éxodo 33:19, de acuerdo con la Septuaginta. Allí Dios le dice a Moisés: “Haré pasar todo mi bien delante de ti y proclamaré el nombre del Señor delante de ti. Pero seré misericordioso con quien seré misericordioso y mostraré misericordia a quien mostraré misericordia”. Aquí el Señor atribuye el hecho de concederle a Moisés esta visión a su

misericordia, y lo expresa como una proposición general. Él (de hecho) mostrará su gracia y misericordia *en el futuro* a aquellos a los que *ahora* ha decretado soberanamente que están en su gracia y misericordia.

Con esto no se refuta la objeción, pero apelando a la propia declaración de Dios es declarada inadmisibile. Dios mismo declara en las Escrituras que se reserva para sí mismo esta supuesta acción parcial e injusta y esta forma de actuar contra la cual los hombres murmuran. El apóstol simplemente establece el hecho sin profundizar en su explicación y extrae directamente de su cita la conclusión: “Entonces, no depende del que quiere ni del que corre, sino del Dios misericordioso”. Estas palabras deben ser entendidas en un sentido totalmente general, sin que aluda a ciertos hechos que deben buscarse en ellos, por ejemplo, la voluntad de Abraham con respecto a Ismael o que Esaú corriera a cazar un venado. La voluntad es simplemente el deseo humano, correr es el intento extenuante del hombre.

Al apelar a este axioma, Pablo naturalmente no quiso dar a entender que no hubiera otra explicación. Ciertamente es necesario prestar atención a cómo tal explicación resulta obvia. La parcialidad y la imparcialidad, la justicia y la injusticia son opuestos que presuponen relaciones particulares. Si existe una disputa entre dos personas sobre el derecho de propiedad de cierta suma de dinero, y se me llama como árbitro y al distribuir la suma le doy más dinero a uno y menos al otro de lo que deberían recibir, entonces evidentemente estoy mostrando parcialidad e injusticia. Aquí tenemos un derecho original violado por mi elección. Donde hay un derecho puede haber injusticia. Pero, a la inversa, donde no hay derecho, ese no es el caso. Si decido distribuir una cierta cantidad entre los pobres y decido ser más generoso con uno que con otro, entonces es absurdo hablar de injusticia y parcialidad. Ninguno de esos pobres puede reclamar ningún derecho a su regalo. Actúo de forma discriminatoria, pero estoy por encima de toda parcialidad, siempre que no haya partes interesadas. Me mantengo por encima de toda injusticia, siempre que no haya nadie con derechos. Ahora bien, el apóstol no pretende decir esto directamente, pero aun así se deja entrever implícitamente en su respuesta. En lo que allí se dice no hay nada de voluntad y de correr, cosas que podrían originar derechos, sino exclusivamente de la misericordia de Dios. La misericordia no es una función o un atributo judicial, sino un regalo. Dar es una acción gratuita que no está sujeta a derechos. Mateo 20:15, “¿No se me permite hacer con lo mío lo que quiero? ¿O tienes envidia porque yo soy bueno?”

Por supuesto que la vindicación de Dios, si uno quiere buscarla, no debe buscarse en el mismo pecado de todos. Aquí no se habla de un derecho; por lo tanto, tampoco puede ser un derecho perdido por el pecado. Además, el pecado es igual en todos. A partir de una condición igual, nunca se puede justificar un proceder discriminatorio. La única respuesta debe ser: la elección es una acción de Dios por la cual no se tienen en cuenta los derechos de las personas, un acto que Dios realiza no como juez sino por la plenitud de su soberanía. Él tendrá misericordia de quien haya decidido tener misericordia.

#### *48. Explica Romanos 9:16–18.*

Estos versículos sirven para proporcionarle al apóstol una prueba concluyente de la soberanía de la elección. Podría haber dejado las cosas con su argumento de que según la propia declaración expresa de Dios no hay injusticia en que conceda gracia a quien Él quiere. Pero con maravillosa resolución, va un paso más allá y muestra que Dios es igual de libre en la distribución del mal. Eso debe cerrar la puerta [a todas las objeciones]. Porque Dios (= Escritura) le dice a Faraón, etc.

Las palabras de Dios al Faraón son: “Para esto mismo te he levantado, para mostrar en ti mi poder, y para que mi nombre sea anunciado por toda la tierra”. Se trata de una cita de Éxodo 9:16, en parte siguiendo la versión de la Septuaginta, pero con un único cambio aparentemente intencionado. La Septuaginta dice διετηρήθης, “se te ha conservado la vida”. El hebreo dice הִתְחַיֵּיתִי, “te he levantado”. La pregunta aquí no es en primer lugar lo que significa el hebreo en Éxodo 9:16 literalmente. Ocurre repetidamente que las Escrituras del Nuevo Testamento cambian la redacción del Antiguo Testamento para ofrecer una mejor explicación del propósito y la intención más profunda que tiene una palabra. Esto también ha sucedido aquí.

Para empezar, en el griego neotestamentario ἐγείρειν, “levantar”, sistemáticamente significa “levantar”, “hacer que aparezca” (Mt 11:11, “Entre los nacidos de mujer no ha surgido nadie más grande”, etc.; Mt 24:11, “Muchos falsos profetas se levantarán”; Juan 7:52, “Ningún profeta ha salido de Galilea”).

Después, si Pablo hubiera querido decir: “te he conservado con vida” o “te he hecho llegar al trono” o “te he restablecido de una enfermedad” o algo por el estilo, el cambio de las palabras de la Septuaginta se convierte en inexplicable.

En tercer lugar, el hebreo y lo que dice Pablo concuerdan totalmente en principio si traducimos: “Te he levantado”. El hebreo simplemente dice: “He dejado que estés”, esto es, mientras que muchos otros deben caer, tú sigues ahí. Pablo lo explica todavía más. Esto sucedió, dice, porque con la aparición histórica de Faraón, Dios tenía su propósito, y Faraón no podía caer hasta que se alcanzara este propósito. Por lo tanto, ahí seguía.

En cuarto lugar, con cada explicación, a cuál más débil, uno desafila el argumento del razonamiento de Pablo si de él ya no se deduce lógicamente la conclusión que el apóstol mismo saca en el v. 18: “De manera que, a quien quiere endurecer, endurece”. El hecho de que Dios haya puesto a Faraón en el trono, lo haya mantenido vivo o lo haya levantado del lecho de la enfermedad proporciona al mismo tiempo una conclusión: que lo ha levantado con toda su personalidad.

Esta es también la exégesis que hace Calvino, “... se deduce que esta locura de discutir con Él, como si estuviese obligado a rendir cuentas, el apóstol responde que la reprobación procede de una fuente secreta de su providencia, porque desea que su nombre sea glorificado por ellos”. También Beza, Piscator, Bengel, Olshausen, Rüdert, Beck, Tholuck, Philippi y muchos otros opinan así.

Si alguien quiere disminuir en algo la dureza de estas palabras, entonces debe hacerlo tomando un camino distinto. Quien decida hacerlo así, puede decir que esta producción de la personalidad de Faraón no tuvo lugar a partir de la humanidad abstracta, todavía indeterminada, sino de la humanidad pecaminosa. Tiene presente la creación mediata. Naturalmente nadie puede objetar a eso, si bien no se puede probar que Pablo hubiera pensado específicamente en eso. En cualquier caso, Faraón fue levantado para ser un ejemplo del poder de Dios. Fue creado para eso. Y ese era el propósito principal de “para esto mismo”.

#### 49. Explica el v. 18.

El énfasis recae en las palabras iniciales “*de quien quiere, tiene misericordia, y a quien quiere endurecer, endurece*”. El apóstol pretende decir que no hay otra razón para las diferentes asignaciones de destino que la *absoluta* voluntad de Dios. Y esto es cierto tanto para el destino de la miseria como para el destino de la bienaventuranza.

En lo que respecta al término “endurecer” (σκληρύνειν), aquí también hay muchos que creen que están obligados a ayudar al apóstol dándole a sus palabras el sentido más suave posible, para que no le atribuya nada absurdo a Dios. Calvino dice: “El término ‘endurecer’, en la Escritura, cuando se refiere a Dios, no significa únicamente consentimiento, como dicen ciertos mediocres que piensan acomodar a su fantasía anémica el estilo del Espíritu Santo, sino también una acción y operación de la cólera divina”. Salomón tampoco dice que la perdición de los inicuos haya sido meramente conocida por Dios, sino que los inicuos mismos han sido creados por Él para que perezcan (Prov 16:4).

### 50. *¿Qué contiene el v. 19?*

Una objeción que Pablo toma de la boca de los oponentes de la predestinación. Esta vez no es una objeción contra la parcialidad de Dios sino contra la ecuanimidad de Dios cuando se queja del mal de los pecadores. Está dentro del decreto de Dios que los pecadores sean así; su soberanía los ha predestinado a todo lo que son. Por lo tanto, en toda su apariencia son el resultado (no el producto) de la predestinación de Dios. Pero entonces ¿cómo puede Dios quejarse de ellos? ¿Quién se ha resistido a su voluntad, es decir, quién se ha resistido con éxito a su voluntad omnipotente? La respuesta es ¡nadie! Así que nosotros tampoco hemos podido resistir con éxito. Y tenemos que dejarnos convertir en lo que Dios quiere que seamos. Por lo tanto, Dios no puede quejarse.

Esta es la objeción. Y ahora, la respuesta. Para entenderlo bien, habrá que recordar cómo ha respondido Pablo a la objeción del v. 14. No eliminando la objeción mediante razonamientos y distinciones sutiles, sino simplemente enfrentándola a la enfática declaración de Dios y luego, en un giro audaz, poniendo junto a ella un ejemplo todavía más impresionante de la soberanía de Dios: ¿vosotros os quejáis de que Dios muestra misericordia a unos y no a otros? Os responderé con lo que Dios mismo declara con respecto a esto. Él le dice a Moisés, etc. Pero aun así os diré algo más. Él no sólo es libre de retener la misericordia. También es libre de endurecer y de provocar endurecimiento. Porque Él le dice a Faraón, etc. ¿Os quejáis de que entonces nadie pueda resistir su voluntad y que los malvados deben convertirse necesariamente en lo que son en su endurecimiento? Y aún os diré algo más. ¿Quién eres tú, oh hombre, para responderle a Dios? ¿Acaso el alfarero no tiene poder sobre el barro, etc.?

Este es el curso que sigue el razonamiento del apóstol a gran escala. De esto se desprende que uno lo malinterpreta totalmente si plantea todo tipo de restricciones para atenuarlo. Sin lugar a dudas, el apóstol también ha conocido estas restricciones y, de hecho, él mismo las ha utilizado en otras ocasiones. Se sentía igual de a gusto que nosotros enseñando sobre la responsabilidad humana y el desarrollo subjetivo del pecado humano. Obviamente sabía que Dios es estrictamente justo, además de soberano. Pero aquí ha dejado eso de lado intencionadamente y ha contemplado el asunto desde el lado de la soberanía. ¿Por qué? ¿No habría callado las bocas de estos blasfemos con más eficacia señalándoles que, aunque rechazados por Dios, están perdidos debido a su propia culpa? ¿No se exponía ahora al peligro que alguien dijera: Pablo no tiene respuesta a nuestro contraargumento? La respuesta: en este sentido, a Pablo le parecía que no era digno de Dios defender su justicia contra estos blasfemos. A tales personas no se las convence; se las hace callar. Además, lo que Pablo podría haber presentado para reivindicar este modo soberano de proceder por parte de Dios habría sido tan difícil de entender que probablemente habría errado el tiro. Aquí hay profundidades que nunca podremos sondear, dificultades que no habrá nadie capaz de

resolver. El razonamiento al que se ha limitado Pablo en este caso es, de hecho, el más efectivo.

Ahora viene la imagen del alfarero y el barro. Para explicarlo, es necesario recordar cuál es el propósito de una imagen o una parábola. No se debe aplicar punto por punto. Quien haga eso con las imágenes corrientes y las parábolas de la Escritura terminará con los mayores absurdos. Cada imagen tiene un *tertium comparationis*, el punto principal sobre el que gira la comparación, sobre el que se ocupa. Todo lo demás es accesorio. Aplicando aquí esta norma, nos preguntamos: ¿cuál es el punto principal de la comparación que aquí se utiliza?

- a) No es la condición del material con el que el alfarero da forma a los vasos. Puede ser arcilla gruesa o arcilla fina destinada a la porcelana más delicada. Pero eso no supone ninguna diferencia en la relación del alfarero con el amasijo. Y aquí tampoco. El propósito de la imagen no es en ningún caso mostrarnos si el trozo de humanidad era puro o impuro, refinado o sin refinar. En sí mismo podría haber sido cualquiera de los dos. Supongamos que el amasijo era pecaminoso, impuro. ¿Por eso la soberanía de Dios hacia el amasijo va a ser menor? Si es así, entonces uno debe considerar la idea de que la impureza del amasijo estuviera incluida.
- b) Tampoco es la manera de trabajar el barro que emplea el alfarero lo que constituye el punto de comparación. Un alfarero trabaja con herramientas bastas y otro con herramientas finas; uno artísticamente y con dedos diestros, otro sin gusto ni sensibilidad para la belleza. Todos manejan el amasijo de barro mecánicamente, como material inerte que amasan y forman de acuerdo con el deseo de su corazón, sin que el amasijo reaccione a su acción. Todo esto no se puede trasladar al modo en que Dios trata al hombre. Él no actúa sobre nosotros como material sin vida sino como espíritus vivientes. No estamos muertos e inanimados en sus dedos. Él no nos trata mecánicamente. Todas estas consideraciones se encuentran fuera del alcance de la comparación. La imagen no nos enseña absolutamente nada sobre el misterio de cómo tiene lugar la formación del hombre en el decreto de Dios. Ya sea que eso suceda con un mero permiso, retirando la gracia o mediante actos positivos insondables, aquí no se nos dice nada sobre eso. Tanto lo uno como lo otro están completamente dentro de los términos de la imagen.
- c) Es evidente que el *tertium comparationis* consta de dos cosas:
  1. La asignación de una cierta calidad.
  2. En relación con eso, la asignación de un destino determinado.

Estas son, sin duda, las dos cosas que el alfarero hace con respecto a sus vasijas. Antes que nada, determina *para qué* van a servir, y luego decide *cómo* deben hacerse para servir a este propósito. Y en ambos casos, él tiene autoridad sobre el barro. Habría que observar que aquí se habla de “autoridad”, no de “poder” (griego ἐξουσία, no δύναμις). “Poder” es un concepto físico; “autoridad” es un concepto moral. Nadie negará que Dios tiene poder sobre sus criaturas, igual que el alfarero tiene poder para trabajar el barro. Pero lo que niegan los críticos de la predestinación es que Dios posea la autoridad para eso, la autorización. Pero, les dice Pablo a estos críticos, la relación de Dios con vosotros es como la relación de alfarero con el vaso. Dios puede, legítimamente y sin menoscabo alguno de sus virtudes, tratar con vosotros en los dos aspectos mencionados anteriormente, de igual manera que el alfarero trata con el barro. Cuando lo hace, actúa con la autorización que le pertenece a Él como Dios. Y

con respecto a esa autorización, que se ajusta a la perfecta santidad de Dios, la criatura no es libre de juzgar. Ese hecho está incluido en la pregunta: “¿Quién eres tú, oh hombre, para replicarle a Dios?” Como hombre, como criatura, los elegidos o los réprobos no están en posición de juzgar si las acciones del Altísimo son justas o no. La criatura no tiene un estándar absoluto de justicia en sí mismo que pueda aplicar a Dios para evaluar sus actos. Esto no significa en absoluto negar que exista tal estándar. Dios lo lleva en sí mismo, en su naturaleza santa. Tampoco en este punto podemos estirar la comparación entre el alfarero y Dios. Porque en lo que se refiere al alfarero que da forma a sus vasijas, no hay cabida para ningún tipo de cuestión ética. Él no necesita respetar ninguna norma ética en relación con el barro. La arcilla no tiene cualidades éticas. Se trata de un amasijo puramente físico. Pero también cuando Dios ordena el destino del hombre en su preordenación eterna, actúa de acuerdo con los principios éticos y por motivos éticos. Lo que pasa, intenta decir el apóstol, es que la criatura tiene tan poco derecho a juzgar estos principios y motivos morales como un vaso de barro a juzgar las intenciones y los pensamientos de su hacedor. Y una vasija no tiene ningún derecho en este sentido, de hecho no puede tenerlo.

Así que todo se resume en los dos elementos de la imagen mencionada anteriormente. Esto no puede ser difícil. El primero, la asignación de una cualidad, está contenida en la pregunta de la cosa formada: “¿Por qué me has hecho así?” De ahí que parezca convincente que de lo que se está hablando aquí es, de hecho, de determinar la calidad. La cosa formada sabe, por así decirlo, que su condición y su destino van unidos, que su destino viene dado por su condición. Por tanto, dice: “¿Por qué así?” Además, este primer elemento está presente en el nombre que Dios lleva aquí, “El que forma” (πλάσας). Formar no es meramente asignar un destino, sino también asignar u otorgar ciertas características. Lo repetimos aquí: en relación con el modo en que se produjo la formación, el texto no nos dice nada. Pero lo que sí está claro en el texto es que tuvo lugar, y una exégesis imparcial tendrá que concederlo.

El segundo elemento mencionado, la asignación de un destino, está presente en el v. 21, donde se dice del alfarero que hace un vaso “para honra” y otro “para deshonra”. Ahí se tiene en mente el destino que tendrán los vasos. Uno tiene un uso noble, el otro un uso vergonzoso. Del mismo modo, las personas están destinadas para un uso noble o innoble. El apóstol ha transferido estos rasgos a las personas en tanto que objetos de la predestinación de Dios. Dice que algunas personas son “vasos de ira, preparados para la destrucción”. Otros son “vasos de misericordia, preparados para la gloria”. Está claro que en estas expresiones los dos conceptos, “destrucción” y “gloria”, corresponden a “honra” y “deshonra” en la imagen del alfarero. Así como el alfarero predestina para la deshonra, Dios predestina para la destrucción; así como el alfarero predestina para la honra, Dios predestina para la gloria. Y de ahí se deduce prácticamente sin esfuerzo que los otros dos conceptos, “ira” y “misericordia”, deben coincidir con el elemento cualitativo de la imagen. Calvino dice: “Son vasos preparados para la destrucción, es decir, abandonados y ordenados para la destrucción”. Al mismo tiempo, también son vasos de ira, es decir, hechos como demostración del castigo y la ira de Dios”. La ira y la destrucción se corresponden entre sí, la una exige la otra. Y de la misma manera no debe tomarse la expresión “vasos de misericordia” como vasos que fueron objeto de misericordia. Entonces se pierde toda correspondencia con la imagen. Son vasijas destinadas a servir para

mostrar misericordia. El genitivo es un genitivo que describe el destino. Calvino: “Es muy razonable el que los creyentes seamos llamados: vasos de misericordia, porque el Señor nos utiliza como instrumentos para mostrar su misericordia. Por el contrario, los réprobos son llamados: vasos de cólera, puesto que sirven para demostrar magníficamente los juicios de Dios”.

### 51. *¿Cómo hay que entender el v. 22?*

Muchos de los que hasta ahora están de acuerdo con la exégesis que acabamos de dar piensan que aquí se produce un giro en el argumento del apóstol. Opinan que así lo indica el uso de la partícula *δέ*, “pero si”. Creen que el sentido es: “Insisto en que este es el derecho absoluto de Dios y que Él puede actuar de esta manera. Pero, ¿y si no ha hecho uso de este derecho?” Pero se ha señalado con bastante acierto que tal contraste exige una palabra mucho más fuerte que un simple *δέ*. La oración debe parafrasearse de la siguiente manera: “Si ahora, sin embargo, Dios, cuando había determinado revelar su ira y dar a conocer su poder en ciertas personas (los réprobos), en lugar de implementar inmediatamente esta decisión, soportó estos vasos preparados para destrucción con mucha paciencia, con la intención de que así fuera posible mostrar las riquezas de su gloria a través de vasos de misericordia preparados para la gloria, ¿no debe, entonces, guardarse silencio y reconocer que Dios en esta implementación particular de su decreto absolutamente soberano no tiene menos razón que si lo hubiera implementado de inmediato?” La respuesta a esto debe ser, naturalmente, afirmativa.

Y agregamos lo siguiente a modo de aclaración. Dios pudo haber llevado a cabo su decreto inmediatamente con respecto a los réprobos. Tan pronto como se convirtieron en vasos de ira por su pecado voluntario, podría haberlos entregado a la destrucción. Pero no hizo eso. Los soportó con mucha paciencia, es decir, posponiendo y retrasando su castigo. Hizo esto con un cierto propósito, tal como indica “para que”. Este propósito reside en la determinación que Él había tomado con respecto a los elegidos. Él quiso mostrar la riqueza de su gloria en relación con los vasos de misericordia, y esos vasos de misericordia fueron incluidos en el organismo del mundo. Así pues, si el Señor hubiese abandonado de inmediato los vasos de ira a la destrucción, entonces el organismo del mundo se habría visto perturbado y la revelación de la misericordia no podría haber tenido lugar de manera gradual.

Se ha dicho que *κατηρτισμένα εἰς ἀπόλειαν*, “preparados para la destrucción” era la antítesis de *ἃ προητοίμασεν*, “que había preparado de antemano” (v. 23). Supuestamente, esto indicaría que existe una diferencia entre los vasos de misericordia preparados por Dios y los vasos de ira que se preparan a sí mismos. Nada está en contra de este punto de vista en sí mismo. Todos estarían de acuerdo en que Dios, en su gobierno de todas las cosas, permite que las personas vayan a la destrucción por su pecado de una manera distinta a cómo conduce a otros a la gloria por su gracia. Uno es activo, el otro permisivo, aunque no inactivo. Pero puede dudarse con razón de si el apóstol quiso expresar eso con las palabras que aquí emplea. En realidad, Pablo no está hablando en absoluto sobre el cumplimiento del consejo de Dios, sino sobre el consejo mismo. Ciertamente, también puede postularse una distinción en este consejo entre el decreto ordinario y el decreto permisivo. Pero incluso eso no es lo que expresa el término *κατηρτισμένα*. Calvino escribe: “no hay duda de que la preparación de unos y otros dependen del consejo secreto de Dios, porque de otro modo san Pablo hubiera dicho que los réprobos se precipitan en la perdición; mas quiere decir que antes de nacidos, ya están destinados a ser condenados”.

Que en un caso sea “preparado” (pasivo) y en el otro, “que Él preparó de antemano” (activo) no tendrá otro fundamento que el objetivo de darle variedad a la expresión. Además, Calvino ciertamente tiene razón cuando piensa que preparar y prepararse no se refieren a la dirección y el gobierno en sí de los hombres en la ejecución del decreto de Dios, sino a la formación y preparación del destino de los hombres en el propio decreto de Dios. Eso se refleja claramente en “preparados *de antemano* para la gloria”. En su longanimidad, Dios perdona a los réprobos, no sólo por aquellos elegidos que ya han sido preparados en la realidad, sino también por aquellos que aún no existen en la realidad pero que, no obstante, están preparados en el consejo de Dios. En cuanto a aquellos sobre cuya vida y destino Él ya ha tomado una determinación, tal es pues el razonamiento del apóstol en esta importante perícopa.

