

La revista evangélica de teología y aplicación
contemporánea de la Alianza Evangélica Mundial

REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



 **AEM** DESDE 1846
ALIANZA EVANGÉLICA MUNDIAL

Volumen 3 • Número 2 • octubre 2024

Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 3 • Número 2 • octubre 2024

Publicado por



Todos los números de la RET están disponibles en nuestra página web:
<https://theology.worlddea.org/ert-spanish/>

Volumen 3 • Número 2 • octubre 2024
Copyright © 2024 Alianza Evangélica Mundial
Departamento de teología global

El pdf de esta revista se distribuye gratuitamente bajo las siguientes condiciones: No puede ser vendido o usado para fines lucrativos salvo con permiso escrito. Solo puede ser impreso para uso privado, y no para fines lucrativos.

Editor general: Dr. Thomas Paul Schirmacher, Alemania
Editor ejecutivo: Dr. Andrés Messmer, España
Editores asistentes: Bruce Barron, EEUU; Daniel Eguiluz, Perú;
Matthew Leighton, España
Traductora: Trini Bernal, España

Política editorial

Los artículos y reseñas de la *Revista Evangélica de Teología (RET)* reflejan las opiniones de los autores, y no necesariamente las de los editores y la AEM.

Los editores aceptan colaboraciones solicitadas y no solicitadas. Artículos, reseñas, consultas y otras comunicaciones deben dirigirse al editor ejecutivo, el Dr. Andrés Messmer: amessmer@worldea.org.

Índice de contenidos

| | |
|---|-----|
| Desarrollos cristológicos en el Nuevo Testamento: Unas perspectivas lucanas | 152 |
| <i>Benjamín Marx</i> | |
| La cristología se convierte en eclesiología, o la presencia real de Cristo en la Iglesia: El desarrollo de Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta en la confesión de fe de Casiodoro de Reina | 163 |
| <i>Andrés Messmer</i> | |
| Un alegato por el honor de Dios: Propuestas de Gisbertus Voetius sobre la misión en el Sínodo de Dordrecht y su teoría de la misión | 179 |
| <i>Hans Kommers</i> | |
| Un análisis crítico a la propuesta de relaciones de eterna sumisión y autoridad en la Trinidad divina..... | 198 |
| <i>Jonathan Asbun</i> | |
| Reseñas de libros..... | 209 |

Desarrollos cristológicos en el Nuevo Testamento: Unas perspectivas lucanas*

Benjamín Marx

Benjamín Marx (PhD, Universidad de Aberdeen/Trinity College Bristol) es profesor de estudios teológicos y bíblicos en el Instituto Bíblico Sinodal Arequipa en el Perú. benjamin.marx@sim.org

Resumen: Existe el pensamiento de que la doctrina de la Trinidad fue una invención de los padres de la iglesia que se expresa en los credos posteriores al tiempo neotestamentario. No obstante, resurge el razonamiento de que una lectura del Nuevo Testamento nos empuja a tener una lectura trinitaria. Aprovechando la celebración de los 1700 años del Concilio de Nicea en el año 2025, nos parece oportuno comprobar si la doctrina de la Trinidad se expresa en las páginas del testimonio apostólico. Nos limitamos en este artículo a algunos aspectos de la obra lucana (Lucas-Hechos) que constituye alrededor del 27 % de todo el Nuevo Testamento. Analizaremos asuntos como Pasajes-YHWH del Antiguo Testamento aplicados a Jesús el Cristo, la aplicación de títulos como “Señor” y “Salvador” al Cristo, la adoración del mismo y tres pasajes trinitarios dentro de Lucas-Hechos.

La doctrina de la Trinidad es fundamental para la fe cristiana. Sin embargo, se ha observado que términos como “Trinidad” o “trinitario” no aparecen en el testimonio del texto bíblico. Por tanto, algunos cristianos mantienen una postura suspicaz al respecto de la doctrina y, de hecho, dudan de la importancia de los concilios y sus credos los cuales se produjeron durante la historia eclesial. No obstante, algunos están convencidos de que una lectura fiel al Nuevo Testamento “requiere una lectura trinitaria del texto bíblico”,¹ siguiendo así la lógica y gramática de las Escrituras.² Con respecto a los credos, C. Kavin Rowe acierta cuando dice que existe una continuidad entre los textos bíblicos y los primeros credos de la iglesia. Rowe sigue escribiendo “que los credos pueden servir como guías hermenéuticas para leer la Biblia porque, de hecho, es el propio texto bíblico mismo el que hizo necesarias las

* Gracias a Juan Carlos Cornejo por corregir mi castellano y por sus sugerencias para mejorar la lectura. Todas las deficiencias restantes del castellano son las mías.

1 Brandon D. CROWE y Carl R. TRUEMAN, “Introduction”, en *The Essential Trinity: New Testament Foundations and Practical Relevance*, ed. Brandon D. CROWE y Carl R. TRUEMAN (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2017), 20.

2 Brandon D. SMITH, *The Biblical Trinity: Encountering the Father, Son, and Holy Spirit in Scripture* (Bellingham, WA: Lexham, 2023), 1.

formulaciones creenciales”.³ Este artículo expone por qué eran necesarias las formulaciones de Nicea—como representante de los demás credos—dando un ejemplo de una lectura trinitaria de la obra lucana.

Aunque es correcto afirmar que la doctrina de la Trinidad no se enuncia en las páginas del Nuevo Testamento como se hace en los siglos posteriores, hay buenas razones para ver una concepción trinitaria de Dios dentro del testimonio bíblico. Tal vez sea más un entendimiento incipiente debido al entendimiento inicial de quién era Jesús, el Cristo, y quién era el Espíritu Santo. En el Nuevo Testamento encontramos documentos que combinan la misión con las preocupaciones pastorales y teológicas.⁴ En otras palabras, los autores del Nuevo Testamento tienen distintas preocupaciones y diferentes objetivos y, por tanto, tal vez no expresen sus pensamientos sobre el Dios trino tan explícitamente como nosotros quisiéramos ni tengan un lenguaje sofisticado como los padres de la iglesia más adelante.

Históricamente “la encarnación del Hijo y el derramamiento del Espíritu en tiempo y espacio reales hicieron que los primeros cristianos reconsideraran lo que significaba creer y adorar al único Dios de Israel”.⁵ Y esta reconsideración llevó a la iglesia a una afirmación del único Dios—Padre, Hijo y Espíritu Santo—como se puede detectar también en el testimonio apostólico. En las siguientes líneas, nosotros tendremos entonces una lectura trinitaria de Lucas-Hechos estudiando la inclusión de Jesús y del Espíritu Santo en la identidad única de Dios y su adoración.⁶

Una lectura trinitaria de Lucas-Hechos

Dos indicaciones ayudarán a examinar más de cerca la obra lucana. En primer lugar, es necesario aclarar que el enfoque de un análisis de la Trinidad es la segunda persona—el Hijo—por el énfasis del Nuevo Testamento de la persona de Jesús.⁷ Larry Hurtado lo afirma de una manera similar escribiendo que “la doctrina cristiana de la Trinidad es esencialmente una declaración cristológica del

3 C. Kavin ROWE, “Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology”, *Scottish Journal of Theology* 56 no 1 (2003): 4.

4 Christoph STENSCHKE, “Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?”, *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 19 (2005): 167–190.

5 SMITH, *The Biblical Trinity*, 7.

6 Para ello, nos apoyaremos en estudios como Richard BAUCKHAM, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*, Colección Teológica Conetemporánea (Viladecavalls: CLIE, 2008); Larry W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London ; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013); Señor Jesucristo: *La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, trans. Francisco Javier MOLINA DE LA TORRE (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008); David B. CAPES, *The Divine Christ: Paul, the Lord Jesus, and the Scriptures of Israel* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018).

7 Simon GATHERCOLE, “The Trinity in the Synoptic Gospels and Acts”, en *The Oxford Handbook of the Trinity*, ed. Gilles EMERY y Matthew LEVERING (Oxford: Oxford University Press, 2011), 55. Joshua W. JIPP, *Teología Mesianica del Nuevo Testamento* (Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2022), 19, escribe que “uno de los rasgos centrales y definitivos de los escritos del Nuevo Testamento es su articulación sobre Jesús como el singular rey mesiánico”.

monoteísmo”.⁸ Esta observación también se puede percibir en los primeros credos en los cuales se ocupa mucho más espacio literario a la segunda persona de la Trinidad. Segundo, las siguientes argumentaciones son argumentaciones culminadas. Es decir, tal vez no nos convenza cada punto en sí, pero en conjunto construyen un buen argumento viendo los textos con su gramática teológica trinitaria.