No tenemos que ocuparnos extensamente en este momento de si este razonamiento es infralapsario o supralapsario. Sin embargo, si nuestra explicación es correcta, entonces una explicación infralapsaria no hará justicia a las palabras del apóstol. Entonces la pregunta del vaso nunca hubiera sido: “¿Por qué me has hecho así?”, sino, a lo sumo, “¿Por qué, cuando ya era como era, me ordenaste para este fin?” Pero la pregunta que se plantea ahora es: “¿Por qué me has hecho así?”. Por lo tanto, creemos que aquí también se incluye en la predestinación la preordenación de Dios de todo aquello por lo que el hombre se convierte en todo lo que se convierte. Y dado que la caída de nuestros primeros padres es una parte destacada de eso, también la incluimos. De ninguna manera estamos diciendo, por otro lado, que el apóstol presente aquí a Dios como la causa del pecado. El apóstol no considera en absoluto cómo se ejecuta el decreto de Dios, que abarca todo esto. Fue un decreto permisivo con respecto al pecado, y en su ejecución Dios permanece completamente libre del mal. Dios no condujo ni incitó al hombre a pecar. El hombre pecó inducido absolutamente por sí mismo. La imagen del alfarero no tiene la intención de enseñarnos que, en virtud de su predestinación, Dios hace al hombre pecador. Pero ciertamente tiene que ver, según creemos, que en su decreto sobre el destino de las criaturas, Dios incluya el pecado que los propios hombres cometen, y que el interés de su decreto con el pecado ocupe un lugar en su predestinación de lo que los hombres serán y para qué servirán.

## 52. *¿Se trata también de la elección en las otras cartas del apóstol?*

Sí, en las cartas de su primer encarcelamiento, la sabiduría del decreto de la elección ocupa el primer plano, mientras que en la Epístola a los Romanos el tema tiene más que ver con la soberanía de Dios. Efesios 1:4 enseña que los creyentes son elegidos *en Cristo*, que eso sucedió *antes de* la fundación del mundo, y que tenía como propósito que los hijos de Dios fueran santos e irreprochables delante de Él en amor.

El primero de estos puntos significa:

- a) No que Cristo fuera la base o la causa meritoria de la elección, como si el amor reconciliador del Padre sólo hubiera podido estar activo gracias a la garantía de Cristo. La Escritura nos enseña sobre todo que Cristo con su encarnación, su mediación y todo lo relacionado con ello debe ser considerado como un don del amor elector de Dios. Por tanto, no debe decirse que el amor de Dios no pueda descansar en los elegidos, salvo en Cristo. Porque Cristo mismo como Mediador ya era un regalo de ese amor.
- b) Tampoco significa que Cristo fuera elegido primero y luego los creyentes, de modo que en su elección como cabeza se hubiera incluido la elección de los miembros según

lo decretado. Eso tampoco puede ser, porque entonces se llega a la conclusión de que los creyentes también existen por el bien de Cristo, al igual que Cristo por el bien de los creyentes. La Escritura enseña lo contrario. Él nos ha sido dado por el Padre.

- c) El significado correcto es que los hijos de Dios son elegidos para estar en Cristo con el propósito de que en Cristo sean incluidos como miembros de su cuerpo. Compárese Gálatas 1:6: “quien os llamó por la gracia de Cristo”; es decir, “para que estuvierais en la gracia de Cristo”. Así que dentro de la elección de Dios se encuentra la determinación de que los creyentes formarían una unidad con Cristo y que sólo en comunión con Cristo serían partícipes de todos los beneficios salvíficos destinados a ellos. Ellos son bendecidos con todas las bendiciones espirituales en el cielo en Cristo. Sin duda Cristo entra debidamente en el decreto de la elección pero, cabe notar, lo hace como *objeto*. Por supuesto que aquí estamos hablando de Cristo en su calidad de Mediador y no como Logos *eterno* en abstracto. Cristo como Mediador fue objeto y medio en el decreto de la predestinación.

Con la expresión “antes de la fundación del mundo” (πρὸ καταβολῆς κόσμου), se traza la elección como un acto eterno, un punto importante contra muchos que sostienen que para Pablo la elección fue un acto temporal, como el llamamiento y la justificación. El propósito de la elección es la santidad y la irreprehensibilidad ante Dios. Es decir, va dirigido en primer lugar a la gloria de Dios. Cuando Dios elige algo, lo aparta para sí para que sea santo.

El plan de salvación se describe repetidamente en estas cartas como una creación de la sabiduría del Señor, quien es digno de la admiración de los ángeles y los hombres. La congregación de los escogidos se denomina preferentemente como cuerpo (Ef 4:4; Col 3:15).

También concuerda con esto el que aquí la toda la historia del mundo se coloque bajo el prisma de ser una única gran obra de este consejo de Dios. Al propósito de Dios se le llama πρόθεσις τῶν αἰώνων, “propósito eterno” (Ef 3:11). Está realizado “antes de la fundación del mundo”. Por tanto, esto quiere decir que el Señor que lo hizo es el mismo Dios que creó todas las cosas a través de Cristo Jesús (Ef 3:9, 10).

Asimismo, se le da bastante importancia a una cierta relación de Cristo en este consejo de Dios con los ángeles. Fue el beneplácito del Padre en Cristo reconciliar consigo mismo todas las cosas, tanto en la tierra como en el cielo. Entre las cosas que están en los cielos, sin duda habrá que entender que se encuentran los ángeles (cf. Ef 1:10–11; Col 1:20).

*53. Para la exposición doctrinal de la doctrina de la predestinación, ¿qué temas deben tratarse sucesivamente?*

- a) El *tema* de la predestinación, el *Dios* que predestina.
- b) El *punto de partida* de la predestinación, la presciencia divina.
- c) El *elemento distintivo* de la predestinación, la elección divina.
- d) El *elemento efectivo y formativo* de la predestinación, la predeterminación.
- e) Los *objetos* de la predestinación, los ángeles, los hombres, el Mediador.
- f) La *calidad* en la que aparecen los objetos de la predestinación; dicho de otro modo, el *alcance* de la predestinación

*54. ¿A quién se atribuye la predestinación generalmente en las Escrituras?*

A Dios el Padre Es por eso que en 1 Pedro 1:2 se llama a los creyentes “elegidos según la presciencia de Dios Padre”. En Efesios 1 se enfatiza el hecho de que el amor de la elección es un amor paternal. La elección revela las marcas de un acto paternal. En la medida en que gobierna el sino y el destino de las criaturas, tiene, en cierto sentido, un carácter creativo. Es el Padre el que primero forma la idea de la elección, aunque, por supuesto, como acto *ad extra*, toda la Trinidad debe estar involucrada. Sin embargo, en ninguna parte de las Escrituras se atribuye la elección al Hijo o al Espíritu Santo. Cuando en Juan 6:70; 13:18; 15:16, 19; Hechos 1:2, 24 se usa la palabra “elegido” para referirse a Cristo, no significa la elección eterna para la salvación, sino una elección temporal, la ordenación para desempeñar un oficio.

*55. ¿Qué se incluye cuando le atribuimos la elección al Padre dentro de la economía divina?*

Que el llamado “consejo de paz” no precede a la elección, sino que la sigue en orden. El primero debe concebirse como el primer paso en la implementación de la idea de la elección. El consejo de paz comprende la garantía eterna de Cristo, de la cual depende todo el trato misericordioso de Dios hacia los pecadores en el tiempo. Si ahora esa garantía es particular, es decir, la raza humana en general no participa de ella, sino que es específicamente para los elegidos y sólo para ellos, entonces se deduce que ya debe haber habido una determinación de los elegidos, un establecimiento de sus personas, antes de que comenzara el proyecto entre el Padre y el Hijo con respecto a la fianza (este “antes” y este “comenzara” no deben tomarse en un sentido temporal). A nosotros nos parece que el punto de vista contrario debe conducir a una doctrina de la expiación universal. En ese caso, Cristo fue entregado por todos y ha aceptado la fianza, sin limitación, para todos, y solo después ha entrado en el consejo de Dios la limitación por la cual la fianza de Cristo se pone en vigor y se hace efectiva únicamente para ciertas personas. Eso llegaría a parecerse mucho al sistema amiraldiano, del cual hablaremos más adelante y que también comienza con lo universal para terminar con lo particular. La intención y el amor de Dios al principio lo abarcan todo y luego se reducen a personas concretas. Esto no puede ser. Podemos pensar en un amor particular de Dios con tal de que esté presente desde el principio.

*56. ¿Cuál fue el punto de partida de la predestinación con respecto a los creyentes?*

La Escritura nos enseña que se encuentra en el amor eterno de Dios. Para empezar, eso está presente en la palabra “conocimiento previo”, tal como hemos desarrollado su significado anteriormente. Esta presciencia es un amor libre y soberano. Y el “conocimiento previo” es situado primero por el apóstol en la serie de actos que forman el fundamento de la salvación del pecador (Rom 8:29). Además, este amor de Dios se caracteriza para nosotros en su presciencia como un amor personal. Dios no sólo amó una parte, un núcleo, un remanente de la humanidad. Debemos afirmar que Dios amó a personas concretas, a Juan, a Pablo, etc. Fue un conocer por nombre, un conocimiento personal, algo que además ya estaba incluido en el término “conocer” en sí. Un amor que no sea personal no resulta posible en sí mismo. En su naturaleza, el amor es algo personal. Por último, debemos sostener que para nosotros no hay nada detrás de este amor. Ni siquiera se puede poner la misericordia detrás de él. Y desde luego esto es así por las siguientes razones: la mera misericordia no es algo

personal. Cualquiera que esté en la miseria puede reclamar como tal nuestra misericordia. La misericordia sólo se distingue del amor por este carácter natural y general. Por lo tanto, si en la elección se pretende hacer de la misericordia el punto de partida, entonces se abandona el punto de partida personal. Entonces habría que decir: Dios nos vio en nuestro pecado y eso, nuestra condición miserable, le movió a compasión para salvarnos en Cristo. Y esa compasión luego puso en marcha el amor de Dios. Pero entonces uno podría preguntarse con razón si acaso todos los pecadores no se sentían igualmente miserables ante Dios y si la misma miseria no debería haber producido la misma misericordia para todos. Si uno responde “no”, entonces admite que además de la misericordia había algo más que hacía que permaneciera específicamente en determinadas personas. Y ese algo más solamente puede radicar en el amor de Dios. Estaba allí antes que la misericordia. Y por él, la misericordia fue despertada y puesta en acción. Sólo así es posible que el fundamento de la elección no resida en nosotros, ni siquiera en nuestra miserable condición de perdidos. Dios nos amó y nos salvó no *porque* sino *a pesar de* que estuviéramos en la miseria. La Escritura considera esto desde el mismo punto de vista: “Dios, que es rico en misericordia, *por* su gran amor con que nos amó ...” (Ef 2:4). Está claro que aquí la misericordia procede del amor, y no al revés.

### *57. ¿En qué radica el elemento distintivo de la elección?*

En la propia palabra “elección”: eso en sí mismo nos hace pensar en una antítesis y excluye toda concepción universalista, toda doctrina de una restauración de todas las cosas. Dios eligió a ciertas personas con la clara intención de que no deseaba elegir a otras. Hay que relacionar estas dos caras de la moneda entre sí.

Nosotros podemos centrar nuestra atención en unas pocas cosas o personas de tal manera que el resto de cosas o personas, aunque pertenezcan a la misma categoría, permanezcan en un segundo plano y, por así decirlo, no pensemos en ellas. De manera que solamente se puede afirmar en un sentido relativo que hayamos tomado una decisión con respecto a ellas. Sucede a pesar de nosotros mismos, porque nos olvidamos de tomar una decisión sobre ellas. Pero en el caso de un Dios omnisciente, algo así es completamente imposible. No hay consecuencias en su determinación que no estén completamente claras para él. Su elección tiene como dorso la reprobación. Esto debe enfatizarse en nuestros días porque fácilmente se presenta el asunto de manera diferente. La reprobación se describe como la ausencia de cualquier decisión. Dios dice lo contrario en su Palabra. Él declara que ha hecho una distinción entre Jacob y Esaú, Isaac e Ismael, y no lo ha hecho porque haya ignorado a Ismael y Esaú, sino porque quiso específicamente negarles lo que les dio a los demás.

### *58. ¿Había alguna razón para que esta discriminación en los propios objetos de la elección?*

No; eso también lo niega la Escritura. La elección como elección discriminatoria es, al mismo tiempo, una elección totalmente libre. Pero libre sigue siendo algo distinto a arbitrario. La elección no sería libre si Dios se dejara guiar por motivos que no procedieran de sí mismo. La elección habría sido arbitraria si Dios hubiera carecido absolutamente de motivos, algo que no puede reconciliarse con su sabiduría. El Señor tiene un fundamento más que suficiente y sabio para todas las cosas. Es suficiente para nosotros saber que ese fundamento vino de sí mismo y no de aquellos que Él eligió. Fueron ordenados para formar un cuerpo con Cristo el Mediador. Por lo tanto, no podía ser una cuestión de indiferencia en quiénes se convertirían finalmente. Pero ese no era el fundamento para Dios, porque ellos eran eso por la elección y

no a la inversa. La idoneidad para los fines de la elección no es la causa motivadora en Dios, sino que lo es mucho más su fruto.

*59. ¿Puede decirse que solamente hubo reprobación por el bien de la elección, es decir, para que el amor y la misericordia de Dios con respecto a los elegidos parecieran tanto más fuertes?*

No; la Escritura tampoco presenta esto como el único propósito. Nos enseña que con la reprobación Dios tiene dos propósitos.

- a) El que se acaba de mencionar: que por el justo rechazo de algunos, la obra soberana de la gracia de Dios parezca tanto más como una obra exclusiva de Dios en los demás. Por lo tanto, se dice: “para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras sino por el que llama” (Rom 9:11). Esaú fue rechazado para que se apreciara que en Jacob todo era fruto de la promesa de Dios y de la obra de Dios. En el mismo sentido se dice, versículos 22–23, que Dios con mucha paciencia ha tolerado los vasos de la ira preparados para la destrucción a fin de dar a conocer las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia. También en esto algunos han encontrado una prueba para la proposición de que la reprobación es exclusivamente por el bien de la elección. Pero ese no es el sentido de estas palabras. Sólo se dice con cuánta paciencia soportó a los vasos de ira (que aparte de esto ya eran vasos de ira) en relación con la salvación de los escogidos.
- b) Todavía hay una razón más elevada en Dios en cuanto a por qué Él también coloca al réprobo al lado de los elegidos. La Escritura dice que tiene la intención de establecer vasos de deshonra para mostrar su ira, para dar a conocer su poder (Rom 9:22). Así que este es un propósito independiente y subordinado, junto al propósito de la elección.

*60. ¿Qué se entiende por el elemento efectivo y formativo de la predestinación?*

Ya hemos visto cómo las Escrituras nos presentan los actos de la predestinación en este orden: conocimiento previo y predeterminación.

Esta predeterminación surge del conocimiento previo. Determina el destino y la condición de los elegidos de Dios, que finalmente alcanzarán cuando la elección haya llegado a su objetivo. Según Romanos 8:29, es una imagen que es consecuencia de la predeterminación. Pero ahora no se debe limitar la predeterminación restringiéndola de manera unilateral a la definición de esta imagen. También comprende, además de este estado final, todos los medios y formas en que se alcanzará este estado. Eso es lo que quiere decir el elemento efectivo y formativo de la predestinación. A menudo se presenta en la práctica como si los medios estuvieran desconectados del fin. Entonces se plantea la elección como algo incomprensible, por encima de la operación de la gracia de Dios. Y parece como si se realizara de una manera milagrosa, aparte de los medios que Dios había establecido. Esto es completamente contrario a la Escritura. Pablo nos enseña que con la elección también se toman en consideración todos los medios y formas por los cuales debe convertirse en realidad. Por lo tanto, “a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó”. Así que, extraer los medios es, humanamente hablando, proporcionar una base para pensar que uno no pertenece a los

elegidos. Esperar pasivamente a ver si la elección tendrá efecto siempre se basa en el entendimiento erróneo de que la elección puede operar aparte de los medios.

Esta ordenación de los medios en la predestinación de Dios debe tomarse en el sentido más amplio. Todo lo que le pertenece contribuye a llevar a los elegidos a donde Dios los quiere tener finalmente. Se incluye, pues, no sólo la ministración de la gracia, el llamamiento externo, etc., sino también la gracia preparatoria en el sentido que definiremos más adelante. Antes de que los hijos de Dios vengan a Él, el curso de sus vidas no se deja a la arbitrariedad y al azar. Dios designa sus destinos y sus circunstancias exactamente de la manera más útil para su posterior lugar en el cuerpo de los elegidos. Este fue el caso de Pablo, que fue apartado desde el vientre de su madre, de Agustín, Lutero y Calvino, y este es también el caso del creyente más insignificante. Y después del llamamiento externo, esta disposición también se extiende al más mínimo detalle. En relación con su análisis de la elección, el apóstol enseña precisamente que todas las cosas, para aquellos que son llamados conforme al propósito de Dios, deben obrar conjuntamente para bien. Eso muestra claramente que todas las cosas en el consejo de Dios se sitúan bajo este prisma y se ordenan de tal manera que deben conducir a este resultado, el bien de los hijos de Dios.

### *61. ¿Quiénes son los objetos de la predestinación?*

La Escritura menciona a los ángeles, a los hombres y al Mediador. Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de los hombres. Ahora responderemos primeramente a la pregunta de si al Mediador se le puede llamar predestinado y elegido. En 1 Pedro 1:20 la Escritura habla de Cristo, que fue “ya destinado desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado en los postreros tiempos por amor de vosotros”. En Lucas 23:35 se le llama “el elegido de Dios”; en 1 Pedro 2:4 “piedra viva, desechada ciertamente por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa”. De los últimos dos versículos parece que “elegido” debe tomarse como equivalente de “precioso” y “amado”. Esto nos coloca en la dirección correcta. Para Cristo, nos preguntamos hasta qué punto se puede hablar:

- a) De conocimiento previo. Conocimiento previo significa el amor personal de Dios por los objetos de su elección. Ahora, la persona del Mediador era la persona del Hijo de Dios. ¿Se puede hablar entonces de un amor personal del Padre por el Hijo, donde el Padre ya ama perfectamente al Hijo desde la eternidad hasta la eternidad, aparte de la redención? Creemos que la respuesta es sí. Hay un amor especial de Dios el Padre que no descansa en Cristo como Hijo sino como Mediador, y que, por tanto, se extiende a su persona en la medida en que se convirtió en el fiador que quiso asumir la naturaleza humana. Cuando en su bautismo en el Jordán se dice tan enfáticamente, “Este es mi Hijo amado, a Él oíd”, entonces sin duda eso está relacionado con el hecho de llevar a cabo la obra de Mediador. Y en este sentido debemos interpretarlo cuando las Escrituras enseñan un conocimiento previo de Cristo. Así pues, es el placer particular del amor que descansó sobre la persona de Cristo en su capacidad de Mediador.
- b) De elección. Hemos visto anteriormente cómo en la doctrina o en la interpretación de la elección hay dos elementos que están por encima de todos: (1) hacer una distinción, y (2) complacerse en el elegido.  
Ahora, es evidente que hacer una distinción no es aplicable a Cristo. Él era el único que podía actuar como Mediador. Por lo tanto, aquí no puede hablarse de escoger y elegir, sino ciertamente del segundo elemento. Eso, sin embargo, se resume

aproximadamente en lo mismo que el conocimiento previo de Cristo como Mediador. Y si uno considera el hecho de apartar para un determinado propósito, entonces la elección del Mediador coincide con su predeterminación.

- c) De predeterminación. Es verdad que no se dice directamente que Cristo ha sido predeterminado. Pero, por un lado, se menciona cómo los creyentes son ordenados para ser conformados a la imagen de Cristo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8:29). Ahí, indirectamente, se incluye que Cristo también es ordenado para esta imagen. Cuando hablamos de imagen, como ya vimos, no debemos pensar en calidad moral, sino en gloria mediadora. A una gran distancia, los miembros del cuerpo de Cristo son partícipes de esta gloria. La predeterminación de Cristo significa, pues, que para Él, como Mediador, el Padre tiene prevista una gloria, que se ordena y traza una imagen.

En consonancia con esto, Cristo habla de la promesa de esta gloria que el Padre solemnemente le ha dado: “Yo, pues, os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó (estableció mediante un pacto) a mí”. Si se puede hablar de una ordenación en este sentido, entonces, con razón, debe ir precedida de una ordenación en el sentido de determinar. Por otro lado, esta ordenación de Cristo ciertamente abarca todo lo relacionado con su obra mediadora, no sólo su gloria sino también su sufrimiento, con todos sus medios y maneras. El plan y la mano de Dios ordenaron de antemano lo que iba a suceder, aquello contra lo cual conspiraron Herodes y Pilato (Hechos 4:28).

## 62. *¿Debemos relacionar esta predestinación a Cristo como Logos o como Mediador?*

Cristo sólo puede ser predestinado como Mediador, es más, solamente como Mediador en el sentido soteriológico concreto. La Escritura no habla en absoluto de una encarnación de Cristo aparte del pecado. Es verdad que el *Logos* como segunda persona de la Trinidad mantiene una determinada relación con todas las cosas. Pero esta relación no puede derivarse de la predestinación, porque es una consecuencia del modo de existencia del propio ser divino y no es fruto de un decreto libre que también podría haber sido distinto. Del mismo modo que todas las cosas son creadas a través de Cristo, así también todas las cosas son creadas para Él (Col 1:16). Aun así, es verdad que esta relación económica, en la que Cristo se erige como segunda persona de la Trinidad con respecto a toda criatura creada por Él, también se extiende a su mediación. Igual que la creación fue a través de Él y para Él, lo mismo puede decirse ahora con respecto a la recreación.

## 63. *¿Dónde habla la Escritura de una elección de los ángeles?*

En 1 Timoteo 5:21, donde se les denomina “los ángeles escogidos”. Aparentemente esto contrasta con los ángeles no escogidos. La pregunta ahora es en qué sentido se puede entender algo así de los ángeles.

- a) Podría decirse que la elección de los ángeles existe en el hecho de que aquellos que no cayeron fueron predestinados por Dios, desde el momento en que permanecieron firmes, para ser inmutable para siempre. Y a la inversa, la reprobación del resto consistió en esto: en que aquellos que cayeron fueron predestinados a permanecer en su estado caído sin redención. Sin embargo, hay una objeción a este punto de vista.

De esta manera, la elección de los ángeles se hace dependiente de algo bueno que se previó en ellos, esto es, su permanencia firme. Esto contradice toda la analogía de la Escritura. También nos llevaría a pensar que el hombre que permaneció firme en el pacto de obras, y sobre esa base fue hecho inmutablemente bienaventurado, podría por ese motivo ser llamado elegido.

- b) Así que habrá que considerar este asunto más detenidamente. La previsión de la permanencia de los ángeles no fue la base de su elección, sino que, por el contrario, la elección fue la base de su permanencia. Y, al revés, que los ángeles no elegidos no manifestaran también su permanencia no tuvo ninguna otra base que la *certeza* de que ellos no habían sido elegidos. Calvino (*Institución*, 3.23.4) dice: “San Pablo llama ‘escogidos’ (1 Tim 5:21), a los ángeles que permanecieron en su integridad; si su constancia se fundó en la benevolencia de Dios, la rebelión de los demonios prueba que no fueron detenidos, sino que se les consintió; de lo cual no se puede aducir otra causa que la reprobación, que permanece escondida en el secreto consejo de Dios”.
- c) Esto implica, al mismo tiempo, la conclusión de que la elección y la reprobación de los ángeles no deben entenderse de una manera infralapsaria sino supralapsaria. Tomarlo de una manera infralapsaria equivale a afirmar que la firmeza de los ángeles buenos no entraba en el decreto de la elección. Y si eso queda fuera del decreto de la elección, entonces su elección, que sigue dependiendo del decreto, descansará en algo que haya en sí mismos y no en el libre beneplácito de Dios. Indudablemente es verdad que no se puede simplemente argumentar la elección de los hombres a partir de la elección de los ángeles. Puede ser que los dos casos no fueran idénticos. Pero algo sí parece innegable, que para los ángeles la determinación de Dios con respecto a los ángeles que cayeron o no cayeron debe ser considerada como elección. Esta elección no es, por tanto, en sí misma un término que debiera usarse únicamente cuando el pecado ya es algo decidido.
- d) ¿Son los ángeles escogidos en Cristo? Algunos han respondido que en Cristo como Mediador; otros, que en Cristo como cabeza. Quienes sostienen los puntos de vista anteriores añaden una explicación más: en Cristo como Mediador de la preservación y la confirmación. Pero definitivamente aquí no se puede usar el nombre de Mediador. En la Escritura, el término siempre significa alguien que, como garante, asume las obligaciones de otro que no puede cumplirlas por sí mismo. Además, faltan pruebas de:
  1. Que los ángeles no podían cumplir su obligación.
  2. Que Cristo asumió sus obligaciones vicariamente.

Por lo tanto, es mejor decir que los ángeles son elegidos en Cristo como su *cabeza*. Así que, en primer lugar, aquí se tiene presente al *Logos*, a través de quién y para quién también se crearon los ángeles. En segundo lugar, sin embargo, también se puede pensar en el dominio que Cristo ejerce sobre los ángeles en el servicio de su congregación. Los ángeles escogidos están ciertamente predestinados para el fin de servir en la obra de la redención. Se les llama “espíritus ministradores” (Heb 1:14); ellos sirven a Cristo su cabeza y lo fortalecieron en su sufrimiento. Que Cristo ya es su cabeza mediante la creación, implica en sí mismo que sigue siendo su cabeza y los usa como sus siervos en la nueva creación. Solamente hay que tener en cuenta, no obstante, que aquí ‘cabeza’ no significa la cabeza del cuerpo en un sentido orgánico. ‘Cabeza’ tiene dos significados:

1. Gobernador sobre los demás.

2. La parte de un cuerpo viviente que piensa y rige.

En el primer sentido, Cristo es la cabeza de los ángeles; en el segundo sentido, Cristo es la cabeza tan sólo de los hombres elegidos.

- e) El lenguaje de Efesios 1:10 y Colosenses 1:20 ha predisposto a algunos a encontrar una reconciliación llevada a cabo por Cristo para los ángeles allí: “de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra”. “y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz”. Pero, ¿cómo se puede hablar de una reconciliación en relación con los ángeles? Tampoco se puede hablar de un mediador para ellos. Calvin entiende Efesios 1:10 en el sentido de que sostiene a los ángeles escogidos en su estado, tanto al principio, cuando los ángeles no elegidos cayeron, como en su continuación, cuando estos ángeles habían caído. Él llama a Cristo el Mediador en la medida en que este sostenimiento se efectuó en Él (cf. su comentario sobre este pasaje).

Sobre Colosenses 1:20 Calvino dice que la “reconciliación” se puede entender como la prevención de la apostasía. Se estableció y se mantuvo la paz con Dios, y a eso se le llama reconciliación. Y al mismo tiempo, recuerda que la justicia que poseían los ángeles no podía ser del todo adecuada para satisfacer a Dios, haciendo referencia a Job 4:18. Por lo tanto, necesitaban una especie de gracia, una especie de cobertura y reconciliación ante Dios. Efesios 1:10 no puede tener en mente la elección y la iniciación del sostenimiento continuo de los ángeles, porque lo que se menciona aquí ocurre “en la plenitud de los tiempos”, algo que en cualquier caso no puede entenderse como un tiempo que precedería a la venida del Mesías (cf. Gal 4:4). Nos parece que este pasaje puede explicarse adecuadamente de la siguiente manera: Originalmente, el cielo y la tierra tal como fueron creados por Dios estaban unidos entre sí y unidos a Dios. Entonces, por el pecado, se produjo una ruptura. Los ángeles cayeron en parte y los hombres cayeron. El cielo y la tierra se divorciaron. Dado que ahora Dios redime a los elegidos en Cristo y los une nuevamente a sí mismo, también restaura la verdadera unidad entre la tierra y el cielo y lo devuelve todo a sí mismo en una unidad. Los ángeles buenos no habían sido separados de Dios, sino que habían sido separados de los hombres, y es ahora cuando a través de Cristo ellos, con Dios, se juntan, formando una unidad con todas las demás criaturas. Por el contrario, los ángeles reprobados y los hombres réprobos fueron expulsados de la tierra y del cielo y enviados al infierno, por lo que es completamente cierto lo de “todas las cosas que están en los cielos y que están en la tierra”. Ahora habría que notar qué comprenden estas palabras:

1. Todas las cosas en el cielo y en la tierra fueron inicialmente una entre sí y conjuntamente fueron una delante de Dios. Esto está presente en “de reunir nuevamente todas las cosas en una” (ἀνακεφαλαιώσασθαι).
2. “Todas las cosas” es neutro. Por tanto, no hay razón para pensar exclusivamente en los ángeles y los hombres. Se da a entender toda la esfera del cielo y de la tierra. La división pasó por toda la creación, racional e irracional, viviente e inerte. Y toda esa creación vuelve a la unidad.
3. La reunión en uno ocurre en Cristo como Mediador, que se hizo hombre (en la plenitud de los tiempos). Con eso ya se excluye la posibilidad de que aquí se esté hablando de una reconciliación para los ángeles.

4. Es una reunión en la unidad delante Dios mediante la cual todo forma una unidad porque ahora es armonioso en su orientación unánime hacia Dios. Esto está incluido en la voz media de ἀνακεφαλαιώσασθαι, “consigo”. Colosenses 1:20 es algo difícil. Se nos ocurre, sin embargo, que el significado aquí es en general el mismo que en Efesios 1:10. “Todas las cosas fueron reconciliadas con Dios”, cuando por una reconciliación efectuada todas las cosas volvieron a Dios. Por ejemplo, “prenderle fuego a todo” no significa que se le haya prendido fuego a cada pieza por separado, sino simplemente que se hace algo con algunas piezas y eso provoca que todo se queme. Aquí también es así. Reconciliar todas las cosas no significa que la reconciliación mediante la sangre de Cristo tuviera lugar con respecto a todos ellos, sino tan sólo que la reconciliación se llevó a cabo con respecto a algunos, y eso hizo que todo volviera a tener una relación correcta con Dios. Aquí, también, deberíamos fijarnos en lo que está en el texto, τὰ πάντα, τὰ ἐντὶς γῆς, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ‘Todas las cosas’ está en neutro.

*64. ¿En calidad de qué aparecen los objetos de la predestinación en este asunto delante de Dios?*

Con respecto a los ángeles, ya hemos visto que aparecieron porque aún podían caer y de hecho caerían: los ángeles elegidos como seres capaces todavía de caer, los ángeles reprobados en la doble circunstancia de poder caer todavía y como habiendo caído. Por lo tanto, la predestinación de este último consistió en esto: que Dios decretó permitir su caída y decretó dejarlos en esta caída y ser glorificado mediante su justo castigo. La predestinación de los primeros consiste en esto: que Dios decretó preservarlos de la caída y, a partir de entonces, dotarlos de una bienaventuranza que nunca podía perderse.

En cuanto a los hombres, lo que está en juego es la disputa entre supralapsarios e infralapsarios.

Esta disputa tiene tres aspectos: (a) un aspecto exegético; (b) un aspecto dogmático; (c) un aspecto histórico.

Dado que el principal *sedes* [lugar] para esta disputa, Romanos 9, se ha tratado extensamente con anterioridad, el aspecto exegético de la cuestión se puede considerar aquí como suficientemente debatido. Por lo tanto, pasamos inmediatamente al aspecto dogmático.

*65. Indica con antelación lo que no está en juego con las diferentes posturas de ambos bandos.*

- a) La pregunta en primer lugar no es si hay una secuencia temporal en los decretos de Dios. Todos los reformados confiesan con las Escrituras la absoluta eternidad del ser de Dios. Se trata de una eternidad que se eleva sobre toda duración temporal, en la cual mil años son como el día de ayer que pasó y como una vigilia en la noche (Sal 90:4). En esta eternidad está presente todo lo que está escondido en las profundidades de la mente divina o que alguna vez ha pasado de ella al tiempo como una obra de su omnipotencia creadora. Lo que sucederá en la consumación de los tiempos no es, en ese sentido, anterior a lo que sucedió en los albores de la creación. Toda concepción que sugiere que las diferentes partes del decreto de Dios surgen por etapas fruto de su observación deben ser rechazadas por ser incompatibles con esta eternidad. Que

primero hubiera habido un decreto de la creación, luego de la caída, y luego de la predestinación, o que estas partes hubieran seguido la una a la otra en orden temporal inverso, es algo que contradice a las Escrituras. Puede que resulte imposible para nuestro pensamiento, supeditado al tiempo, captar esta eternidad de la vida divina; sin embargo, debemos reconocerla y no mantener nada que entre en conflicto con ella. Por expresarlo lo más brevemente posible: en Dios no hay muchos decretos, sino un decreto único, completamente presente.

De hecho, todo esto ya está contenido en los nombres supralapsarianismo e infralapsarianismo. Si se tratara de un orden temporal, deberían llamarse antelapsarianismo y postlapsarianismo. Y entonces la pregunta tendría que ser: “¿Crees en la predestinación antes o después del decreto de la caída?” Ahora, sin embargo, no se ha elegido una imagen temporal sino espacial, aparentemente para evitar cualquier rastro de una concepción temporal que contravenga la eternidad de Dios

- b) Tampoco se trata de si la creación y la caída del hombre se incluyen en el decreto de Dios. Con respecto a la creación, nadie duda de eso. Pero quien quisiera negarlo en relación con la caída se convertiría en un no reformado en lugar de un infralapsario, ya que abandonaría uno de los puntos de inflexión más trascendentales en la historia del mundo, del que depende totalmente la obra de redención, y con ello dejaría el curso de prácticamente todas las cosas al azar. Casi todos los reformados confiesan unánimemente con Calvino: “El hombre cae según el decreto de Dios, pero cae por su propia culpa”. En su decreto, Dios no sólo conoce y cuenta con la caída, sino que, puesto que todas las cosas deben tener su certeza y fijeza en su consejo, si no queremos plantear un segundo fundamento de las cosas además de Dios, tampoco puede ser de otra manera en lo que respecta al hecho terrible del pecado. Eso también debe recibir su certeza del decreto de Dios. Por grandes e insuperables que sean las dificultades que van aparejadas a esta posición, aun así nada puede disminuirla. Quien comienza a dudar en este punto se encuentra al borde de un dualismo sin fondo. Sólo al principio, cuando la percepción teológica no estaba del todo clara, se podía eliminar la caída del decreto absoluto de Dios. Agustín hizo esto, pensando que para los eventos posteriores a la caída, el conocimiento previo de Dios se basaba en su decreto, mientras que, por el contrario, para la caída el decreto dependía de una previsión. Este argumento y el otro (la apostasía de los santos) fueron los dos puntos débiles en la soteriología de Agustín. Entre los teólogos verdaderamente reformados, tan sólo unos pocos hablaron de una previsión. Walaeus (*Sinopsis de Leiden*, xxiv, 23) afirma: “Dios, previendo con la luz infinita de su conocimiento que el hombre creado a su imagen iba a hacer un mal uso de su libre albedrío, junto con toda su posteridad, ha considerado que estaba más acorde con su bondad omnipotente mostrar benevolencia hacia los malvados, en lugar de no permitir que existiera el mal, tal como nos recuerda Agustín acertadamente”.
- c) En tercer lugar, debe señalarse que según los reformados, tanto los supralapsarios como los infralapsarios, el pecado se encuentra bajo un decreto permisivo. Es cierto que algunos se han opuesto a esto porque les recordaba demasiado a la Fórmula de la Concordia, artículo 5, y tenía un aire luterano. Calvino protestó contra eso (*Institución*, 3.23.7). Después de él lo hicieron Beza y Danaeus. Pero no podemos prescindir de esta expresión. Se encuentra tanto en supralapsarios como en infralapsarios estrictos. Germán (*Opera Omnia*, II, p. 28), “Así pues, la creación de

los hombres, junto con permitir y controlar la caída, son medios ordenados para el fin último del hombre”. Y lo mismo una y otra vez. Un decreto permisivo, naturalmente, no es un decreto ocioso, un decreto basado en la previsión, un decreto simplemente para no evitar. Es un decreto que proporciona la certeza del pecado como un hecho y, sin embargo, no es la causa de la realidad del pecado. Si alguien dice que esta frase consta de palabras y distinciones sin sentido, lo admitimos hasta cierto punto, pero al mismo tiempo señalamos que no podemos ir más allá de ellas. Son faros que colocamos al borde de las profundidades insondables de los misterios.

- d) La pregunta no es si el pecado se considera como uno de los factores en el decreto de la elección y del rechazo. En este punto reinan mucho malentendidos. Con frecuencia se escucha decir que aquellos que colocan las elecciones por encima de la caída enseñan que Dios ha ordenado a los hombres para la dicha eterna y la miseria eterna únicamente porque quiso hacerlo, sin tomar en consideración su pecado. Pero esa es una conclusión que no está presente en el supralapsarianismo y nunca ha sido concebida por sus defensores. Con el mismo derecho se podrían derivar una serie de conclusiones del infralapsarianismo del que todos deberían recular, ya que parecen atacar los cimientos de las virtudes de Dios. Vamos a dejar que sea Perkins quien hable en este punto, siendo él mismo partidario del supralapsarianismo. Este autor dice: “Algunos nos acusan de enseñar que Dios ha predestinado a hombres al fuego del infierno, y que los creó para la destrucción.... A esto respondo, en primer lugar, que la reprobación, en la medida en que pertenece al primer acto, es decir, en la medida en que se refiere al propósito de abandonar a la criatura y mostrar en ello justicia, es absoluta. Eso es lo que enseñamos y creemos.... El pecado mismo se produce tras el abandono y el permiso justo de Dios.... Sin embargo, la reprobación, en tanto que pertenece al segundo acto, es decir, al propósito de condenar, no es absoluto o indefinido, sino que toma en consideración el pecado. Porque nadie peca más que por su propia culpa, y nadie es predestinado al infierno ni a la destrucción sin que importe nada, sino por su propio pecado.... En segundo lugar, respondo que Dios no ha creado al hombre simplemente para destruirlo, sino para que por su justa destrucción del pecador Él demostrara su justicia. Porque es algo bastante diferente castigar al hombre en la medida en que es un pecador mediante una destrucción justa” (*De la predestinación y la gracia de Dios*, 1. 770–772).

De la misma manera Calvino (*Institución*, 3.23) razona apuntando, por un lado, a la absoluta voluntad de Dios al permitir el pecado y enfatizando, por otra parte, que ninguna de las criaturas de Dios está destinada a la destrucción, excepto en la medida en que es pecaminosa y en vista de su pecado.

Por lo tanto, es completamente falso y abyecto atribuirle al supralapsarianismo el concepto de un llamado Dios tiránico. Si permitir el pecado está incluido en la predestinación, entonces se están afirmando dos cosas:

1. Que no fue para convertir a Dios en un tirano por la destrucción de sus criaturas racionales como tales, sino para la glorificación de sus propias virtudes.
  2. Que Dios, al permitir el mal e incluirlo en la predestinación, no ha actuado arbitrariamente, sino de acuerdo con la justicia perfecta, si bien no somos capaces de enjuiciar esa justicia (cf. sobre esto véase a Calvino, *Institución*, 3.23.4 y lo que se observó anteriormente sobre Rom 9:21).
- e) Podemos afirmar positivamente que la diferencia entre los dos puntos de vista es:

1. Una diferencia en el alcance de la predestinación, ya que los supralapsarios incluyen el decreto de Dios de permitir la caída dentro de la predestinación, mientras que los infralapsarios lo dejan afuera. Aquí dejamos que sea Trigland quien hable (*Consejo sobre el concepto de moderación*, segunda parte). “Digo que los maestros de las iglesias reformadas, tanto los que colocan la predestinación por encima de la caída como aquellos que la ubican debajo de la caída, indudablemente están de acuerdo en el fondo del asunto, y difieren únicamente en las diversas maneras que hay de explicar el mismo asunto. Según Junius ... ‘No discrepamos de aquellos hombres piadosos y eruditos que afirman que al predestinar Dios ha contemplado al hombre antes de su creación. Ni tampoco de aquellos que dicen que el hombre es considerado como creado y caído. Porque nosotros confesamos devotamente lo que dicen con verdad unos y otros, ya que afirmamos ambas cosas.... Cuando estos últimos dicen que en la predestinación de Dios al hombre se le considera caído, en realidad no tienen presente la causa de la elección y la reprobación, sino el orden y el patrón de causas de las cuales sigue la condenación.... Pero cuando los primeros sostienen que Dios, al predestinar, ha considerado al hombre como todavía no creado, no excluyen a Dios cuando consideran la caída de la humanidad’ ”. Trigland continúa diciendo: “De hecho, si se presta una cuidadosa atención al asunto en sí en las obras de los maestros reformados, encontraremos que concuerdan plenamente con la explicación anterior de Junius. Como puede verse, por ejemplo, en estas palabras de Beza: ‘Cristo se nos presenta como mediador, por lo tanto, es necesario que según el orden de las causas, la depravación preceda al propósito de Dios, pero antes de la depravación, están la creación en santidad y rectitud, de manera que hubiera un camino abierto para Dios, etc.’ ”  
Trigland de nuevo: “... así que no puedo ver en los últimos [infralapsarios] ninguna otra diferencia que no sea que los primeros [supralapsarios] que, yendo antes de la caída, toman la palabra predestinación o predeterminación de un modo más amplio, es decir, en alusión a todo el decreto de Dios sobre la totalidad de la conducta y el orden de la salvación y la condenación de los hombres, y de todos los medios que conducen a ese fin, tanto de la creación como también del permiso de la caída, así como de la restauración de algunos y el rechazo de otros.... Pero los últimos, que permanecen debajo de la caída, toman la palabra predestinación en un sentido más estricto, de manera que remiten la creación del hombre y el permiso y la dirección de la caída, no a la predestinación sino a la providencia general de Dios. A partir de ahí, es evidente que la diferencia no radica en la doctrina misma sino en la explicación de la doctrina”.
2. Una diferencia en la conexión entre las diversas partes del decreto divino. El antiguo supralapsarianismo al menos sostenía que, en el decreto de Dios, el permitir la caída del hombre junto con la creación estaba subordinado al fin supremo, la glorificación de su justicia y misericordia. Por tanto, permitir la caída aparece aquí como un medio. Obsérvese cuidadosamente que no aparece como un medio para el castigo en sí mismo, sino como un medio para revelar la justicia y la misericordia de Dios. El infralapsarianismo en este punto no estableció una conexión entre los medios y el fin en este sentido.

Ciertamente reconoció que la caída fue permitida para la glorificación de Dios, pero no se atrevió a ir más allá de esta condición general. Se declaró incapaz de explicar cómo pudo ser la caída para la glorificación de Dios. Dejó que las diversas partes del decreto de Dios permanecieran inconexas, unas al lado de la otras.

3. Una diferencia en la extensión del carácter distintivo personal de la predestinación, especialmente de la elección, para incluir el decreto de la creación y la caída. Los supralapsarios enseñaron que en su decreto para crear Dios ya tenía en mente a los elegidos como sus amados personales; asimismo, para que el decreto permitiera la caída, no hubo un momento en el consejo de Dios en el que los elegidos se mantuvieran al margen de esta relación personal con Dios, en virtud de la cual eran amados. Los infralapsarios, por su parte, piensan que la relación personal, la distinción, tan sólo comienza después de los decretos de la creación y la caída, que por lo tanto en estos dos decretos los elegidos estaban incluidos en la masa general de hombres y no aparecían como objetos del amor especial de Dios.

Se percibirá cómo la cuestión de si en la predestinación Dios consideraba que el hombre todavía tenía que ser creado y que aún tenía que caer (*creabilis et labilis*), o como creado y caído (*creatus et lapsus*), es sólo una fórmula corta para esta diferencia. Quizás sería mejor decir *creandus* [ser creado] *et lapsurus* [ser caído] por caracterizar los sentimientos supralapsarios. *Creabilis et labilis* lleva a la idea de que el pecado no fue tomado en cuenta en absoluto. “Será creado” y “será caído” da una idea de cómo el pecado ciertamente se tuvo en cuenta.

#### 66. ¿En qué aspectos difieren aún diversos supralapsarios entre sí?

Los antiguos supralapsarios enseñaron que, desde el principio, la predestinación (elección) era personal. Dios decidió crear teniendo en mente a estas o aquellas personas concretas como sus elegidos y amados, y asimismo permitir la caída con ellos en mente. Por otro lado, los supralapsarios posteriores concibieron el decreto desde el comienzo de una manera menos personal. Así lo hizo, por ejemplo, Maastricht. Este autor distingue entre:

- a) El propósito de Dios de revelar la gloria de su misericordia y su justicia retributiva. Esto es impersonal.
- b) El propósito de crear a todos los hombres en una raíz común y permitirles caer en esa raíz. Esto también es impersonal.
- c) El propósito de elegir algunas personas concretas y rechazar a algunas personas concretas de esta humanidad creada y caída.
- d) El propósito de preparar los medios y las formas adecuadas para llevar a cabo el decreto anterior. Esto es supralapsarianismo para las dos partes de la humanidad, no para determinadas personas.

#### 67. ¿En qué reside el carácter distintivo del supralapsarianismo enseñado en “El examen del concepto de la tolerancia” (Alexander Comrie)?

En que el pecado accidentalmente se convierte en un punto de transición para una doble idea de predestinación que se encuentra por encima de ella y se mantiene por encima de ella.

Originalmente Dios predestinó a algunos a una gran bienaventuranza y a otros a un estado natural fuera de esa bienaventuranza (pero no para permitir el pecado). Los primeros alcanzarían ese estado de dicha sobrenatural porque la segunda persona de la Trinidad asumiría la naturaleza humana y estaría más estrechamente unida a ellos en esa naturaleza humana. Los últimos permanecerían fuera de esa unión. Ese fue el pináculo del decreto divino de la predestinación. Ahora, sin embargo, el decreto parece indicar que Dios permitirá que el pecado se apodere de ambos grupos predestinados. De esa manera, la predestinación de los elegidos cambia en la medida en que se convierte en una predestinación para salvar del pecado y mediante esa salvación glorificarlos con Cristo. Una simple glorificación es reemplazada por una glorificación después de la redención precedente. Al mismo tiempo, la predestinación de los no elegidos cambia en el sentido de que ahora se convierte en un decreto para no dejarlos en su estado natural sino dejarlos en el pecado y la destrucción.