Esta gramática teológica trinitaria se observa bien en Lucas-Hechos⁹ por su riqueza tanto en su teología como también en su pneumatología y, especialmente, cristología. En su estudio de la cristología lucana y la identidad divina, Nina Henrichs-Tarasenkova escribe sobre la humanidad de Jesús que sí, “Jesús puede entenderse como heredero legítimo al trono davídico a través de José porque, de acuerdo con las expectativas asociadas a un ideal davídico, funciona como un rey justo y lleno del Espíritu, un rey sabio como Salomón, salvador, salmista, profeta como Moisés, autoridad religiosa, señor, Mesías y modelo a seguir por el pueblo judío”. Sin embargo, sigue escribiendo que sería erróneo pensar que acá se agota la identidad de Jesús en la obra lucana:

porque Lucas arraiga firmemente la identidad de Jesús en la identidad divina de YHWH desde antes de su concepción. Porque Lucas reivindica para Jesús no solo el alto estatus y la posición superior derivados de su relación con YHWH como Hijo, sino también las responsabilidades y funciones asociadas con la venida escatológica de YHWH, desalienta a sus lectores a identificar simplemente a Jesús con un davídico ideal. Más bien reclama para Jesús la identidad divina del propio YHWH.¹⁰

Con estas observaciones ya entramos en el estudio de Lucas-Hechos enfocándonos en el tema tanto de pasajes-YHWH del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento como también el uso de términos como “Señor” y “Salvador”.¹¹ Además, analizaremos la práctica de la adoración de los primeros cristianos. Finalmente, tendremos unos ejemplos de pasajes trinitarios.

Pasajes-YHWH y los títulos “Señor” y “Salvador”

El término pasajes-YHWH se refiere a pasajes del Nuevo Testamento en los que se cita o alude¹² a pasajes del Antiguo Testamento en que aparece el nombre divino (YHWH).¹³ En el Nuevo Testamento se pueden ver dos categorías de estos pasajes:

8 Larry W. HURTADO, *God in New Testament Theology*, Library of Biblical Theology (Nashville, TN: Abingdon, 2010), 47.

9 Lucas escribió 27,5 % del NT (Lc-Hch), Pablo 23,5 % y Juan 20,4 %. Los porcentajes dependen de recuento de palabras del griego y están tomados de Scott BRAZIL, *Jesus and YHWH-Texts in the Synoptic Gospels*, LNTS 694 (London; New York: T&T Clark, 2024), 16.

10 Nina HENRICHs-TARASENKOVA, *Luke's Christology of Divine Identity*, LNTS 542 (London; New York: T&T Clark, 2016), 172.

11 Similar al enfoque narrativo/titular de ROWE, “Luke and the Trinity”, quien también utiliza los títulos de “Señor” y “Salvador”.

12 Alusiones no son citas directas, no tienen una fórmula de cita como “está escrito”, pero tienen una correspondencia verbal con un texto del AT.

13 CAPES, *The Divine Christ*, xiv.

1) Usando pasajes-YHWH para referirse a Dios y 2) pasajes-YHWH aplicándose a Jesús. Por el propósito de este artículo (los desarrollos cristológicos), se hace hincapié en unos pasajes aplicándose a Jesús.

Se observa que “todos los Evangelios [excepto el evangelio según Juan] adoptan la denominación bíblica de ‘Señor’ para referirse a Dios”.¹⁴ Sin embargo, el título puede referirse a Jesús y a menudo su referencia es ambigua. En Lucas 1:15–17, en el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista, el ángel Gabriel le dice a Zacarías que su hijo “será lleno del Espíritu Santo” (1:15) y “hará volver a muchos de los israelitas al Señor su Dios” (1:16).¹⁵ En esta instancia se refiere al Dios de Israel. Además, Juan “irá delante [del Señor] en el espíritu y poder de Elías” (1:17). Que Juan irá delante del Señor así preparando sus caminos “para dar a Su pueblo el conocimiento de la salvación por el perdón de sus pecados” (1:77), se repite también en la profecía de Zacarías (1:76; ver también 7:27). Lo que parece interesante para nuestro propósito es que en 3:1–22 Juan prepara el camino para Jesús, el Señor (ver también 2:11) citando Isaías 40:3–5.¹⁶