68. *¿Cuáles son las objeciones a esta opinión?*

- a) Considera que la predestinación opera inicialmente al margen de la redención, mientras que las Escrituras la relacionan constantemente con la redención. Toda la dispensación que fluye de la elección es una dispensación de redención, “vasos de misericordia”.
- b) Necesita postular una encarnación de Cristo incluso aparte del pecado. En este punto coincide con otras muchas opiniones más recientes que, por lo demás, tienen un origen completamente diferente.
- c) Enseña la suma de algo sobrenatural a la naturaleza aparte del pecado, que de manera inaceptable recuerda al sistema católico.

69. *¿Qué objeción debe hacerse contra la opinión de Mastricht?*

Que permite que la predestinación sea originalmente impersonal y, por tanto, elimina su elemento práctico y consolador. La Escritura siempre ofrece un modelo personal. Dice que el primer acto de elección ya es un amor personal (es decir, “conocimiento previo”).

70. *¿Son concluyentes las objeciones lógicas contra el supralapsarianismo?*

No, porque:

- a) Siempre quedan objeciones en un asunto tan abstracto. Nunca podemos explicar estas cosas por completo.
- b) La objeción de que para el supralapsario el objeto de la predestinación es una *no existencia* (una no entidad) se basa en un malentendido. No es una *no existencia* en lo que se refiere a la parte del conocimiento del decreto de Dios, sino únicamente al acto volitivo. Además, si este razonamiento se amplía, Dios nunca podría haber hecho un decreto de la creación.

71. *¿No adolece el supralapsarianismo de una gran dureza?*

Esto debemos reconocerlo. Ahora bien, habría que tener en cuenta que esta dureza reside en la doctrina del decreto de Dios como tal, y el supralapsarianismo se limita a sacarlo a la luz con claridad. El supralapsarianismo enseña, por ejemplo, que Dios ha permitido que, para la glorificación de su justicia, ciertas personas, por su propia culpa, caigan en el pecado para

no ser redimidos de él. El infralapsario también afirma que Dios permite que el hombre caiga en el pecado para su propia glorificación. ¿Acaso es mucho más severo cuando el supralapsario dice que es para la glorificación de su propia justicia? ¿Algo duro se vuelve más duro al reforzar el esplendor de la justicia de Dios?

### 72. *¿Podemos cuestionar la acción de Dios en esto?*

No, no podemos hacerlo y no debemos intentarlo. Es algo que debe permanecer tan cierto como lo fue para el apóstol: es estrictamente justo y no tiránicamente arbitrario. Pero, por otro lado, no tenemos derecho a aplicar la vara de medir de nuestro concepto de amor desinteresado a la acción de Dios, como si Él no fuera el centro de todas las cosas, el bien supremo de todo, que, por consiguiente, también puede subordinar todas las cosas a su propia gloria

### 73. *¿Qué lugar ocupa el Mediador en el decreto de la elección?*

Lógicamente, aparece tan sólo después del pecado. Como Mediador, Él es la fianza. Una fianza presupone la existencia de una deuda que debe pagarse. La deuda presupone el pecado. Cristo como Mediador sólo puede aparecer allí donde el pecado está presente. En este punto uno debe juzgar como lo hace Beza (véase anteriormente en la cita de Trigland [65. e] 1.). Esto debe ser así, a menos que uno quiera hacer de Cristo el Mediador de la naturaleza humana para su glorificación, incluso en su estado libre de pecado, y así enseñar una encarnación aparte del pecado, como hace Comrie. Pero este punto de vista peculiar no proviene del supralapsarianismo como tal, sino del supralapsarianismo conectado con ciertas otras ideas. No puede existir una conexión lógica (*nexus causalis*) entre el supralapsarianismo y otras doctrinas, simplemente porque todas las demás partes de la doctrina de la salvación presuponen el pecado.

### 74. *Haz un repaso histórico del conflicto entre infralapsarianismo y supralapsarianismo.*

Agustín, que fue el primero en desarrollar la doctrina de la predestinación, era infralapsario, ya que derivó la caída del conocimiento previo de Dios. Más adelante, la doctrina de Agustín se presentó en términos supralapsarios. El presbítero Lucidus, quien hizo esto, se vio obligado a retractarse. En la Edad Media, el monje Gottschalk y Thomas Bradwardine se erigieron en defensores supralapsarios de la predestinación.

En el caso de Calvino ha habido cierta discusión. Lo cierto es que a veces se expresaba de una manera y otras veces de otra. Pero si bien sus expresiones con sabor infralapsario pueden explicarse como representaciones parciales a posteriori, es imposible minimizar el sentido de sus declaraciones decididamente supralapsarias. Puede compararse todo el capítulo XXIII del libro III de su *Institución*, donde en relación con la predestinación habla muy explícitamente acerca de la caída y el decreto de la caída. Además, está la siguiente cita (*Opera*, IX. pág. 713), “Antes de que el hombre fuera creado, en su eterno decreto Dios estableció lo que Él quería que sucediera con toda la raza humana. Mediante este decreto secreto de Dios sucedió que Adán cayó de su estado de rectitud natural y con su caída arrastró consigo a toda su posteridad a la culpa de la muerte eterna”. Encontramos más expresiones de este tipo. Por último, la declaración de Calvino, “Dios nos ha creado para redimirnos”.

Entre los teólogos reformados después de Calvino, los siguientes fueron supralapsarios: Beza, Pedro Mártir Vermigli, Marlorat, Whitaker, Ferrius, Zanchius, Perkins, Gomarus, Maccovius (en parte también Junius, como se desprende de lo que se ha citado anteriormente).

### 75. *¿Qué ha declarado el Sínodo de Dordt con relación a este asunto?*

Ha mantenido una posición infralapsaria, pero sin la intención de querer condenar el supralapsarianismo. En general, se debe tener en cuenta que un infralapsario nunca puede afirmar que lo que dice el supralapsario no puede ser cierto. Si tuviera que insistir en esto, él mismo tendría que dar una explicación positiva sobre el propósito de Dios al permitir el pecado. Y él no quiere ni se atreve a entrar precisamente en esa explicación. Por lo tanto, dice: “Me mantengo por debajo de la caída”. Pero él no juzga al supralapsario. A lo sumo podría exigir que el supralapsario también dejara el asunto como algo dudoso o pasara sobre ello en silencio.

Que el Sínodo de Dordt no quiso condenar el supralapsarianismo es evidente por los siguientes motivos:

- a) No pocos de sus miembros eran supralapsarios: el presidente, Bogerman, Gomarus, Lydius, Voetius, Festus Hommius, en general los delegados de Gelderland y del sur de Holanda. Todos estos firmaron los Cánones de Dordt. Así que, de haberse condenado el supralapsarianismo, habrían firmado su propia condena.
- b) Gomarus protestó contra la recomendación de Polyander, Thysius y Walaeus, pero no contra el canon [concerniente a la predestinación] en sí. Polyander quiso que se adoptara el infralapsarianismo de tal manera que el supralapsarianismo quedara excluido. Por su parte, Gomarus no pidió que se adoptara su supralapsarianismo, sino que cuestión quedara abierta. El canon se formuló de manera distinta a la recomendación de los profesores antes citados, y contra los cuales protestó Gomarus.
- c) Evidentemente, los supralapsarios que estaban en Dordt no encontraron su doctrina completa de la predestinación en el canon, pero aun así una parte de ella sí se había recogido y podían resignarse a que la otra parte quedara sobrentendida. Está claro que Gomarus no había querido decir que su posición reemplazara a lo que Walaeus y los demás habían escrito, sino únicamente que debía agregarse si se quería comprender el asunto en profundidad.
- d) Entre las acusaciones que se presentaron contra Maccovius estaba “que había enseñado que el objeto de la predestinación no era el hombre caído”. El Sínodo, sin embargo, no quiso condenarlo.
- e) El supralapsarianismo es enseñado posteriormente por teólogos de buena reputación que fueron considerados en los Países Bajos como ortodoxos; a saber, Heidanus, Burmann, Braun, Boecio, Engelhardus y otros.

Hablaron en contra del supralapsarianismo y a favor del infralapsarianismo Polyander, Walaeus, Rivet, Cocceio, Henry Altling, Molinaeus, Fr. Spanheim, Fr. Turretin, Johann Heinrich Heidegger y Picket.

Inicialmente, la Asamblea de Westminster pareció tener la intención de adoptar el supralapsarianismo. Al final, sin embargo, adoptó una formulación con la que ambos puntos de vista podían identificarse. Su prolocutor Twisse era un firme supralapsario.

En los Países Bajos, Maresio defendió con firmeza el infralapsarianismo contra Gomarus y Boecio.

*76. ¿Cuál es la diferencia entre los infralapsarios y supralapsarios en cuanto a la doctrina de la reprobación?*

Según los infralapsarios, la reprobación consta de dos partes: (a) *praeteritio*, “pasar por alto”, el decreto de Dios de no otorgar la gracia de la salvación a determinadas personas que yacen en pecado; y b) *praedamnatio*, “precondenación”, el decreto de Dios de entregar a estas personas a la destrucción eterna a causa de su pecado.

Según los supralapsarios, la reprobación consta de tres partes: (a) el decreto de apartar a ciertas personas para la revelación de la justicia retributiva de Dios en el castigo por sus pecados; (b) el permiso incluido en el decreto de Dios para la caída del hombre; (c) el decreto de no otorgar gracia a estas personas, una vez caídas, sino a condenarlas por su pecado.

Así, en este último sentido, la reprobación es el decreto soberano y justo de Dios en virtud del cual ordena a ciertas personas conocidas por Él para la revelación de su justicia punitiva y, por consiguiente, para permitirles caer en pecado por su propia culpa y luego no concederles gracia en Cristo.

*77. ¿Dónde debe el infralapsario buscar la causa de la reprobación?*

Esto se puede responder de tres maneras:

- a) Si uno pregunta por qué razón perece esta o aquella persona en particular, entonces el infralapsario responde: eso deriva del beneplácito soberano de Dios. No puede ser consecuencia del pecado, porque en el decreto de Dios toda la posteridad de Adán también está igualmente sujeta al pecado, sin que todos sean réprobos.
- b) Si uno pregunta ahora por la razón de la retención de la gracia, entonces, desde un punto de vista infralapsario, la respuesta debe ser otra vez: el beneplácito soberano de Dios es la causa de esta retención. Él no estaba obligado a conceder su gracia a nadie.
- c) Si uno pregunta ahora por la razón por la cual, en general (sin considerar la antítesis con los elegidos) los réprobos perecen, entonces, para el infralapsario, la respuesta es que la razón no estaba en la predestinación de Dios, sino en el pecado del ser humano. Si uno pregunta, además, dónde se encuentra el fundamento de la certeza del pecado, entonces el infralapsario responde: en el decreto de Dios. Si, además de todo lo anterior, uno pregunta qué movió a Dios a permitir el pecado, él responde: quiero mantenerme al margen de esa cuestión. Alguien perece a causa de su pecado; la certeza del pecado proviene del decreto de Dios (aunque no la realidad). Pero si ese Dios decretó permitir su pecado para glorificar su justicia, es algo que el infralapsario no se atreve a afirmar. Así pues, no lo incluye en la predestinación.

El supralapsario dice: la base legal por la cual los hombres mueren radica en el pecado que deliberadamente cometen en el tiempo. Nadie perece más que por su propio pecado. Pero este pecado en sí mismo no puede ocurrir aparte del permiso del decreto de Dios. Por consiguiente, este permiso, es decir, la predestinación de Dios, es la base suprema de la realidad de la perdición, aunque no el fundamento legal. Naturalmente, el pecado no puede ser la base para el decreto de Dios de que el pecado fuera a

producirse. Tenía otros motivos que no podemos comprender, en lo que se refiere a su justicia, pero que sin embargo son justos.

*78. ¿Qué entendemos con respecto al endurecimiento que Dios provoca en el hombre?*

Con respecto a esto, la Escritura enseña lo siguiente:

- a) Que en general el endurecimiento es la consecuencia del contacto con la revelación o la verdad de Dios contra la cual los hombres pecadores se rebelan (así fue en los casos de Faraón, Ex 7:3; los contemporáneos de Isaías, Is 6; Mt 13:11–16). “Olor de muerte para muerte”.
- b) Que ese endurecimiento también es provocado por el hecho de que Dios al mismo tiempo retira la gracia común del Espíritu Santo y permite que el pecado estalle y se extienda sin obstáculos. Aquí, entonces, es un acto real de Dios, pero es un acto de retirada. Dios no hace que el pecado crezca en el hombre, sino que retira todas las influencias que operan para bien. A esto se le llama “entregarlos a una mente depravada”, “pasiones deshonorosas”, “a los deseos de sus corazones” (Rom 1:28, 26, 24; Sal 81:13).
- c) Que a veces el endurecimiento surge de la resistencia a la iluminación extraordinaria que Dios le ha dado al hombre, pero sin que vaya acompañada de la gracia regeneradora. Algo así es lo que se indica en Hebreos 6:4–8.
- d) Que ser endurecido por Dios también puede denominarse, al mismo tiempo, endurecerse uno mismo. Eso se dice de Faraón.

*79. ¿Es Cristo la causa meritoria de la elección?*

No, esto implicaría que el don de Cristo precedió a la elección y, por tanto, que en general iba destinado a toda la humanidad. Y si alguien dice: Dios no puede rebajarse a otorgar la elección a una humanidad pecaminosa si Cristo no está ya allí como Mediador. Nosotros respondemos: Él tampoco puede ser condescendiente con una humanidad pecaminosa con el don de un mediador si el mediador no está ya allí. Y así uno nunca llega a una conclusión.

Turretin dice: “La cuestión no es si Cristo es el fundamento y la causa meritoria de una salvación decretada con respecto a su materia, sino si Cristo es la causa meritoria y el fundamento del decreto de salvación con respecto a Dios. La primera pregunta debe responderse afirmativamente; la segunda, negativamente. Todo lo que en realidad nos viene, proviene de Cristo, pero Cristo mismo, con todo lo que fluye de él, nos ha sido dado fruto de la misericordia gratuita de Dios. La Escritura habla de esta manera en todas partes (1 Cor 1:30)”.

## CAPÍTULO 6

### *La creación*

### 1. *¿Qué es la creación?*

La obra externa de Dios por la cual Él ha producido el cielo y la tierra, es decir, el universo, de la nada y ha impartido su naturaleza a todas las cosas.

### 2. *¿Cómo dividen los teólogos las obras externas de Dios?*

- a) Algunos las dividen en obras de creación y obras de providencia. La obra de la gracia se incluye, pues, entre estas últimas. Pero hay objeciones a esta división:
  1. La gracia se convierte en una subdivisión de la providencia que, aunque pueda serlo, es menos precisa.
  2. Es como si uno separara el comienzo de una cosa del resto. La creación debe entenderse en un sentido más amplio, como en la definición ofrecida anteriormente. No es un mero comienzo, sino algo más. Es el establecimiento del orden natural de una vez por todas, y está más estrechamente relacionada con la providencia en la medida en que esta última es su continuación.
- b) Por estos motivos es mejor la división entre *naturae opera* y *gratia opera*, obras de la naturaleza (creación y providencia) y obras de la gracia (recreación y orden de la salvación). Ambas están incluidas en el decreto de Dios y allí encuentran su unidad, una unidad en cuyos detalles, en cualquier caso, nosotros no podemos entrar.

### 3. *¿A qué categoría pertenece la doctrina de los milagros?*

Normalmente este asunto se ha tratado dentro del apartado de la providencia de Dios, ya que los milagros contrastan con el gobierno ordinario de Dios. Pero deben tenerse en cuenta dos consideraciones:

- a) Este no es el único punto de vista desde el cual se pueden considerar los milagros. Son más que actos extraordinarios de Dios. Se encuentran fuera del orden de la naturaleza (de hecho pertenecen al orden superior de las cosas, al reino de la gracia); en tanto que acompañan a la revelación, deberían ir estrechamente ligadas a las *opera gratiae* [obras de la gracia].
- b) Visto de esta manera, los milagros se correlacionan entre sí; forman un plan en el que nada es accidental.

### 4. *¿Es la doctrina de la creación un articulus purus [artículo puro] o un articulus mixtus [artículo mixto]?*

*Articuli puri* [artículos puros] son aquellos que no pueden derivarse de la razón y de la revelación, sino que dependen completamente de la revelación. *Articuli mixti* [artículos mixtos] proceden tanto de la razón como de la revelación. La pregunta entonces es si la creación puede ser probada por la razón. Eso se ha intentado partiendo del concepto de Dios. Dios, se dice, no podía permanecer encerrado en sí mismo. Necesitaba un mundo para amarlo, etc. Tal razonamiento no es legítimo. Hasta donde podemos saber, si la creación hubiera permanecido inexistente, Dios habría sido todo suficiente, como lo es ahora. Desde luego se puede razonar a partir del mundo y llegar hasta Dios, pero no podemos descender de Dios mediante la lógica y llegar al mundo. Creemos que la creación, como acto incomprensible y todopoderoso, no puede ser probada o deducida por nosotros. La naturaleza puede llevarnos a un punto en el que debemos detener nuestra investigación y sospechar de

la existencia de algo misterioso y completamente único en su género, pero no podemos concluir lógicamente que esto ha sido una creación de la nada. La creación es un *articulus purus*. Entendemos que esto es cierto de la creación de la nada, no de la idea de una formación del universo por parte de Dios en general.

5. *¿En cuántas partes podemos tratar la doctrina de la creación?*

En tres:

- a) La relevancia de esta doctrina en relación con la totalidad de la verdad cristiana.
- b) Los datos bíblicos para esta doctrina y su exposición.
- c) Una breve discusión de algunas teorías desviadas.

6. *¿En qué puntos concuerdan la doctrina de la creación con la verdad cristiana en general?*

- a) La doctrina de la creación enfatiza la trascendencia de Dios. Que Dios ha creado el universo de la nada es la expresión más poderosa del hecho de que Él es distinto del universo, que es exaltado por encima del universo y que existe en sí mismo como el Todosuficiente. “Él da a todos vida, aliento y todas las cosas”. Por lo tanto, lo que la doctrina de la Trinidad proclama con respecto a la existencia interna de Dios, la doctrina de la creación nos lo anuncia externamente.
- b) La doctrina de la creación enseña la infinitud de Dios. Las formas de finitud, en las que todo lo que es finito existe, esto es, el tiempo y el espacio, han sido creadas por Dios y no pueden considerarse como algo en lo que Él mismo existe por naturaleza.
- c) La doctrina de la creación nos recuerda la completa libertad y soberanía de Dios hacia el universo. Si, como creen los panteístas, el universo hubiera crecido a partir de Dios, se hubiera desarrollado a partir de Él, entonces Él mismo participaría de la degeneración y decadencia del mundo. Pero dado que Él lo ha creado en su libertad, podemos estar seguros de que todo en este mundo, a pesar de todo el error y el pecado de los seres humanos, necesariamente servirá para glorificarle. Esto nos enseña, en medio de nuestra miseria, el más elevado, el único optimismo teológico verdadero. Una vez más, el hecho de que las criaturas hayan sido creadas de la nada demuestra que no pueden reclamar como válidos frente a Dios los derechos que imaginan poseer. Todos sus derechos descansan precisamente en lo que Dios, de acuerdo con su naturaleza perfecta, les ha dado. El panteísmo conduce a una filosofía de lo que es correcto que hace que la criatura participe en el derecho de Dios, ya que la criatura estuvo eternamente en Dios y presente con Dios. Los arminianos dicen, en principio, que Dios tiene exactamente tanto derecho sobre nosotros como beneficios manifiesta. Nosotros le damos la vuelta a eso y afirmamos: cada derecho que Dios nos da es originalmente un beneficio.
- d) La doctrina de la creación demuestra la omnipotencia de Dios. Crear algo de la nada es un acto de poder absoluto e infinito, algo que trasciende por completo nuestro concepto de poder (que siempre está vinculado a un objeto). La distancia entre el ser y el no ser es una distancia infinita. Por lo tanto, las Escrituras, para representar el poder de Dios, muy a menudo señalan a la creación. Él es el Creador de los confines de la tierra, el que no se cansa ni desmaya. Así pues, crear es también una obra

exclusivamente divina. Una criatura creadora es *una contradictio in adjecto* [una contradicción en el adjetivo].

- e) La doctrina de la creación le asegura a la criatura cierta medida de gloria. El interés divino se expresa cuando el Señor se prepara, como creador, para crear, que es un acto libre. Que el universo llegue a ser no es su destino, incluso menos el de Dios; es más bien su creación. Por la actividad a la que debe su origen está consagrado, el dedo de Dios lo ha tocado y formado, y en medio de toda su deserción y pecado, la huella del dedo de Dios no se separa de él. Dios es para él no como un jardinero que deja crecer una planta o una flor, sino como el artista que forma una imagen conforme a su propia visión, cuya obra estuvo primero en su corazón y cuyo corazón, consecuentemente, se ve reflejado en su obra.
- f) La doctrina de la creación es la base de la doctrina de la revelación. Un Dios que mediante un acto de libertad autoconsciente trae al universo a la existencia no puede desear hacer otra cosa que revelarse directamente de una manera inconfundible al mundo así creado. Un Dios que como Creador del mundo mantiene su interés en el mundo no permitirá que ese mundo exista sin un conocimiento adecuado y suficiente de Sí mismo. Por el contrario, un Dios que no está separado del mundo ni elevado por encima de él, sino que se está desarrollando en él, primero toma conciencia lenta e imperfectamente en el mundo.  
Debe haber algo embarazoso en una revelación concebida de esta manera. Hoy son muchos los que se están formando un concepto de revelación que claramente revela su afinidad con el panteísmo y que no puede combinarse absolutamente con la doctrina teísta de la creación.

### 7. *¿Cuántas categorías de datos bíblicos existen acerca de la doctrina de la creación? Dos.*

- a) Los textos que hablan de la creación están muy repartidos a lo largo de toda la Escritura.
- b) El relato detallado en Génesis 1 y 2.

### 8. *¿Qué pertenece a la primera categoría?*

- a) Textos que ponen el énfasis en lo nuevo, en lo que previamente no estaba presente, en lo que aparece como producto de la creación (Ex 34:10; Nm 16:30; Sal 51:12; Jr 31:22; Ap 4:11).
- b) Textos que hacen hincapié en el poder absoluto e infinito de Dios tal como se revela en la creación (Sal 33:9; 95:4–7; 121:2; Is 40:26, 28; 41:20; 42:5; 45:12, 18; Jr 10:11; 32:17; Amós 4:13; Ap 10:6).
- c) Textos que apuntan a la exaltación de Dios sobre el mundo creado, atribuyéndole una existencia fuera y por encima de ella, por tanto, a la trascendencia de Dios (Sal 90:2; 102:26; 104:29; Juan 1:3; Hechos 17:24; Rom 1:20, 25; Heb 1:10–12).
- d) Textos que hacen mención de la creación como una obra de sabiduría (Job 28:24, 28; Is 40:12–14; Jr 10:12–16; Juan 1:3; Heb 1:2).
- e) Textos que presentan la creación como un organismo impregnado de vida (Sal 33:6; 104:30; Job 26:13; 33:4).
- f) Textos que colocan a la creación bajo el aspecto de la soberanía de Dios, demostrando que Él lo ha creado todo para su propio bien (Is 43:7; 45:18; Rom 1:25).

- g) Textos que ven la creación como algo prospectivo, como un acto fundamental por el cual las ordenanzas y las leyes de las cosas se establecen de una vez por todas. La palabra para esto es κτιζεῖν, “fundar”. La creación como tal es, por tanto, κτίσις, una “fundación”. A partir de ahí se desarrolla un paralelismo entre la creación y la recreación: 1 Cor 11:9; 2 Cor 5:17; Col 1:16; 3:10; Ef 2:10, 15; 4:24; Gal 6:15, (κτίσις); Sant 1:18, (κτίσμα). En este sentido, los padres griegos hablaron de una primera, una segunda y una tercera creación, como una triple colocación del fundamento, a través de la cual surge un orden mundial (1 = creación, 2 = regeneración, 3 = consumación de las cosas).

9. *¿Es algo accidental que la Biblia comience con una historia de la creación?*

No. La razón para ello, no obstante, no debe buscarse en el esfuerzo por sacarlo todo desde la profundidad más profunda. Tal pensamiento es ajeno a la Escritura. La Escritura no pretende servirnos de enciclopedia. La doctrina de la creación se presenta aquí en conexión con la revelación salvadora de Dios.

10. *¿Cuántos tipos de interpretación hay de Génesis 1 y 2?*

Principalmente tres: el alegórico, el mítico y el histórico. Sin embargo, los dos primeros resultan insostenibles porque dentro de la narración de la Escritura, el relato de la creación se entrelaza como un eslabón a la cadena de actos salvíficos de Dios. Dios no hace una cadena de oro sólido, en la cual el primer eslabón sea una corona de flores. Si la historia de la creación es una alegoría, entonces la narración sobre la caída y todo lo que sigue a continuación también puede ser una alegoría. El autor del Pentateuco presenta su trabajo enteramente como historia. Contra aquellos que creen en los resultados de la alta crítica, tal vez sea útil notar que según los críticos que cortan el Pentateuco en pedazos, Génesis 1 pertenece al Código Sacerdotal, es decir, a la parte más sobria y no poética de la Torá. El mismo escritor que describe el diseño del tabernáculo y la vestimenta de los sacerdotes nos ofrece el relato de la creación, y conecta ambos. Además, en otros lugares de la Escritura Génesis 1 y 2 se tratan como historia (Ex 20:11; 31:17; Sal 8; 104; Mt 19:4; 2 Pe 3:5). Véase también la idea del reposo en la Carta a los Hebreos.

11. *¿Cuál es la interpretación mítica del relato de la creación?*

Que aquí no se debe tomar como una invención consciente e intencionada, sino como una poesía sin intención e ingenua que se desarrolló gradualmente y que aquellos entre quienes se formó por primera vez la tomaron como algo real. Las objeciones válidas contra este punto de vista son las mismas que se han planteado contra la interpretación alegórica.

12. *¿Cómo se familiarizó Moisés con este relato de la creación?*

Ciertamente la revelación está en la base de todo. Otra cuestión es si esa revelación le fue dada a Moisés o se originó mucho tiempo antes que él. Muchos, como Kurtz, Ebrard, Lange y Hugh Miller sostienen que lo primero y opinan que toda la revelación se le mostró a Moisés mediante una visión. Por lo tanto, es una profecía en retrospectiva. Las objeciones a este punto de vista son las siguientes:

- a) No hay ninguna analogía para tal visión retrospectiva en las Escrituras.

- b) Las visiones que aparecen en la Biblia siempre tienen un elemento simbólico, mientras que aquí tenemos pura historia.
- c) Las visiones bíblicas solamente proporcionan pequeños fragmentos de la historia del futuro, nunca una narración continua.
- d) ¿Cómo habría que explicar las marcas de semejanza entre el relato bíblico y las sagas de la creación de los pueblos paganos? Esta similitud parece exigir que la historia de la creación ya fuera conocida antes de Moisés, y que rastros de ella fueron preservados por los paganos. Naturalmente, si el relato le llegó a Moisés completo o en parte mediante la tradición, esto de ninguna manera le resta valor a la inspiración por la cual fue habilitado para registrarla completa e infaliblemente.

### *13. ¿Puede alguien que rechaza las interpretaciones alegórica y mítica de Génesis 1 y 2 caer también en el error opuesto?*

Sí, algunos quieren hacer una exégesis hipercientífica que satisfaga la última percepción y la última moda. Se han proyectado todo tipo de teorías procedentes de la física, la geología y la astronomía al relato. Algunos sostienen que la teoría de la evolución en su totalidad está contenida en estos capítulos. Tal vez se trate de celo apologético, pero es una mala exégesis. Toda interpretación de Génesis 1 y 2 debe justificarse exegéticamente. Que la ciencia haya descubierto esto o aquello, o crea haberlo descubierto, no es suficiente para que lo encontremos en Génesis. El relato de la creación ofrece la verdad pura, pero en una forma tan general que puede servir igualmente para la instrucción del pueblo de Dios en tiempos pasados y de sus hijos en la actualidad. (La interpretación hipercientífica pierde esto de vista). Eso es, precisamente, lo que hace que el relato de la creación sea un gran logro artístico del Espíritu de Dios.

### *14. ¿Cómo hay que interpretar el primer versículo de Génesis 1?*

“En el principio” significa “antes de todas las cosas”. Por lo tanto, no se remite a los hechos posteriores de la creación, sino que habla del comienzo absoluto del tiempo.

En cuanto a la creación mencionada aquí, hay dos explicaciones:

- a) Se trata de la creación inicial de la materia de la nada, por tanto de la llamada creación inmediata, mientras que en los versículos siguientes se describe la creación mediata.
- b) Es un encabezado que sirve de prefacio al relato de la creación. Es decir, primero se nos informa en general de que Dios creó el cielo y la tierra y luego, en lo que sigue, se nos explica cómo ocurrió eso con más detalle. Aceptamos la primera explicación, porque:
  1. De lo contrario, faltaría toda referencia al primer acto de creación.
  2. El término hebreo אָרָץ aparece precisamente para indicar la creación inmediata en su singularidad divina (véase Nm 16:30). En la forma qal nunca se usa para referirse a una creación humana. Es cierto que la idea básica es “cortar”, y en ese sentido se refiere al material del cual se ha cortado algo. Pero eso sólo muestra que el lenguaje humano no resulta adecuado para expresar con precisión acciones divinas como el acto de creación. Dios debe revelarse al hombre, debe hablar en el lenguaje humano. Aquí al menos ha elegido la palabra que más se acerca a la realidad que se concibe.

3. “Cielo y tierra” es equivalente al universo, para el cual el hebreo no tiene ninguna palabra.

*15. ¿Qué más está incluido en la doble expresión, “cielo y tierra”?*

Simultáneamente, esta expresión ya contiene una división. La creación en su primer comienzo, cuando todo estaba entremezclado, ya tenía como objetivo dividirse en dos grandes esferas: el cielo y la tierra. Dios traza líneas desde el principio. Incluso al caos se le llama “cielo” y “tierra”.

*16. ¿Qué pretende mantener la llamada hipótesis de la restitución?*

Centrándose en Génesis 1:2, esta hipótesis enseña que existía una tierra original antes de que se produjera la creación o preparación que se describe del v. 3 en adelante. Por lo tanto, traduce el v. 2 como: “la tierra *se volvió* desordenada y vacía”, o “la tierra *se había vuelto* desordenada y vacía”. (La primera traducción es la de Kurtz y Zöckler). El objetivo de esta hipótesis es armonizar las Escrituras con la geología. La tierra original se convirtió en “desordenada y vacía” a causa de una serie de cataclismos, antes de que Dios preparara nuestra tierra. Contra este punto de vista tenemos que hacer las siguientes consideraciones:

- a) La existencia de período indefinido en el que se produjeron tales catástrofes en la tierra contradice la intención de Dios de hacer de la tierra la morada para el hombre (Is 45:18). Tales períodos de vacío son adecuados únicamente para un desarrollo panteísta del universo.
- b) Esta hipótesis no resuelve todas las objeciones científicas, en particular las biológicas. ¿Pudo haber vida en una tierra sin luz?
- c) [El hebreo] *tohu wabohu* es una expresión negativa y luego positiva, que indica lo que aún tiene que recibir su forma.

*17. ¿Qué se ha hecho para refutar la primera objeción?*

El desorden y vacío de la tierra tiene que ver con la caída en el reino de los ángeles. Pero entonces los hombres y su mundo se convierten en una especie de segundo experimento, después de fracasar el experimento con los espíritus puros. La Escritura, sin embargo, en ninguna parte presenta el tema de esta manera. Los ángeles son serviciales, etc.

*18. Entonces, ¿cómo interpretamos el versículo 2?*

Como la introducción al v. 3. Describe el estado de la tierra cuando Dios pronunció su primera palabra creativa.

*19. ¿Qué cabe concluir del hecho de que en el v. 2 ya no se menciona más el cielo?*

- a) Que el objetivo del relato de la creación no es astronómico sino que está subordinado a la historia de la revelación redentora.
- b) Que el v. 1 no puede ser un encabezado. Si este fuera el caso, entonces tendríamos que decir que sólo se trata sobre la mitad del encabezado.

*20. ¿Qué se dice, además, sobre el caos?*

Que era una “inundación rugiente” o abismo (véase Sal 106:9; Is 63:13). Por lo que dice el Salmo 104:6 está claro que esta expresión no debe entenderse como un material fangoso, en el que la tierra y el agua todavía están completamente mezclados, sino como un núcleo sólido de tierra inundado por el agua (véase también 2 Pe 2:5).

### 21. Explica las palabras, “el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas”?

Aquí el Espíritu no es un “viento de Dios”, enviado para secar lo que fue creado, porque eso se menciona por primera vez en lo que sigue. Según Salmos 33:6 es el espíritu personal, la tercera persona de la Trinidad (véase Sal 104:30). La palabra traducida como “moverse”, רָחַף, se usa en otros lugares para describir a un ave que planea protectoramente sobre sus crías (Dt 32:11). Ya en la primera ocasión en que se menciona al Espíritu Santo en las Escrituras, se nos presenta su actividad mediante una imagen tomada del reino de las aves, igual que en otros lugares aparece como una paloma. Aquí “revolotear”, “incubar” tiene en mente la agitación de la vida en el material inerte. La incubación de las aves saca a relucir muy acertadamente que la vida se origina desde fuera mediante la fructificación. En el mundo, al principio no hay vida. El Espíritu de Dios debe revolotear sobre la inundación rugiente, ya que su rugido es un ruido muerto. Pero el Espíritu de Dios planea sobre las aguas. Él no se mezcla con ellas. Incluso donde la inmanencia de Dios pasa a un primer plano, Dios y el mundo siguen sin mezclarse.

### 22. ¿Cuál es el significado de “Y dijo Dios” (v. 3)?

- a) Hay que comparar estas palabras con Salmos 33:6 y con la enseñanza del Nuevo Testamento en relación con la actividad creadora del *Logos*, la Palabra no creada (Juan 1:3; Ef 3:9; Col 1:16; Heb 1:2). El hecho de que Dios hable indica que el pensamiento de Dios va a darle forma al caos, que se introducen ideas sobre él. Y esa es, precisamente, la obra particular del *Logos*, la segunda persona de la Trinidad. Como el ser proviene del Padre y la vida del Espíritu, así el pensamiento proviene del *Logos*. Naturalmente, esto debe entenderse de tal manera que se mantenga la acción indivisa *ad extra* [externa] de las tres personas.
- b) También puede incluir que Dios es capaz de darle existencia a sus obras mediante una palabra de poder, sin esfuerzo.
- c) Muestra que el mundo es algo fuera de Dios, algo distinto de Dios. Aparece a instancias de la Palabra de Dios. Y la palabra está acompañada por el pensamiento; el *logos* externo presupone el *logos* interno.

### 23. ¿Cuál es la primera cosa creada por esta palabra de Dios?

La luz. Este es un requisito previo, no sólo para la aparición de los seres vivos allí donde brilla, sino también para distinguir y agrupar. La luz es la imagen de la claridad, del pensamiento. En consecuencia, las obras del *Logos* comienzan con la creación de la luz. La misma conexión, la misma secuencia, entre la vida y la luz que encontramos aquí, la vemos en la obra de la recreación, donde la regeneración y el llamamiento se suceden, así como en la creación vemos el revolotear del Espíritu y la palabra de poder, “¡Hágase la luz!”

### 24. ¿Qué se dice sobre esta luz?

“Y vio Dios que la luz era buena”. Dios la reconoce de este modo como una imagen fiel de su propia naturaleza de luz, porque Él es luz y no hay oscuridad en Él. Era buena por su semejanza con Dios. No se dijo del caos que fuera bueno, ni tampoco se dice de la oscuridad en los vv. 4 y 5.

### *25. ¿Cómo aparece aquí la luz?*

Como algo que aún no está concentrado en cuerpos de luz (“luminarias”). Por tanto, es algo que se distingue de sus portadores. El sol tiene luz, pero no es luz. Sólo de Dios se dice que Él es luz. Según Job 38:19 hay un lugar de luz, y Dios le pregunta a Job si conoce el camino hacia donde habita la luz (véase también el v. 12). El tesoro de luz del Padre de las luces es mucho más grande de lo que podamos concebir o deducir del sol y las estrellas.

### *26. ¿Cuál es el significado de la división entre la luz y la oscuridad (v. 4)?*

La luz debe tener su reverso si se va a convertir completamente en luz. Que Dios nombre el “día” y la “noche” naturalmente no debe entenderse como si Dios le diera los nombres hebreos יוֹם y לַיְלָה a los dos períodos de tiempo. El hecho de que Dios nombre algo tiene otro sentido. Es un nombre que afecta algo desde el exterior; le da a las cosas su carácter específico y distintivo; las convierte en aquello que continuarán siendo. Agustín dijo: “Toda la luz no es día y toda la oscuridad no es noche, pero la luz y la oscuridad que se suceden en orden regular constituyen el día y la noche”. Por consiguiente, el nombramiento de día y noche significa que la luz y la oscuridad ahora reciben de Dios este carácter rítmico por el cual se siguen el uno al otro. Y este ritmo físico, este contraste natural, sin duda refleja la serie de contrastes espirituales que existen entre la verdad y la mentira, entre el bien y el mal, entre la belleza y la fealdad.

### *27. ¿Cómo debemos interpretar “Y fue la tarde y la mañana un día”?*

No es como si el primer día de la creación comenzara con la noche, porque no se haría una distinción suficiente entre la oscuridad precedente y la noche. Es probable que aquí no se siga la forma posterior y corriente de calcular los días (de la tarde de un día a la tarde del otro), sino que los días van desde la mañana hasta la mañana siguiente. Así pues, las últimas palabras del v. 5 indican sucesivamente las dos mitades del primer día. La primera mitad concluyó con la tarde, la segunda mitad con la mañana.

### *28. ¿Debe entenderse aquí la palabra “día” en el sentido ordinario o en el sentido de un período indefinido de tiempo?*

Ha habido mucha discusión al respecto. Aquí tampoco hay que tomar una decisión en función de consideraciones geológicas sino puramente exegéticas.

### *29. ¿Es correcto decir que la interpretación no literal es una innovación teológica a la que ha llevado el desarrollo de la ciencia moderna?*

No, los que dicen eso están equivocados. Agustín ya dijo: “El tipo de días que fueron es extremadamente difícil, o incluso imposible, de imaginar para nosotros, cuánto más de afirmar”.

### 30. ¿A qué se apela para apoyar la interpretación no literal?

- a) Al hecho de que el sol y la luna (o más bien la rotación de la tierra alrededor de su eje en relación con el sol) aún no estaban presentes. Como sabemos, la duración de un día ordinario viene determinada por esta rotación.
- b) Al uso indefinido del término “día” en otros lugares de las Escrituras (Gn 2:4; 5:1; 2 Sam 21:12; Is 11:16), también a la expresión “día del Señor” (= día del juicio) en los profetas, y a Salmos 90:4; 2 Pedro 3:8.
- c) A la analogía con otras cosas de Dios. Aquí tenemos que ocuparnos de *los días de Dios*. Ahora, las “cosas de Dios” son ciertamente arquetípicas (ejemplos) de las cosas de los hombres, pero no son completamente idénticas. Por tanto, no tenemos ningún derecho, creemos, a juzgar que los días de Dios sean como los días de los hombres.
- d) Al hecho de que la duración del día de reposo de Dios es eterna. Aquí, ese es uno de los días, el séptimo día. Si el séptimo día no está limitado a 24 horas, entonces los seis días anteriores no tienen por qué limitarse a ese lapso de tiempo.

Por estos motivos, muchos, incluso aquellos que no pretenden reconciliar las Escrituras con la ciencia, aceptan una duración extraordinaria para los días de la creación. Ahí están incluidos muchos padres de iglesia y teólogos de la Edad Media, y, entre otros teólogos más recientes, incluso Charles Hodge se inclina por este punto de vista.

### 31. ¿En qué se basa la interpretación que toma “día” en su sentido ordinario?

- a) Toda la creación apuntó al hombre como su finalización. Es difícil aceptar que la preparación para este objetivo durara miles de años.
- b) Todos los días de creación deben haber sido de la misma duración. ¿Quién puede aceptar, sin embargo, que un día en el que no ocurrió nada más que la separación entre la luz y la oscuridad fuera un día de miles de años?
- c) El hecho de que el sol y la luna, como medidas de tiempo, no estuvieran presentes no significa que no hubiera tiempo. Ya desde el principio Dios ordenó un ritmo y creó la luz para que se alternase con la oscuridad. Cuando más tarde esta luz se concentró en el sol y en los demás cuerpos, no se nos dice nada sobre el hecho de que fuera solamente entonces cuando comenzó el día de 24 horas. No hubo cambios en ese punto. Por lo tanto, tenemos una razón para suponer que antes de ese momento, la rotación de la Tierra tenía lugar a la misma velocidad y que la luz estaba colocada de la manera necesaria para que hubiese una alternancia entre día y noche cada 24 horas.
- d) A partir del v. 14 es incuestionable que los días son días ordinarios de 24 horas. Allí Dios dice enfáticamente de las luces en la expansión que serán “para días y años”. Uno podría rescatar la visión no literal asumiendo para los días cuatro a seis una rotación extremadamente lenta de la tierra sobre su eje, pero ¿qué hay de la vida vegetal durante esas largas noches? La noche debe haber sido la mitad del día completo.
- e) No es exacto decir que los días son los días de Dios. Dios *ad intra* no tiene días. La creación es un acto que procede externamente de Dios. Apelar al sábado (reposo) eterno tampoco sirve. Aunque el reposo de Dios ciertamente no tiene fin, eso no se puede decir del primer sábado o día de reposo (tras la creación en seis días) para la humanidad.

- f) El uso del término “día” en Génesis 9:4 es figurado, pero en Génesis 1 no se usa un lenguaje figurado. Lo que se debe mostrar es otro lugar de las Escrituras donde el primero, segundo, tercer día, etc., estén separados con la misma claridad y, no obstante, describan períodos de tiempo. El “día del Señor” en los profetas se refiere a un día específico, es decir, un día en el cual el Señor aparece para juzgar, aunque su juicio pueda durar más de un día.

*32. ¿Debe considerarse como un hereje a quien sostiene que los días son largos períodos de tiempo?*

No, en este sentido, la cuestión no es fundamental. Sólo sería así si brindara la oportunidad de darle prioridad en principio sobre la Palabra de Dios a los llamados resultados de la ciencia.

*33. ¿Qué relación hay entre la obra del segundo día y la del tercero?*

El hecho de que ambas obras tienen el mismo objetivo, es decir, preparar la tierra para el origen de la vida.

*34. ¿Tiene la separación que se produce el segundo día algún significado adicional?*

Sí. Aquí también se establece una de las líneas por las cuales se establece la claridad y la diferenciación en lo que se crea. Aquí se aclaran las relaciones espaciales con su contraste entre abajo y arriba. Y estas relaciones entre arriba y abajo reflejan la relación entre el cielo y la tierra. La lluvia, que como bendición de Dios viene de arriba, es un símbolo de las bendiciones celestiales. Además, en relación con el Espíritu Santo mismo, se habla de un “derramamiento”. Así, la Escritura también nos enseña que casi todos los procesos atmosféricos provienen de Dios. Es su lluvia, su nieve, su granizo, su trueno, su rayo.

*35. ¿La extensión de la que se habla se refiere a un firmamento sólido?*

No, no se puede probar que las Escrituras piensen en algo como esto al usar la palabra עֲרֹבָה (Sal 104:2, “cortina”; Job 37:18, “espejo”). Pero no hay que olvidar que el fenómeno óptico de la expansión, aunque no se considere como algo sólido, sigue representando una idea real. Limitar nuestra vista y nuestro horizonte nos recuerda, por un lado, nuestras limitaciones y terrenalidad y, por otro lado, pone ante nuestros ojos, para nuestra elevación y consuelo, el cielo de la gloria de Dios.

*36. ¿Cómo deberíamos entender las aguas “sobre la expansión”?*

Para ello se ha hecho referencia a Apocalipsis 4:6; 15:2; 22:1. Pero sean lo que sean estas aguas celestiales, no es concebible que estén hechas del mismo material que las aguas terrenales situadas bajo la expansión. La interpretación más simple y natural es que se trata de las nubes.

*37. ¿De cuántas partes consta la obra del tercer día de la creación?*

De dos: (a) la separación del agua y lo seco en la tierra; (b) la producción de crecimiento vegetal en la tierra seca resultante.

La primera se habría producido bien por la elevación de las masas de tierra, bien por el hundimiento del lecho marino, o por ambas al mismo tiempo (Sal 104:8).

Un nombramiento formal sigue a la separación de lo seco y el agua, como vimos anteriormente (Sal 104:9). El gran caos, el *tehom*, todavía no era el mar, del mismo modo que la oscuridad en sí misma todavía no era la noche. El *tehom*, la “inundación rugiente” aún no poseía aquellas características por las cuales el océano nos conmueve estéticamente. La gran poesía del mar en su carácter distintivo es querida por Dios. Nos muestra la majestad y autosuficiencia eternas del Señor. Es por eso que ver el mar tiene una influencia tranquilizadora. En presencia de este cuadro de la sublimidad e infinitud de Dios uno se siente elevado por encima de todas las pequeñas preocupaciones y pensamientos y se pierde a sí mismo en la voluntad soberana de Dios. Al mismo tiempo, la forma en que se evita que el océano desborde la tierra es una prueba del poder de Dios que le establece estos límites al mar (véase Job 38:8–11; Sal 65:8).

Con respecto a la segunda parte de la obra de este día, podemos observar que la tierra solamente puede producir crecimiento vegetal porque las semillas ya fueron plantadas anteriormente cuando el Espíritu estaba revoloteando. Se diferencia entre tres tipos de plantas:

- a) אֲשֵׁרִי, las llamadas criptógamas, es decir, plantas sin flores que no se fecundan entre sí de la manera habitual.
- b) עֵשֶׂב מִזְרִיעַ יָרֵעַ, “hierbas que dan semillas”, es decir, hierbas y granos que crecen en huertos y campos.
- c) Árboles frutales, es decir, todos los árboles frutales en el sentido más amplio de la palabra. Y todo esto es “según su género”. מִיָּן proviene de un verbo que significa “separar, dividir”. Así que “género” pretende confirmar una idea fija, pensada en contraste con otros “géneros”. El punto de partida es la pluriformidad, no la simplicidad. Esto se opone a la hipótesis de la evolución, que deriva todo de la simplicidad y concibe las formas como el producto casual de la materia, formas que aparecen y desaparecen, mientras que sólo la materia es eterna. Las Escrituras enseñan, más bien, que la materia existe por el bien de las formas. La fusión de géneros es una “degeneración”, una violación de la ordenanza de la creación que hizo todo “según su género”.

### 38. ¿Qué se incluye dentro de la obra del cuarto día?

- a) La creación de “luminarias” o “portadoras de luz”, מְאֹרֹת, φωστῆρες (Septuaginta). Estos son los objetos sustanciales, pero el material para ellos habrá estado presente con anterioridad. Tal vez las “luces” se crearon a partir de materiales sobreterrenales. ¿Habla aquí el relato de todas las estrellas, incluidas las que son invisibles a simple vista? Eso no se puede probar. Estrictamente hablando, aquí únicamente se mencionan aquellos cuerpos celestes que dan luz y son señales para la tierra. En este punto nos conviene ser cautelosos. No tenemos derecho a mantener que la tierra es el centro de todos los cuerpos celestes. Por otro lado, la pequeña tierra es ciertamente *un centro*. Y eso no implica nada incongruente. Dios no cuenta de manera meramente

- cuantitativa. El mundo constantemente resalta lo que considera asuntos de gran magnitud frente a la pequeñez de la obra de Dios. Pero Dios es un Dios personal, no un ser cósmico universal, y una de las prerrogativas de su personalidad es ser divinamente parcial, escogiendo la tierra, por así decirlo, frente a los cuerpos celestes.
- b) Determinar el rol asignado de estos cuerpos. Esto quizás incluya, por adelantado, una protesta contra toda superstición pagana que tenga que ver con estas esferas. Su propósito es positivo:
1. Separar el día de la noche. No es que el día y la noche no hubieran existido antes. Pero ahora, por primera vez, la luz se concentra en el día y adquiere su aspecto pleno y específico. El sol comienza a regir durante el día y este último debe acatar lo que dicta el sol. La tierra recibe ahora su luz específicamente desde arriba. La noche, que antes de esto parece haber sido completa oscuridad, ahora también recibe una luz.
  2. Ser señales, אִתּוֹת. Por lo tanto, son una especie de escritura, escrita por Dios en el cielo con sus dedos. Estas señales indican el clima, el tiempo y sus cambios, y algunas veces por sus constelaciones o por sus súbitas apariciones anuncian con antelación eventos importantes. Existe, no obstante, un mal uso de las mismas (Jr 10:2; véase, sin embargo, Mt 2:2; Lucas 21:25).
  3. Estar ahí para los tiempos establecidos, מוֹעֲדִים. Esto se refiere al ritmo de las estaciones y lo que está relacionado con ellas a través de actividades como la agricultura, la cría de ganado o el comercio. La luna aquí también tiene su importancia, en la medida en que regula los meses, y por ella se calcularán los tiempos de las festividades en Israel (Sal 104:19; Jr 8:7).
  4. Ser para los días y los años, es decir, determinar las duraciones de los días y medir la duración de un año.
- c) Establecer la importancia de una parte de estos cuerpos para la vida orgánica en la tierra. Deben “alumbrar la tierra”. Por lo tanto, al sol y la luna se les llaman “las grandes lumbreras”, ya que proporcionan una gran cantidad de luz sobre la tierra, y no tanto por su tamaño. Es simplemente una cuestión de lo grandes que parecen en la tierra, de lo que son para nosotros.

### 39. *¿Qué ocurre a continuación, en el quinto día de la creación?*

Al quinto día aparecen las aves y los peces, de los cuales las primeras pertenecen al cielo y los segundos a las aguas. Aquí se echa la mirada atrás, a la separación del segundo y tercer día, respectivamente. El cielo y el agua estaban allí antes de la tierra firme, por lo tanto, son los primeros en ser poblados. También hay una correspondencia de estructura orgánica entre los animales acuáticos y los animales aéreos. Son transitorios y móviles, y comparten estas características con su elemento distintivo y entre sí, en contraste con la estabilidad de la tierra. También son similares en la forma de reproducirse. Leemos: “Produzcan las aguas seres vivientes”, esto es, “llenas de bancos de peces”. No se dice nada sobre de qué están hechos estas aves y estos peces. “En la expansión de los cielos” significa “aire”, para lo que el hebreo no tiene una palabra específica. “Aves” y “peces” significa naturalmente todos los animales acuáticos y los animales voladores. La Escritura reconoce que aquí aparece un nivel más elevado de vida orgánica. Por lo tanto, a estos productos se les habla y se les bendice. A los animales *se* les habla, mientras de las plantas sólo se habla *de* ellas. Los animales tienen נִפְיָם

הַיָּיִ, “alma viviente” o, más propiamente, son “almas vivientes”; en ellos hay vida consciente. Aquí, también, la creación es una creación por tipos, “según su género”. No parece que se creara una sola pareja de cada género. Más bien se infiere lo contrario del texto. Los animales podrían haber sido creados al mismo tiempo en diferentes lugares de la tierra. En el caso de la creación del hombre, fue distinto. Ahí, la creación de una pareja en un momento dado era necesaria.

#### 40. *¿Qué incluye el sexto día de la creación?*

La creación de animales terrestres y de los hombres. Los animales terrestres son de tres tipos:

- a) בְּהֵמָה; animales grandes y domesticados Así que el hombre no está relacionado con todos los animales de la misma manera; hay animales domesticados y salvajes. Dios muestra esto al crear animales domesticados como una clase separada, y el hombre tiene responsabilidades hacia estos animales. No es indiferente cómo trata el hombre a estos animales. En בְּהֵמָה, de בְּהֵמָה, “ser mudo”, hay una indicación del carácter benigno de estos animales domesticados.
- b) “Animales que se arrastran”, es decir, animales que se arrastran por la tierra, ya que también hay animales que se arrastran en los océanos.
- c) חַיֵּי הָאָרֶץ; “animales salvajes terrestres”. Esto no tiene por qué hacer referencia a “animales feroces”, aquí de nuevo “según su género”. El mundo animal está estrechamente conectado con la tierra en la que vive. Por lo tanto, “Produzca la tierra seres vivientes”. Este lenguaje no aparece más tarde en relación con el hombre.

#### 41. *¿En qué se denota concretamente la importancia de la creación del hombre?*

En las solemnes palabras de deliberación que preceden: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”. Para el significado de “nuestra”, véase la doctrina de la Trinidad. Se pretende que el hombre revele la imagen de Dios, también en la medida en que Él es un Dios trino. El Logos y el Espíritu, junto con el Padre, han estampado su sello específicamente sobre el hombre.

#### 42. *¿Existe alguna diferencia entre las expresiones “imagen” y “semejanza”?*

No, ambas expresiones dicen lo mismo y se refuerzan mutuamente. Si alguien quisiera establecer una distinción, podría decir que “a nuestra imagen” בְּצַלְמֵנוּ, es decir, “en calidad de la imagen de Dios, como imagen de Dios”. Para este significado de la preposición ב, véase Éxodo 6:3, “como Dios Todopoderoso” בְּצַלְמֵ אֱלֹהֵי; Salmos 35:2, “levántate como mi ayuda” בְּצַלְמֵי; Isaías 40:10, “como poderoso” בְּצַלְמֵ; Salmos 37:20, “como humo” בְּצַלְמֵ. La segunda expresión, “a nuestra semejanza” כְּדִמְיוֹנוּ, no se refiere a la imagen en el hombre, sino al conocimiento de la imagen que está presente en la conciencia de Dios de Dios mismo y según la cual el hombre es creado como si lo fuera a partir de un modelo.

#### 43. *¿Consiste la imagen de Dios en el dominio sobre la creación inferior?*

No, este dominio ciertamente tiene que ver con la imagen de Dios y depende de la imagen, pero no es la imagen. Además, aquí no se hace referencia a todo tipo de dominio, sino a lo que todos los seres humanos poseen por igual en virtud de ser humanos. Compárese, por otro lado, 1 Corintios 11:7–8, donde se hace referencia a una imagen y al gobierno en otro sentido, específicamente con la persona del sexo masculino en mente. El dominio que el hombre tiene sobre la creación inferior no es lo mismo que el dominio que Dios tiene, y por lo tanto no puede constituir la imagen de Dios.

*44. ¿Qué pone en evidencia el hecho de que la creación a imagen de Dios se mencione en primer lugar?*

Que la imagen de Dios se encuentra por encima de la distinción entre hombre y mujer, en lo que es humano en general, y que pertenece tanto a la mujer como al hombre.

*45. ¿Cuál es el sentido de la distinción que aquí se establece entre “hombre” y “mujer”?*

Aquí aparece como una distinción natural de género y todavía no se percibe como una relación ética a la luz del matrimonio. Eso viene después. Por lo tanto aquí, זָכָר וּנְקֵבָה; luego, אִישׁ וּנְשִׂאָה.

*46. ¿Cuál fue el mandato original según la ordenanza de la creación para el hombre?*

Sojuzgar la tierra, por tanto llevar una vida activa e industriosa. Naturalmente, se hace referencia al trabajo por el que no se agotan los poderes, sino que se multiplican.

*47. ¿En qué consistía la comida del hombre según el v. 29?*

En plantas con semilla y árboles frutales con semilla. Por tanto, comían verduras. Véase el mandato posterior después del diluvio. También, en relación con el futuro, Isaías 11:6ss. Cuando se menciona la comida en el cielo, ya sea en sentido figurado o donde se habla de la comida sacramental, las Escrituras siempre hablan exclusivamente de alimentos vegetales.

*48. ¿Podemos concluir de esto que originalmente los animales eran inmortales?*

No, eso sería concluir demasiado. Pero sin duda la muerte con dolor, el gemido de la criatura (Rom 8:20), entró por primera vez en la creación más adelante con el pecado. En el mundo vegetal, la muerte ciertamente existió antes de la caída.

*49. ¿No es cierto que el cuerpo humano está diseñado para el uso de animales como alimento?*

No se puede razonar partiendo de la condición actual del cuerpo sobre su diseño original. El pecado ha provocado un cambio radical. Como organismo, el hombre se encuentra en el medio, entre los animales herbívoros y los carnívoros. Si es necesario, todavía puede vivir únicamente de plantas.

50. *¿Por qué se dice al final que todo era “muy bueno” (v. 31), mientras que antes se dice que todo era simplemente “bueno”?*

Porque cada producto de la creación, que corresponde a la idea suprema de Dios, sin embargo no era la expresión completa de esa idea por sí solo. La idea del mundo que Dios deseaba realizar era un todo armonioso. Sólo en el conjunto puede estar presente la bondad suprema, de la que se habla aquí.

51. *¿Qué elementos encontramos en el “descanso” de Dios?*

- a) Un elemento negativo consistente en dejar de crear.
- b) Un elemento positivo consistente en deleitarse en la obra terminada. Este elemento es esencial para el concepto bíblico de “reposo”. Cuando la obra se ha terminado y el supervisor la mira con satisfacción interior, entonces sus capacidades descansan, y, aun así, él es todo ojos, todo oídos, todo atención, todo admiración. Concentra todas sus energías en lo que hizo para comprenderlo y penetrarlo. Esto es, por primera vez, verdadero descanso, y también lo es el reposo de Dios, el gozo con el que Él reconoce y saluda al mundo creado como la imagen de su propia gloria. El reposo de Dios no es, pues, una retirada del Señor a las profundidades de su ser, de donde había emergido para crear. Cuando Dios se revitaliza al ver su obra, esa mirada de disfrute sale en forma de bendición sobre la creación, y el hombre, en cuya conciencia se refleja la creación, recibe en su corazón esa paz, como partícipe en el reposo de Dios. Ese es el significado de la “bendición” del sábado.

52. *¿Qué afirman algunos acerca del relato de la creación en Génesis 2?*

Que no sólo es independiente de Génesis 1 sino que también lo contradice en varios lugares, ya que proviene de otra fuente. Aquí, dicen, el hombre es creado primero (2:7). Aquí la tierra está seca antes del crecimiento de las plantas. Adán es creado primero por separado.

53. *¿Cómo debe responderse a esta afirmación?*

Que no hay diferencia, si tan sólo nos fijamos en que Génesis 2 no es ni pretende ser un relato de la creación. El nombre תולדות (v. 4) nunca significa el “nacimiento” de algo en el sentido de su “comienzo”, sino siempre los “nacimientos” [plural] de algo, es decir, su historia después de que ya se haya originado. La expresión proviene de la época en que la historia todavía era una descripción de generaciones, es decir, en su forma más primitiva (Gn 10:1). Por tanto, Génesis 2:4 es un encabezamiento de lo que sigue y no la conclusión de lo que antecede. Y aquí solamente se recapitula lo precedente en la medida en que es necesario para comprender lo que sigue. Teniendo presente esa interpretación, podemos dar cuenta de todas las diferencias entre Génesis 1 y 2.

54. *¿Es la creación únicamente una obra del Padre?*

No, como obra externa [*ad extra*] que es, debe atribuirse al Dios trino. En cuanto a la economía, sin embargo, sí se puede atribuir al Padre. El Padre aparece en la economía de Dios, especialmente en la economía de la gracia, como nuestro Juez. Y lo es como nuestro Creador. Por lo que respecta al acto de la creación, observamos que las tres Personas del ser

divino obran conjuntamente. Como ya vimos anteriormente, del Padre viene el ser, la aparición de la sustancia de la nada; del Hijo viene el ser individualizado, la idea; del Espíritu, el ser viviente. En este sentido, la creación de la sustancia de los espíritus se atribuye permanentemente al Padre, mientras que el Hijo, como Logos, ilumina a cada uno de estos espíritus que vienen al mundo, y el Espíritu de Dios hace que los espíritus vivan. En la recreación también ocurre así (véase 1 Pe 1:3).

En la creación del universo por el Dios trino se encuentra la garantía de que la naturaleza también, hasta donde alcanza, ofrece una revelación confiable del ser de Dios. No es como si la revelación natural tuviera que llevarnos a conclusiones unitarias y luego, de repente, de una manera totalmente desprevénida, la idea de la Trinidad apareciese ante nosotros sobre la base de la revelación sobrenatural de Dios. Cuanto más y mejor conozcamos la naturaleza, más nos situará cara a cara frente al Dios trino.

### *55. ¿Es la creación un acto eterno?*

No, como acto transitivo de Dios que tiene un objeto fuera de Dios, es un acto en el tiempo, al menos un acto que coincide con el comienzo del tiempo. Desde luego que en el propio ser de Dios no existen las distinciones de tiempo, y por tanto tampoco la creación, como actividad de Dios, puede inscribirse en el tiempo. Pero ese tipo de eternidad es propio de todos los actos de Dios. Tan sólo hay que sostener que la creación no es eterna en el mismo sentido, por ejemplo, en que sí lo son la generación del Hijo y los decretos. Estos últimos no sólo proceden de la eternidad sino que permanecen en la eternidad; terminan con algo eterno. Ese no es el caso con la creación.

### *56. ¿Acaso no menoscaba la creación del universo la inmutabilidad de Dios?*

No, cuando las Escrituras parecen hablar como si hubiera una sucesión y un cambio en Dios mismo, se está expresando de una manera humana. Por ejemplo, en el Salmo 90, donde se enseña tan claramente la eternidad absoluta de Dios, también se dice, no obstante: “Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios”. (v. 2). La palabra “antes” parece introducir el tiempo en la eternidad, pero eso se debe a la debilidad del lenguaje humano.

Hay que distinguir entre la creación activa y la pasiva (*creatio activa* y *pasiva*). La primera pone el foco en el acto de crear en Dios, mientras que la segunda se refiere al universo como creado. Acerca de lo primero escribe Boecio: “La creación, considerada activamente, no es un cambio real porque por medio de ella Dios no es cambiado por ese acto; sólo requiere una nueva relación del Creador con lo creado. Y esta nueva relación, que no es real en Dios, no puede, por tanto, efectuar un cambio real en Él.”. Y Wollebius dice: “La creación no es un cambio en el Creador, sino un cambio en la criatura, un cambio de ser potencialmente a ser realmente”.

### *57. Si el acto creador de Dios no tiene lugar en el tiempo, ¿cómo puede entonces la creación pasiva, lo que ha sido creado, manifestar una distinción en el tiempo entre sus diferentes partes?*

La razón radica en la distinción en orden que fue concebida y querida en el acto creativo de Dios. Incluido en la idea de Dios de la creación y en la voluntad de Dios de crear está el hecho de que una cosa siga a la otra y, por lo tanto, en la creación pasiva hay una secuencia

de tiempo que corresponde a este orden lógico en Dios. En otras palabras, el tiempo y las diferencias de tiempo son productos de la creación, no las formas en que se mueve el propio Dios creador.

58. *¿Cómo debemos responder a la pregunta: Pudo Dios haber creado el universo antes o después?*

Aquí también hay que distinguir entre la creación activa y la pasiva. Por lo que se refiere al hecho de la creación del universo, esto podría haber ocurrido antes o después, si Dios lo hubiera querido. Por otro lado, por lo que respecta al *creativa activa*, el acto creador de Dios, esto no podría haber sucedido antes o después, acelerando o demorando la existencia del universo. No podemos postular la existencia del tiempo antes de la existencia del universo, de modo que se hubiera perdido algo si el universo hubiera estado allí antes, o se hubiera agregado algo si el universo hubiera sido creado más adelante. No existe el tiempo antes de la creación. Sólo hay eternidad, y el tiempo no puede entrometerse en la eternidad, ninguna criatura puede por su existencia o inexistencia agregar algo o quitar algo de la eternidad. Ya lo dijo Agustín con mucha precisión: “Sin duda, el mundo no llegó a existir en el tiempo, sino con el tiempo” (*De Civitate Dei* [La Ciudad de Dios], 10.6).

59. *¿Es posible defender la doctrina de una creación eterna (como producto)?*

Como es bien sabido, esto fue lo que defendió Orígenes. Otros lo han visto como una pregunta abierta, es decir, filosóficamente, aparte del testimonio de la Escritura; este es el caso de Tomás de Aquino y Duns Escoto.

En contra de esta doctrina tenemos que hacer las siguientes consideraciones:

- a) El concepto de una creación eterna no se puede conciliar con el de una creación de la nada. Por sí misma, la idea de una creación de la nada incluye una transición del no ser al ser.
- b) El concepto de una creación eterna conduce a una confusión entre creación y providencia. Si el universo es desde la eternidad y, sin embargo, es creado, entonces también es creado eternamente y está siendo creado continuamente. En ese caso, la providencia se convierte en una creación continua, o la creación en una providencia eterna, que equivale a lo mismo.
- c) Una existencia eterna del mundo contradice a priori el carácter teológico de la historia del mundo. Una historia es algo que debe tener un comienzo y un final. Podemos concebir un océano de agua inmóvil que no tenga orilla, pero en el caso de una corriente en rápido movimiento nos preguntamos por su comienzo y su final.

Otros argumentos resultan menos convincentes. Algunos defienden que si el universo fuera eterno, ya no habría una diferencia entre la creación y la generación del Logos. Pero continuaría existiendo la distinción de que la creación proviene de la nada, mientras que la generación del *Logos* proviene del ser de Dios. Además, no resulta convincente decir que la eternidad del universo limita a Dios en su eternidad e infinitud. La infinitud de Dios es, en cualquier caso, de un tipo completamente distinto al de un universo sin principio (véase H. E. Gravemeijer [*Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer*] en la sección donde trata este asunto).

### 60. *¿Qué dice la Escritura acerca de esta pregunta?*

Génesis 1 habla de un “principio” absoluto. Igualmente, Juan 1 habla de un “principio”, en el que fue a través de la Palabra que se hicieron todas las cosas (v. 3). Cuando Orígenes se ayudó a sí mismo asumiendo una serie de mundos antes de este mundo, esta idea contradice lo afirmado por el Salmo 90, “Antes de que nacieran las montañas ... desde la eternidad hasta la eternidad Tú eres Dios”. Detrás de este universo no hay nadie más, tan sólo la eternidad.

### 61. *¿El universo se creó de la nada o de algún material que ya existía?*

De la nada; de hecho, de *nihil negativum* [la nada negativa]. Es verdad que los filósofos, por ejemplo Platón, a veces han hablado de una nada que sólo es relativa, en comparación con una realidad superior. A eso se le llamó *nihil privativum* [nada privativa]. Por ‘nada’ se entendía un cierto tipo de realidad. La expresión “de la nada” no procede de las Escrituras canónicas, sino de 2 Macabeos 7:28 en la Vulgata latina, “ex nihilo”. Véase *Sapientia Solomonis* [Sabiduría de Salomón] 11:18, donde se hace mención de la creación a partir de la materia informe, que sin embargo podría referirse a la segunda creación. Sobre la creación de la nada, Hebreos 11:3 es enfático.

### 62. *¿Cuál es la diferencia entre la primera y la segunda creación?*

La misma que existe entre la creación inmediata y la mediata (*creatio prima sive immediata; creatio secunda sive mediata*). La primera se refiere a crear materia de la nada; la segunda, a la preparación ulterior de la materia creada. En ambos casos se usa la palabra “creación”. La creación continua de espíritus pertenece a la primera creación, la creación inmediata.

### 63. *¿Cuáles son las principales teorías divergentes con respecto al origen del universo?*

- a) *La teoría dualista*. Dios formó el universo a partir de algo que existía junto con Él desde la eternidad. A veces esta materia se concibe como éticamente malvada. A esta teoría se le puede objetar lo siguiente:
  1. La materia no es digna de hacerse absoluta y eterna de esta manera, y mucho menos la materia maligna o la materia como mal. Solamente la materia que es producto del Espíritu eterno resulta aceptable, no una materia eterna y ciega, que luego debe ser perversa per se. Esto último es lo que creían Platón y Aristóteles.
  2. La ley de la parsimonia prohíbe aceptar dos principios básicos allí donde basta con uno.
  3. La creación de la nada no viola la ley de causalidad. Porque la ley de causalidad no nos enseña que toda la materia debe provenir de otra materia, sino únicamente que todo cambio debe tener una causa. Por consiguiente, todo origen debe tener también una causa. La causa del origen del material del universo reside en el acto creador de Dios.
  4. Para el dualismo, que enseña la eternidad de un principio espiritualmente malvado, no existe ninguna garantía de que el bien vaya a triunfar en el

mundo. Deberíamos decir que lo que es absoluto y eternamente necesario no puede perecer. Tal antítesis eterna no se deja eliminar por nada en la historia del mundo, no importa cuánto dure.

- b) *La teoría de la emanación*, la doctrina de que el universo fluyó de Dios. Aquí Dios y el universo son uno en principio. La emanación es panteísta. Dios es llamado absoluto en la medida en que el universo aún no ha emergido de él. Esta teoría se puede elaborar de diferentes maneras, según se base en el panteísmo identitario o en el panteísmo idealista.

Una forma concreta y más reciente de esta teoría distingue en Dios entre forma y materia. La forma es el espíritu divino. La materia es la llamada “naturaleza” en Dios. Para el universo, la forma sale de la forma de Dios, mientras que la materia sale de la materia de Dios. Por lo tanto, se concibe a Dios como consciente de sí mismo, lo que generalmente es negado por el panteísmo. La transición de la forma y la materia en Dios a la forma y la materia en el universo se representa como un desbordamiento de Dios, aunque otros hablan de un acto de su libre albedrío. Rothe es uno de los partidarios de esta teoría.

La idea de la emanación tiene su origen en Oriente, la teoría de la evolución en Occidente. El camino de la primera va de arriba a abajo, el camino de la segunda es el inverso. La teoría de la evolución es atea, la teoría de la emanación es panteísta.

Nos oponemos a estos sistemas por los siguientes motivos:

1. No hacen justicia a la trascendencia de Dios y mezclan a Dios con el universo.
2. El carácter infinito de la infinitud de Dios se convierte en que Dios lo es todo. Y Dios no permanece infinito, ya que puede estar fuera del universo, igual que el universo puede estar fuera de Él.
3. La forma más reciente de esta teoría, tal como la encontramos en Rothe, cambia conscientemente el dualismo en Dios mismo, algo en lo que debe desembocar toda teoría de la emanación si de algún modo quiere mantener la distinción entre Dios y el universo. La “materia”, por refinada que sea, está presente en Dios. Y esta materia, que es una parte de Dios, tendrá que descender fuera de Dios para convertirse en una forma inferior. Así pues, una “caída” en Dios o fuera de Dios.
4. La teoría de la emanación priva a Dios de su soberanía así como de su omnipotencia. Falsifica por completo el concepto de revelación. Hace de Dios un socio de todo el mal, tanto ético como físico, que hay en el universo.
5. El concepto de mal moral se modifica totalmente, ya que Dios ya no es considerado como un ser personal.
6. La única emanación verdadera, en el sentido más elevado del término, se encuentra dentro del ser trino de Dios mismo. Pero existen diferencias entre emanación y generación. Difieren:
  - a. En el objeto: en la emanación es finito, en la generación, infinito.
  - b. En el objeto: en la emanación es impersonal, en la generación, personal.
  - c. En el sujeto: en la emanación es impersonal, en la generación y la espiración, personal.
  - d. En el resultado: el Hijo y el Espíritu Santo permanecen dentro del ser de Dios, el universo emanado se desprende de Dios.

- c) *La teoría de la evolución.* Esta teoría afirma que todo se ha desarrollado, y todavía se está desarrollando, a partir de un solo caso de materia mediante el funcionamiento de ciertas leyes naturales. La teoría de la evolución, sin embargo, no tiene una respuesta a la pregunta de dónde provienen esa materia y esas leyes. Por lo tanto, no puede ser un sustituto de la doctrina de la creación y se basa, además, en el deísmo o el panteísmo.

## CAPÍTULO 7

### *La providencia*

#### *1. ¿Qué es la providencia?*

La obra eterna de Dios por la que él causa que el universo creado, por lo que se refiere a su sustancia, continúe existiendo. En cuanto a su poder, él hace que opere, y en cuanto a sus operaciones, que alcance el objetivo que él quiere.

#### *2. ¿Cuál es la relación de esta obra de Dios con sus demás obras?*

- a) La providencia difiere de la creación *modaliter* [en su modo], en tanto que la creación afecta la transición del universo de la no existencia a la existencia. La providencia, por el contrario, es la causa de la continuación y la continua operación de la existencia ya establecida del universo y de los poderes que ya están presentes en él.
- b) La providencia es la ejecución del decreto de Dios, en tanto que el decreto está relacionado con la continua existencia y el desarrollo natural del universo creado y porque el decreto tiene un aspecto de disposición y eficacia estrechamente relacionado con el universo.
- c) La providencia pertenece a las obras *ad extra* de Dios, y en particular a las obras de la naturaleza, que deben distinguirse de las obras de la gracia. Por lo tanto, no hablamos de las obras de la gracia bajo la providencia de Dios. Los teólogos no siempre han establecido esta distinción, ya que incluso aquellos que hablan de la *opera naturae* [obras de la naturaleza] y las *opera gratiae* [obras de la gracia] clasifican los milagros, que tienen una estrechísima relación con las obras de la gracia, bajo la providencia.

#### *3. ¿En qué se basa la doctrina de la preservación del universo por parte de Dios?*

- a) En la continua representación bíblica de que la criatura, aunque poseedora de una existencia real, no puede, no obstante, ser independiente de Dios en ningún momento y en ningún sentido. Si existiera por sí misma, entonces, en lo que se refiere a su ser, sería como Dios.

- b) En la doctrina de la immanencia divina, según la cual Dios, con su eterno poder y naturaleza divina, no puede ser excluido de nada en la creación. Por consiguiente, no será posible excluirlo de la continua existencia de la sustancia de la creación.
- c) En las declaraciones explícitas de la Sagrada Escritura (véase Neh 9:6; Col 1:17; Heb 1:3).

4. *¿Puede decirse que la providencia, en lo que respecta a la preservación, es una obra puramente negativa que consiste en el hecho de que Dios no destruye el universo creado?*

No, es una obra positiva, ya que únicamente de Dios puede decirse con razón que permanece donde siempre está. Sólo Dios es un ser absoluto. Que el universo exista no es en sí mismo motivo suficiente para que continúe existiendo. Para ello es necesaria una nueva obra de Dios, a la que llamamos preservación. El hecho de no darse cuenta de esa necesidad se basa en un concepto deísta de Dios y en una cosmovisión deísta. La doctrina bíblica reformada navega entre los dos extremos del panteísmo y el deísmo.

5. *¿A qué se debe que seamos tan proclives a caer en este error deísta, como si la existencia de una cosa fuera acompañada de su existencia continua, a menos que intervenga un acto positivo de destrucción entre ambas?*

A que nos hemos hecho un dios a nuestra imagen y semejanza. Nuestra relación con las cosas que están fuera de nosotros es más o menos deísta. Cuando hemos hecho algo, nos parece base suficiente para que siga existiendo el hecho mismo de que exista. Ya no lo preservamos más, sino que permanece porque es. Esa manera de pensar posteriormente se la transferimos a Dios. Naturalmente esto implica un gran *petitio principii*. Porque que algo continúe existiendo cuando lo hacemos nosotros no depende del hecho de que exista, sino exclusivamente del poder preservador de Dios.

6. *¿Cuál es el extremo opuesto con respecto a la doctrina de la preservación?*

Que en una forma panteísta, la continuidad de la sustancia del universo es abolida, y el universo se concibe como algo creado en cada momento por Dios a partir de la nada. La preservación se convierte así en una creación continua. Entre los que defienden este punto de vista se encuentran:

- a) Muchos antiguos dogmáticos, que deseaban poner el énfasis en la existencia salvaje y dependiente del universo. Por lo tanto, llaman *conservatio* [conservación] a la *creatio continua* [creación continua]. Por ejemplo, Ursinus, Heidegger, Alsted y Rijssen hacen esto. No tenían mala intención, pero desde luego es una formulación poco afortunada.
- b) Muchos de los que bajo esta formulación ocultan una cosmovisión panteísta. Uno ya puede encontrarse los principios de este punto de vista en Descartes, al que luego le dio una capa panteísta Malebranche y en Spinoza llegó a convertirse en un panteísmo en toda regla. Jonathan Edwards, que llevó la soberanía de Dios peligrosamente cerca de las fronteras del panteísmo, defendió esta opinión en su libro sobre el pecado original.

## 7. *¿Qué objeciones se deben presentar a esta equiparación entre creación y preservación?*

- a) Suprime toda continuidad en la existencia de las cosas. Hace que el elemento de lo que perdura, de la permanencia, desaparezca del concepto de sustancia. El universo vuelve a existir a cada momento; su existencia en el momento *A* no es en absoluto la base de su existencia en el momento *B*, etc. Así que para *B* también resulta completamente indiferente si va precedido por un *A* en lugar de un *P* o un *Q*. La conexión real entre los momentos de la existencia se desvanece.
- b) El desacuerdo entre esta opinión y la perspectiva bíblica radica totalmente en la discrepancia entre el panteísmo y el teísmo. Según esta teoría, todo fluye constantemente de Dios, todo debe ser creado nuevamente a cada momento. Dado que el tiempo es divisible en el infinito, nadie puede determinar un límite de lo cortos que son los momentos de la creación y, por tanto, al final se volverán tan cortos que ya no quedará espacio para la existencia, es decir, el universo se crea constantemente, pero en realidad nunca *es*. Esto se acerca peligrosamente al ilusionismo que afirma que las cosas finitas son una ilusión.
- c) Esta teoría también puede desembocar en el idealismo. Fundamentalmente, aquí todo *Vermittlung* [la mediación] de las cosas entre sí es abolida, justo en el punto donde es más obvio, es decir, en la existencia continua de objetos idénticos. Si *A* en el momento *A* no es la base para la existencia de *A* en el momento *B*, entonces ¿cómo podrá *A* ser en algún momento la base de *B*? En otras palabras, ¿cómo podremos mantener la causalidad como algo real?
- d) El mayor peligro de esta teoría es cuando se extraen sus consecuencias para la vida del hombre. Divide esa vida en una serie de partes desconectadas y por lo tanto elimina la base de la vida moral, de la continuidad del carácter y la responsabilidad del hombre.

## 8. *Entonces, ¿cómo deberíamos concebir la preservación de Dios?*

Como el acto por el cual Él, mediante una expresión positiva de su voluntad, causa que una cosa, tal como existe o en relación con esa existencia, permanezca en sí misma. Esto no significa que lo que existe en el momento *A* suponga la mitad del trabajo necesario para perpetuarse, y que Dios haga la otra mitad. No se trata de un trabajo dividido. Más bien, Dios actúa de manera que hace uso de la existencia de *A* en el momento *A* para hacer que este *A* idéntico continúe existiendo en el momento *B*. Más allá de esto, la forma en que eso sucede debe seguir siendo incomprensible para nosotros. Ahora bien, no podemos abandonar la continuidad de las cosas. Como veremos, esta misma cooperación de Dios con lo que ya existe vuelve en relación con otros actos de providencia.

## 9. *Entonces, ¿qué cosas deberían considerarse que pertenecen a la preservación?*

- a) En primer lugar, mantener la sustancia de las cosas, tanto espirituales como materiales, y de ambas en su identidad concreta. La continuidad de los espíritus es diferente a la de la materia, y Dios los conserva a ambos según su naturaleza.
- b) Sin embargo, además de la materia y la sustancia espiritual, todavía hay más realidad.

Hay forma, atributo, poder y mucho más. Así que surge la pregunta de si el mantenimiento de estos pertenece a la preservación. La respuesta, en resumen, debe ser la siguiente: en la medida en que estas cosas no son poderes o acciones activos, su mantenimiento debe incluirse dentro de la categoría de preservación. Por otro lado, en tanto que no son más que poderes activos, pertenecen al acto del concurso, si seguimos estableciendo una distinción lógica y clara entre preservación y cooperación. Por ejemplo, la gravedad, hasta donde sabemos, siempre está actuando; es idéntica a su acción. Sin embargo, también existe una gravedad latente, no activa como tal, que se incluiría así en la preservación. Parece, pues, que con respecto a los poderes Dios necesita hacer que su acción continúe sólo por el concurso. Ahora bien, resulta extremadamente difícil señalar el límite entre los poderes latentes y los constantemente activos. La Escritura no distingue entre tales cosas, y por lo tanto podemos estar satisfechos con señalar esta distinción en general.

- c) Muchos también consideran que el mantenimiento de la clase para los géneros y especies orgánicos pertenece a la preservación. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que aquí la creación (creacionismo) y la cooperación y el gobierno en parte se cruzan, y que además la identidad de clases y géneros no puede llamarse identidad en sentido estricto, sino sólo una similitud, a menos que se explique la propagación de los individuos de una manera realista.

#### *10. ¿Cuál es la segunda obra de la providencia?*

La cooperación, que no hace referencia a la sustancia de las cosas, sino a su acción. Si la sustancia y la actividad difieren, entonces con respecto a la última debe existir una inmanencia específica de Dios, una inmanencia que al menos *modaliter* [en cuanto a su modo] difiere en eso de la primera. Los mismos argumentos que son válidos para la preservación se pueden hacer para la cooperación. Dios ya no puede ser excluido de la actividad de las cosas, como no puede serlo de su sustancia. Cuando Charles Hodge sostiene que la teoría del concurso busca hacer comprensible lo incomprensible, ese no es el caso, al menos no tiene por qué ser el caso. No hay ninguna otra cosa presente en el postulado del concurso que no lo esté en el de la preservación. Vemos que ambos deben ser aceptados, pero *cómo* se llevan a cabo es algo que comprendemos muy poco, tanto en un caso como en el otro.

#### *11. ¿Qué base tenemos, además de lo que se ha mencionado, para asumir una cooperación de Dios?*

- a) La Escritura dice que no sólo estamos en Dios, sino que también vivimos y nos movemos en Él.
- b) Dios obra en toda la naturaleza, hasta en los asuntos más pequeños e insignificantes, o que al menos a nosotros nos lo parecen (Sal 104:21; Mt 5:45; 10:29; Hechos 14:17). Si tuviéramos que aceptar que Dios permite de una manera déista que la naturaleza trabaje por sí misma, entonces todos estos textos deberían tomarse figuradamente y se perdería el consuelo de nuestra religión y adoración.
- c) Toda la teleología de la naturaleza y de la historia habla de una obra inmanente de Dios (cf. Job 12:7–9; Dan 4:35).
- d) Cada individuo no tiene más que mirar la historia de su vida para discernir que había una mano superior que la gobernaba. En este punto, la fe en la cooperación de Dios

está más estrechamente relacionada con nuestra dependencia de él. Él dirige incluso nuestros actos libres, y por muy encima que esté de nuestra comprensión la manera en que lo hace, en todo caso debe ser una cooperación, un concurso. No es la materia, ni el destino, ni el azar lo que puede afectarnos, si debe mantenerse nuestra libertad, sino sólo la cooperación de Dios (Sal 104:4; Prov 16:1; 21:1).

## 12. *¿Cómo debemos concebir este concurso?*

Aquí también habrá que evitar dos extremos: el deísmo y el panteísmo. Según el primero, los poderes y las leyes de la naturaleza ciertamente provienen de Dios y, como tales, no son necesarios para Dios, sino que ahora funcionan por sí mismos de tal manera que Dios permanece al margen. Eso elimina la inmanencia de Dios. Según el otro extremo, solamente Dios lo hace todo en la naturaleza, es decir, no hay dos causas que operen conjuntamente; las leyes de la naturaleza y los poderes de la naturaleza son sólo abstracciones de los modos de actuar de Dios. Por lo tanto, se identifica la naturaleza con Dios. Eso puede suceder (como la teoría de la preservación como *creatio continua*) de dos maneras:

- a) En el sentido sistemáticamente panteísta, de modo que Dios no sólo es de inmediato todo el poder y el movimiento del universo, sino que también es el fundamento y la sustancia del mismo.
- b) En el sentido de inclinarse hacia el panteísmo, de modo que el universo desde luego se distingue de Dios sustancialmente, pero el poder del universo se sigue concibiendo exclusivamente como un poder divino; Dios = naturaleza.

## 13. *¿Qué debe urgirse contra esta opinión que se inclina hacia el panteísmo?*

Aunque hay destellos de este punto de vista en Zuinglio y Calvino, así como en otros teólogos reformados, todavía no puede decirse que fueran conscientes de eliminar la acción de las segundas causas. En sus opiniones nos encontramos más ante formulaciones peligrosas que ante un error como tal. Sin embargo, la teología reformada debe protegerse contra tales formulaciones mucho más que contra el deísmo, porque nuestro principio básico no nos conduce en la dirección de este último, sino hacia el panteísmo. Observamos lo siguiente:

- a) Que esta idea, como si Dios fuera la única causa que actúa en el universo, se basa más en un concepto filosófico de lo absoluto que en la enseñanza de la Escritura.
- b) Que esta concepción contradice la experiencia que adquirimos de nuestras propias acciones internas. Nos conocemos a nosotros mismos como *causa secunda* [segundas causas] y tendremos que asumir que, una vez descontada la diferencia entre la actividad del espíritu y la actividad de la materia, también se produce algo similar a lo que llamamos causalidad (espiritual) en las sustancias materiales cuando actuamos.
- c) Que esta idea nos acerca muchísimo al idealismo y al panteísmo. Es incompatible con postular un universo fuera de Dios en el que Dios, sin embargo, es la única causa que actúa. Si así se le convierte en el hacedor de toda acción, entonces también hay que ir un paso más allá y hacer de Él el ser de todo ser.
- d) Que esta idea no se puede conciliar con la responsabilidad racional del hombre, en la medida en que esa responsabilidad depende de la causalidad de nuestra voluntad.

## 14. *¿Qué debemos mantener acerca del concurso?*

- a) Que éste, al igual que la preservación, tiene que ver con lo que ya está creado. Al crear, Dios ha colocado poderes en las sustancias. Estas son realidades, por muchas dudas que podamos albergar sobre el tipo de realidad que se les debe atribuir. Hay algo en la tierra por el cual ejerce un poder de atracción. Dios lo ha creado allí y lo ha conectado en cierta manera con la materia de la tierra. Así como Él preserva la materia que forma la tierra, también colabora con ese poder que va unido a la materia para que perdure. No es Dios en el sentido literal quien atrae en la tierra, sino más bien la tierra misma que atrae por el concurso de Dios.
- b) No es un poder físico o metafísico sino su voluntad omnipotente por la que Dios ejerce su concurso, la misma voluntad mediante la cual creó el universo y lo preserva. Establecer esta distinción evita las formulaciones panteístas en las que a menudo ha incurrido la teología hipercalvinista. Si Dios como *causa prima* [primera causa] actúa en el universo por el poder físico o metafísico y si, como de hecho es el caso, este poder físico o metafísico es completamente suficiente para explicar lo que se efectúa, entonces no queda lugar para *causae secundae* [segundas causas], a menos que uno divida el poder en dos y atribuya la mitad a Dios y la otra mitad a la criatura. Si, por otro lado, uno sostiene que Dios debe distinguirse del universo, no sólo con respecto a la sustancia sino también con respecto a su actividad, entonces llegamos al reconocimiento del hecho de que lo que está actuando *proprio sensu* [en el sentido propio] en el universo no es el poder de Dios sino del universo, y que este poder, sin embargo, en cada punto y momento, depende de la voluntad omnipotente de Dios y sin esa voluntad no puede expresarse. De esta manera se preserva tanto la trascendencia como la inmanencia de Dios, aunque aquí también debemos confesar nuestra ignorancia en cuanto al modo en que la voluntad omnipotente de Dios participa en el poder de la criatura.
- c) Lo que llamamos las leyes y los poderes de la naturaleza son una realidad, una propensión colocada en las cosas por Dios para actuar y también para hacerlo de esta manera y no de otra. Estas voluntades y poderes son hechos aptos para el asunto al que pertenecen. Hay congruencia entre ellos y las sustancias a las que se adhieren. Sin embargo, no podemos ir tan lejos como para pensar en estas leyes y poderes como algo ya dado con estas sustancias o inseparablemente unidos a ellas. En ese caso, la diferencia entre preservación y concurso desaparecería. Y sería imposible que Dios cambiara la ley natural, la aboliera, sin cambiar o destruir la sustancia. Por su voluntad omnipotente, Dios puede unir a la misma sustancia poderes nuevos y diferentes a los que anteriormente le resultaban adecuados. Él sigue el orden de la naturaleza tal como Él mismo lo ha establecido, pero de ninguna manera lo hace porque no puede hacer otra cosa. Es importante tener esto en cuenta para describir el concepto de milagro. Se ha observado, con razón, que en un sentido absoluto no existen milagros para Dios. Para Él, no es más milagroso que el hierro flote en el agua que que se hunda. Él puede ejercer la influencia de su voluntad sobre los factores de cooperación involucrados en que el hierro flote y ejercer esa influencia para que se hunda. Sin embargo, cuando su voluntad ejerce otras influencias semejantes, eso siempre va acompañada de un cambio real en los poderes de las cosas mismas, ya que éstas realmente existen y no son simplemente el poder de Dios.
- d) Cómo no deberíamos concebir el concurso de Dios se desprende de lo que ya se ha dicho. Debemos rechazar algunas ideas erróneas:

1. El concurso no es general e indiferente (*concursum generalis et indifferens*), como dicen los jesuitas, los socinianos y los remonstrantes. Este concurso general se concibe como un poder neutral impartido por Dios a todas las *causae secundae* [segundas causas], como resultado de lo cual pueden actuar, mientras que, además, la forma de su acción depende del tipo de *causae secundae*. El sol imparte el mismo calor y poder de crecimiento a todas las plantas en la tierra, sin embargo, no todas estas plantas crecen de la misma manera porque se diferencian entre sí en cuanto a género.

Los motivos de esta idea pertenecen al terreno ético. Uno deseaba mantener a Dios libre de cooperar en el pecado y dejar espacio para el *liberum arbitrium* [libre albedrío]. Uno distinguió entre *materia* [materia] y *forma* [forma] en el acto de pecado. Lo primero lo atribuyó a Dios, quien lo llevó a cabo mediante su *concursum generalis et indifferens*, lo último (la forma) vino del hombre. (Incluso teólogos reformados como Gravemeijer manejan esta distinción). Si bien deberíamos tener el mayor respeto para el primer motivo mencionado anteriormente y reconocer cada dificultad del problema que surge para nosotros debido a la presencia del pecado en el mundo, no obstante, sólo podemos ver en esta generalización del concurso un intento fallido de mantener la santidad a expensas de su carácter absoluto. A Dios se le mantiene libre del mal (al menos aparentemente), pero al mismo tiempo se le mantiene al margen de una parte de la actividad de la criatura. Dios, con su poder y capacidad eternos, tampoco puede ser excluido de esa acción por la cual su influencia general se vuelve concreta. En el pecado no sólo hay un sustrato metafísico como acto real; también existe la realidad en forma de pecado, actividad que es específicamente culpable, e incluso de esta actividad culpable se da el caso de que no se puede iniciar o llevar a cabo contra la voluntad de Dios y sin su concurso. En esto es mucho mejor dejar que lo inexplicable se mantenga así, y no conformarse con soluciones que no le hacen justicia a otra verdad reconocida.

2. Tampoco hay que concebir el concurso como algo parcial, de modo que Dios y la criatura compartirían la actividad en cuestión. Hay que hacer mucho más hincapié en que el mismo acto es, simultáneamente, un acto de Dios y un acto de la criatura al cien por cien. Es un acto de Dios en su totalidad en la medida en que no hay nada en él que no dependa de su voluntad eterna, y en tanto que en todo momento ocurre porque está determinado por esta voluntad. Al mismo tiempo, es un acto de la criatura en la medida en que lo hace la criatura y desde su centro la voluntad de Dios hace que el acto suceda y se manifieste como una realidad. Como en tantos otros puntos en los que tratamos la relación entre lo finito y lo infinito, aquí encontramos dos esferas en las que se incluye uno y el mismo objeto, sin que una limite a la otra. Así como la infinitud del espacio no es la infinitud de Dios y pese a ello es generada por la infinitud de Dios y no limita su infinitud, así también la actividad de las segundas causas no es la actividad de Dios en sentido estricto, pero de todos modos es provocada por la actividad de Dios sin que por ello limite dicha actividad. Dios puede hacerlo todo y la criatura puede hacerlo todo al mismo tiempo, ya que las esferas de actuación son diferentes y no tienen por qué excluirse mutuamente.

3. Por lo que se ha dicho, ahora también se excluye que la actividad de Dios y la de la criatura se puedan ubicar completamente en la misma línea. La actividad de Dios tiene la primacía en cuanto al orden. Además, no debe pensarse que Dios combina su concurso con el acto de la criatura como la misma *causa occasionalis* [causa ocasional]. Más bien, debemos afirmar lo siguiente en cuanto al concurso. En relación con la actuación de la criatura, la actividad de Dios es:
- a. *Concursus praevius sive praedeterminans* [cooperación previa o precedente]. En las cosas creadas no existe un principio que funcione por sí mismo y al cual Dios luego se adhiera. Por el contrario, en cada caso concreto, el primer impulso para la actividad y el movimiento proviene de Dios. Dios ya está activo antes de que la criatura pueda actuar. Cada acción y reacción de las cosas que interactúan entre sí depende, pues, de la voluntad omnipotente de Dios. Cuando una chispa y la pólvora entran en contacto, todas las condiciones para una explosión son provistas por la preservación de Dios, que mantuvo los poderes particulares de ambos, pero esos poderes no pueden causar este nuevo fenómeno de la explosión al reaccionar entre sí a menos que Dios colabore *per concursum praevium* [a través del concurso previo]. Es obvio que este *prae* [antes] que aparece en *praevius* no significa prioridad en el tiempo. Es completamente una cuestión de orden. Debe señalarse además que este *concursus praevius* no termina con la acción de la criatura, sino en la criatura misma.
  - b. *Concursus simultaneus* [concurso simultáneo]. Una vez que la acción ha comenzado, la voluntad eficaz de Dios también debe acompañarla recíprocamente en todo momento para que pueda continuar. Este *concursus simultaneus*, a diferencia del *concursus praevius*, no tiene que ver con la criatura sino con su acción. Mientras que entre los teólogos católicorromanos los jesuitas querían concebir el concurso tan sólo como simultáneo y así negar un *concursus praevius*, algunos teólogos reformados han aceptado que este último se aplica únicamente a las acciones buenas y misericordiosas, y para el resto se conforman con las exigencias de un *concursus simultaneus*. Sin embargo, no se puede establecer aquí una distinción entre buenos actos y actos que no son buenos. Con respecto a su realidad, están en la misma línea, y si una buena acción no puede tener lugar sin un *concursus praevius*, entonces debe mantenerse lo mismo acerca de una acción malvada.
  - c. *Concursus immediatus*, es decir, un concurso inmediato. A menudo hacemos uso de medios para provocar alguna acción, y aunque Dios usa los medios para su gobierno a fin de cumplir su propósito, esto no se puede decir con respecto al concurso. Cuando Dios destruyó Sodoma y Gomorra dejando caer una lluvia de fuego desde cielo, ese es un acto inmediato de gobierno, pero al mismo tiempo es el concurso inmediato de Dios mediante el cual permite que el fuego caiga, que arda, que queme, que consuma. Por tanto, en todos los medios que utiliza su gobierno, el concurso de Dios está inmediatamente activo.

Esta inmediatez la describen más detalladamente los dogmáticos como inmediatez *quoad suppositum* y *quoad virtutem*. Lo primero significa una inmediatez con respecto a un ser, lo segundo una inmediatez con respecto al poder. Cuando Dios ejerce su concurso, ningún otro ser, ninguna otra cosa, se interpone entre este concurso y su objeto, como, por ejemplo, cuando el escultor coloca su cincel entre él y el bloque de mármol. Incluso la *causa secunda* [segunda causa], aunque la acción se la atribuye correctamente a ella, no se interpone de este modo entre Dios y el resultado. El acto de Dios es contiguo y está directamente involucrado en lo que se hace. Con respecto al poder, el concurso de Dios es igualmente “inmediato”. No es como si el poder emanara y estuviera separado de Él para luego ser transferido más allá de Él, para traer otro poder a la acción y así causar que una cierta acción final exista. Más bien, en cada transposición y transmisión de poder, Dios está presente en todo momento con su *concursum praeivium* y *simultaneum*. Aquí tampoco el poder que realmente pertenece a las *causae secundae* [segundas causas] forma un vínculo entre Dios y el resultado final.

*15. Después de considerar qué cosas están incluidas en la preservación y la cooperación, ¿qué le pertenece al gobierno de Dios como un acto único de providencia?*

Esta pregunta no es tan fácil de responder como parece a primera vista. No se puede negar que las tres esferas de la providencia se tocan más o menos entre sí. Ya hemos tenido ocasión de verlo en relación con la preservación y la cooperación de Dios. Eso se aprecia aún más claramente con respecto a la distinción entre cooperación y gobierno. Por lo tanto, se puede razonar de la siguiente manera: dado que Dios preserva las cosas en su ser, conserva los poderes que residen en ellas, y mediante su *concursum praeivium* [concurso previo] los mantiene en acción y generalmente actúa a través de segundas causas, es decir, su providencia no pertenece a las *opera gratiae* [obras de la gracia] sino a las *opera naturae* [obras de la naturaleza] y no se basa en la intervención inmediata, sino en el uso de los poderes previamente colocados en el mundo, ¿qué queda entonces para su gobierno? En consecuencia, algunos han propuesto aplicar otro sistema distinto al antiguo esquema convencional a la providencia. Muchos distinguen solamente entre *conservatio* [preservación] y *rectio* o *gubernatio* [gobierno]; véase el Catecismo de Heidelberg; véase también Keckermann, Alting, Heidanus y Maresius. Ellos consideran que el concurso pertenece al *gubernatio*, gobierno. Por el contrario, sin embargo, podría clasificarse a este último con el primero, es decir, ser capaz de pensar en el *gubernatio* como algo que tiene lugar a través del concurso. Sin embargo, se nos ocurre que queda espacio para diferenciar entre los dos. Podemos observar lo siguiente:

- a) Que el concurso de Dios únicamente significa que Él causa que los poderes naturales operen cuando lo hacen y que lo hagan como suelen hacerlo normalmente. Decir eso todavía no concreta el modo en que estos poderes naturales interactúan o se agrupan, de lo que dependerá completamente el resultado final. Que el fuego arda y queme ya viene determinado por el concurso, y para eso no se necesita ningún acto especial del

gobierno por parte de Dios. Que el fuego me queme precisamente en el momento en que entro en contacto con él al moverme hacia él, o que el fuego del cielo caiga sobre mí, no dependen en sí mismo de la especificidad del poder de la naturaleza. Regular este acontecimiento, por lo tanto, recaería sobre el gobierno de Dios. En otras palabras, en el área de las ciencias naturales, donde uno se apega estrictamente a las leyes de la naturaleza y busca explicarlo todo a partir de sus causas naturales, todavía queda una gran área de posibles conexiones y agrupaciones de los poderes de la naturaleza aún no determinados por las leyes de la naturaleza. En el lenguaje del mundo, a esto se le llama la esfera del azar. Ya hemos abordado este concepto con anterioridad. Allí lo definíamos como la ocurrencia de cosas cuyas causas resultan desconocidas e indeterminables para nosotros. El azar, pues, tiene un significado exclusivamente subjetivo. Para nosotros, que el destino sea de esta manera o la otra es azar. Aun así, no sostenemos que no haya causas naturales para que acabe siendo como es. Desde el punto de vista del gobierno de Dios, sin embargo, podríamos hablar de azar en un sentido más objetivo, es decir, como la ocurrencia de aquellas cosas que no están ya determinadas por causas naturales, sucesos, por lo tanto, cuya determinación no viene dada completamente por *causae secundae* [segundas causas]. La palabra latina “azar”, *accidens*, parece estar relacionada con este concepto (de *ad* [hacia] y *cadere* [caer]). Se llamaría azar en este sentido más que subjetivo, por ejemplo, si alguien cruza la calle y una teja cae sobre su cabeza. El hecho de que cruzara la calle tenía causas naturales, al igual que la caída de la teja, pero al hecho de que estuviera cruzando la calle justo en el momento en que la teja cayó en ese punto exacto se le llama azar, porque fue un *accidentia* [accidente], una coincidencia de estas dos series de sucesos naturales.

Ahora, es evidente que en este caso tampoco podemos hablar de azar desde un punto de vista cristiano y teológico. El uso de esta palabra es y sigue siendo una forma mundana de hablar. Dios coloca y organiza la serie de cosas para que ocurran y coincidan. En la base de cualquier suceso hay siempre un *apponere*, una ordenación. El hecho de que sobre una base estrictamente científica siga existiendo espacio para el azar demuestra suficientemente que también hay un lugar en la doctrina de la providencia para un gobierno divino junto con la preservación y la cooperación.

- b) Además de las consideraciones anteriores, no tenemos la menor garantía de que en algunos casos Dios no intervenga de inmediato en el curso del universo introduciendo un nuevo poder, ninguna garantía de que Él no pueda (por ejemplo, por causas naturales además de por la *providentia ordinata* [providencia ordenada]), también de una manera directa hacer que una nube de lluvia se mueva por el aire de forma que deposite sus gotas de lluvia en nuestros campos. La meteorología y la física, en general, desde luego no parten de esa idea, y en todas partes donde no aparecen los milagros, uno debe permitirles el derecho de insistir en la exigencia de que haya causas naturales e investigar de acuerdo con la exigencia. Esa es su prerrogativa, y su método de investigación está basado en ello. Sin él, indudablemente no podrían haber hecho los avances que se han producido en la era moderna. De modo que tienen todo el derecho, en la medida en que puedan, a remitirse a las leyes naturales para explicar los movimientos de las nubes de lluvia, el destello de los rayos y cualquier otro fenómeno semejante. Nosotros, desde nuestro punto de vista, no podemos sino creer, basándonos en la Escritura, que esta investigación nunca tendrá un éxito completo. Aceptamos que existe una esfera del gobierno directo de Dios en la cual Él actúa junto

con la preservación y el concurso, un tercer elemento que no se presta a ser escrutado o clasificado. Considerada también desde este punto de vista, la doctrina de la providencia nos da la oportunidad de continuar hablando del gobierno.

- c) Aquí y allá aflora la idea entre los dogmáticos de que el gobierno de Dios es específicamente ese acto que dirige la acción de las segundas causas hasta el fin determinado para ellas. Gobernar comprendería, entonces, la consecuencia de las cosas más que su funcionamiento. El hecho de que funcionen, así como el modo de funcionar, derivarían del concurso, mientras que el hecho de que con este poder de actuación concreto alcanzaran un fin determinado cabría atribuírselo al gobierno. Sin embargo, no está claro que un nuevo acto de Dios sea necesario para esto. No se puede distinguir realmente entre la calidad del trabajo y el resultado del mismo. Que las segundas causas operen justamente de esta o aquella manera es lo mismo que decir, en otras palabras, que alcanzan tal o cual objetivo.
- d) También deberíamos asignarle los milagros al gobierno de Dios, si no fuera porque el milagro pertenece a la esfera de la revelación sobrenatural, del orden de la salvación. En cualquier caso, los milagros no pertenecen al concurso, ya que no son expresiones del poder natural que está en las cosas y aparece en determinadas circunstancias. Discutiremos el concepto de milagro más adelante.

## 16. ¿Depende la inmanencia divina del alcance de este gobierno inmediato de Dios?

No. Alguien lo ha presentado como si el concepto de un gobierno de Dios fuera sólo el correlato de nuestra ignorancia sobre las segundas causas. Según esta descripción, hablamos de una dirección por parte de Dios allí donde no estamos en posición de explicar los fenómenos a partir del orden habitual de la naturaleza. Sin embargo, la ciencia más natural amplía sus límites, incluye nuevas esferas a su campo de estudio e investiga las leyes que allí rigen, y en la misma medida se va contrayendo proporcionalmente el campo que cae bajo el gobierno libre de Dios. En su desarrollo, pues, la ciencia tendría que resultar en una prohibición sistemática de Dios de su creación. Cuanta más ciencia, menos fe en la providencia de Dios.

Esta imagen es totalmente falsa. Procede de la noción deísta de la relación entre Dios y el universo. Concibe a las *causae secundae* [segundas causas] como si actuaran fuera de la voluntad todopoderosa de Dios. Mostramos nuestro desacuerdo y debemos mantener que la inmanencia de Dios no se dañaría lo más mínimo si la ciencia natural ya hubiera conseguido traerlo todo a su ámbito y explicar cada fenómeno, con la excepción del milagro, basándose en leyes fijas. Incluso entonces no serían estas leyes, ni estos poderes reducidos a estas leyes, a los que se atribuiría el rumbo del universo, sino exclusivamente a la voluntad de Dios, quien ha establecido estas leyes, las conserva, las ha colocado en el tiempo y en el espacio y las ha organizado de manera que concuerden con su plan de realizar su labor entre sí y unas con otras. El gobierno de Dios en sentido estricto no desaparecería. Simplemente sería absorbido por el concurso, y aún estaríamos tan lejos como siempre de la caricatura deísta del universo.

Lógicamente es muy posible concebir que Dios ha trazado su gobierno del universo completamente dentro de unas líneas fijas que Él no cruza. Una ley es, simplemente, su manera de actuar. El hecho de que todo deba explicarse a partir de las leyes de la naturaleza simplemente significaría que todo ha sido ordenado por Dios para que funcione en una serie de sus obras sin que por eso deje de ser obra de Dios.

### 17. *¿Qué dos errores se oponen a esta doctrina del gobierno de Dios y, al mismo tiempo, entre sí?*

La idea pagana del destino y la idea igualmente pagana del azar. La diferencia entre lo anterior y la idea cristiana del gobierno de Dios radica en el carácter teleológico de esta última. La diferencia no es que al gobernar hubiera un elemento de incertidumbre. La providencia es tan inexorable (se puede usar este término) como el destino. Nada se le escapa; nunca se la frustra. Pero, como la palabra indica, implica previsión; descansa en el decreto de un Dios consciente de sí mismo y omnisapiente, que da forma a sus planes y los lleva a cabo. Si todo sucede de acuerdo con su consejo, esto es así porque el contenido de ese consejo está dispuesto con sabiduría para la meta que ha planeado. Él prevé las necesidades de su plan. El destino pagano, por el contrario, es algo que funciona con certeza ciega, a la que están igualmente sujetos los dioses y los hombres. Está en línea con el panteísmo, en la medida en que el panteísmo enseña la existencia de un absoluto inconsciente.

Ya hemos hablado del azar. Estos extremos se tocan entre sí, ya que cabe afirmar que no se puede concebir un destino más terrible para el universo que el hecho de que fuera abandonado al azar, en el sentido de ausencia de causalidad. Este “casualismo” llevada a sus últimas consecuencias, aboca al ateísmo, del mismo modo que la enseñanza sobre el destino conduce al panteísmo.

### 18. *¿Hasta dónde se extiende el gobierno?*

A esto hay que responder de diferentes maneras. Si por gobierno entendemos un acto de providencia diferente de la preservación y el concurso, entonces obviamente no se puede convertir en algo general. Si hablamos de *conservatio* [preservación], *concursum* y *gubernatio* [gobierno] como tres actos distintos, entonces tendremos que definir el gobierno de la siguiente manera: “El gobierno de Dios es la acción de su providencia mediante la cual, allí donde sea necesario, Él da a las *causae secundae* [segundas causas], mantenidas por Él en su existencia y en sus poderes mientras obran bajo su concurso, una dirección específica o las combina de una determinada manera para que alcancen el fin que Él quiere”.

Si alguien entiende de otra manera que dentro del gobierno de Dios en el sentido más amplio se encuentra todo lo que hace en el universo creado para llevar a cabo su plan para ello, entonces, naturalmente, nada puede ser excluido de este gobierno de Dios. En ese supuesto, sin embargo, se incluye mucho más de lo que estrictamente se atribuye al gobierno por definición. No sólo asimila el concurso por completo, sino que la *conservatio* [preservación] también se puede ver bajo este aspecto, ya que al continuar existiendo, las cosas también sirven para un objetivo. Así pues, el gobierno equivale a la providencia vista desde su lado teleológico. Es un concepto formado para expresar que la mano de Dios está en todo, que en la unidad de su conciencia y su voluntad Él comprende todas las partes del rumbo del universo, que bajo su aprobación y por su poder sucede todo lo que sucede. El gobierno como tal es esa parte del decreto de Dios por la cual se cumple.

Para entender el alcance del gobierno de Dios, considerado concretamente, no tenemos más que referirnos a lo que se ha dicho acerca de la doctrina de los decretos. Todos los epígrafes vistos allí se pueden analizar en relación con la doctrina de la providencia. Y las Escrituras nos enseñan que nada está excluido del gobierno de Dios, ya sea pequeño o grande, libre o necesario, bueno o malo. Sólo los socinianos y una parte de los arminianos, y en cierto sentido los católicos romanos y los luteranos, niegan este gobierno omnicompreensivo de

Dios. Entre los antiguos, Jerónimo está de acuerdo con ellos. Entre los paganos, la opinión generalizada era que los dioses se preocupaban tan sólo de lo importante e ignoraban lo que era menos importante. *Magna dii curant, parva negligunt*. [“Los dioses se preocupan de los asuntos grandes, pero ignoran los pequeños”] (Cicerón, Aristóteles). Jerónimo pensaba que se menoscababa la majestad de Dios si se sostenía que Él sabe en cada momento cuántos mosquitos nacen y mueren, cuántas moscas hay en la tierra, etc. En contraste con esa forma de pensar encontramos el testimonio concluyente de la Escritura (Sal 36:7; 145:15–16; Mt 10:29–31). Asimismo, hay que tener en consideración lo siguiente: pensamos en la majestad celestial de Dios precisamente de una forma terrenal si queremos concederle una distinción cuantitativa entre grande y pequeño. Si aplicamos esa distinción a Dios, esa es una “distinción peligrosa y perversa”. Una tercera objeción contra cada excepción al principio de la universalidad del gobierno de Dios es la estrecha relación que guarda una cosa con la otra. Alguien ha expresado eso paradójicamente al decir que ninguna partícula de materia puede moverse sin que toda la materia del universo participe de ese movimiento y sienta algo de ello. Eso es una exageración, pero en ella está contenido un elemento de verdad: nada es indiferente o superfluo para el todo. El universo es un organismo, y en un organismo uno se preocupa tanto por las partes pequeñas como por las grandes. Además, a menudo se ha comprobado que los pequeños asuntos en el rumbo del mundo ocasionalmente pueden tener una importancia incalculable, y las evidencias históricas para afirmar tal cosa son bien conocidas.

### 19. *¿Acaso no puede hablarse de un gobierno especial de Dios hacia sus criaturas racionales?*

Sí, Dios las gobierna dirigiéndose a su conciencia por medio de la ley. Este hecho es quizás lo suficientemente importante como para incluirlo como subdivisión dentro de la doctrina del gobierno. Conviene observar, sin embargo, que este gobierno especial no excluye el concurso de Dios y su gobierno en otros aspectos. Cuando Dios escribe su ley en el corazón del hombre, entonces debe:

- a) Preservar allí esa ley continuamente.
- b) Influir una y otra vez mediante la cooperación cuando esa ley da testimonio.
- c) Cuando la ley ejerce su influencia sobre nosotros, convenciéndonos y doblando nuestra voluntad, entonces en ese caso, también, la cooperación de Dios no puede faltar, siempre que sea un actuación real.
- d) Dios debe, con su dirección en tales circunstancias, llevarnos al punto en que seamos confrontados por su ley. El gobierno de Dios mediante las leyes en la esfera de la vida racional no es, una vez más, algo que invada la realidad omnicomprendiva de su providencia.

### 20. *¿Cuál es la relación entre la providencia de Dios y el mal moral?*

En relación con eso, hacemos las siguientes observaciones:

- a) Los luteranos niegan el *concursum praeivium* [concurso previo] en general para evitar la dificultad que plantea este tema.
- b) Algunos reformados no niegan el *concursum praeivium* en general, pero si lo hacen en relación con el mal moral.

- c) Los luteranos han apelado a la presciencia de Dios, donde la cuestión que está en juego es cómo Dios, sin esperar al primer movimiento de la criatura que actúa libremente, puede ejercer su *concursum simultaneum* [concurso simultáneo].
- d) En cuanto al curso futuro del pecado, los dogmáticos luteranos también buscan salvaguardar a Dios de la corresponsabilidad con la condición de que Dios sólo colabora *ad effectum* [con respecto a la realización o el resultado], no *ad defectum* [con respecto al fallo o el defecto], *ad materiale* [materialmente], no *ad formale* [formalmente].
- e) En todos estos aspectos, la teología católica romana, que fue la primera que elaboró detalladamente la enseñanza sobre el concurso, coincide con la concepción luterana.
- f) Los mejores dogmáticos y los más reformados sostienen el *concursum praeivium* también para el mal moral.
- g) Al mismo tiempo, con respecto a los pecados, también han querido distinguir entre *causa efficiens* [causa eficiente] y *causa deficiens* [causa deficiente], entre *formale* [formal] y *materiale* [material].
- h) Contra estas restricciones debemos señalar que son en parte insatisfactorias y en parte equivocadas. En cuanto a la distinción entre *causa efficiens* y *deficiens*, es incorrecta en la medida en que parece representar la actividad de Dios con respecto al pecado como algo totalmente negativo, y por lo tanto conlleva el peligro de reducir el pecado a algo negativo. Se dice que para mantener a Dios puro no podemos privar al pecado de su realidad y de su carácter positivo. Por lo que respecta a la distinción entre *formale* y *materiale*, esto es cierto, pero no explica cómo Dios está activo entonces con respecto a esta *formale*.
- i) En lo que se refiere al curso del pecado como *habitus* [disposición] y *actus* [acto] que moran en el hombre, debemos confesar nuestra ignorancia cuando se plantea la cuestión de la relación entre ese curso y la providencia de Dios. Las abundantes ilustraciones que se han aportado tan sólo resuelven este problema en apariencia. Por el contrario, de la actividad del pecado en cuanto a sus consecuencias, se puede decir con los antiguos teólogos que estas son determinadas y dirigidas por Dios.
- j) Eso que se desconoce, y acerca de lo cual acabamos de recordar, es expresado por los dogmáticos como *actiosa permissio peccati*, “permiso activo del pecado”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Segar, T. (2018). [Prefacio a la obra completa](#). En R. Gómez (Trad.), *Teología Propia* (Vol. 1). Bellingham, WA: Editorial Tesoro Bíblico; Lexham Press.