Leemos en Lucas 3:4 lo siguiente: “como está escrito en el libro de las palabras del profeta Isaías: Voz del que clama en el desierto: ‘Preparen el camino del Señor, hagan derechas sus sendas’”. En la versión griega del Antiguo Testamento (la Septuaginta; LXX) encontramos algo muy similar con una diferencia sugestiva: “Una voz clamando en el desierto: ‘Preparen el camino del Señor, hagan rectas *las sendas de nuestro Dios*’” (Is 40:3; traducción del autor). David W. Pao y Eckhard J. Schnabel ven el cambio de “nuestro Dios” (Is 40:3; LXX) a “su” (Lc 3:4) como una probable aplicación del pasaje a Jesús.¹⁷ En este sentido ya hay una identificación divina de Jesús y se puede decir que, en la venida de Cristo, Dios ha venido. En su tesis doctoral Scott Brazil lo resume así:

Lucas 1:17, 76; 3:4 6; 7:26–27 aplican conjuntamente los textos veterotestamentarios de YHWH de Isaías 40:3–5 y Malaquías 3:1 a Jesús (con Éxodo 23:20 y Malaquías 4:5 como trasfondo). Como los profetas esperaban la venida escatológica de YHWH para traer la salvación y el juicio, Isaías y Malaquías en particular predijeron un precursor que anunciaría la visita de YHWH.¹⁸

Brazil sigue razonando que “los cuatro evangelistas identifican a ese precursor como Juan el Bautista, colocando efectivamente a Jesús en el papel de YHWH”.¹⁹ Además, los pasajes en Lucas que hablan de la visitación divina (1:68, 78; 7:16; 19:44) se

14 Marianne Meye THOMPSON, “Dios”, en *Diccionario de Jesús y los Evangelios*, ed. Joel B. GREEN, Jeannine K. BROWN y Nicholas PERRIN, trad. Rubén GÓMEZ PONS, Compendio de las Ciencias Bíblicas Contemporáneas (Viladecavalls: CLIE, 2016), 301–316, aquí 302.

15 Las citas bíblicas son de la NBLA si no están indicadas de otra manera. En general los énfasis de textos bíblicos son los míos, así como traducciones de diferentes autores.

16 Ver también Alan J. THOMPSON, “The Trinity and Luke-Acts”, en *The Essential Trinity*, 71–72.

17 David W. PAO and Eckhard J. SCHNABEL, “Luke”, en *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. BEALE y D. A. CARSON (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 277.

18 Scott BRAZIL, “The Significance of Old Testament YHWH-Texts Applied to Jesus in the Synoptic Gospels” (PhD diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, 2022), 206.

19 BRAZIL, “YHWH-Texts”, 206–207.

relacionan también con pasajes de YHWH (e.g., Sof 2:7; Ezq 34:11) con una referencia a Jesús.²⁰

Lo que sigue, especialmente lo relacionado con el título “Señor”, corresponde bien con el uso de pasajes-YHWH en el Nuevo Testamento que se analizó arriba. No obstante, ahora se ampliará al uso de títulos en general y no solamente a citas explícitas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. “Los usos relevantes de [*kyrios*] para YHWH en el AT son enormes en número” y no es beneficioso citarlos todos. Sin embargo, “es especialmente importante tener presente la exclusividad monoteísta del nombre divino” en pasajes como Deuteronomio 6:4; Nehemías 9:6; Zacarías 14:9 e Isaías 42:8.²¹

Empecemos entonces en el inicio del Evangelio según Lucas para analizar el uso del título “Señor”. Todavía no se ha dado a luz a los dos hijos, Juan y Jesús, sin embargo, ya juegan un papel significativo. Cuando la madre de Jesús visita a la madre de Juan, Elisabet, Ilena del Espíritu Santo, le dice a María (1:42–45):

¡Bendita tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre! ¿Por qué me ha acontecido esto a mí, que la madre de mi *Señor* venga a mí? Porque apenas la voz de tu saludo llegó a mis oídos, la criatura saltó de gozo en mi vientre. Y bienaventurada la que creyó que tendrá cumplimiento lo que le fue dicho de parte del *Señor*.

El término Señor se utiliza alrededor de veinticinco veces en el inicio del Evangelio según Lucas (Lc 1–2).²² Normalmente se refiere al Dios de Israel, pero a menudo se hace referencia a Jesús también. En el texto arriba (1:42–45) las dos referencias son bien notables. En el saludo de Elisabet parece que hay dos “Señores”: El hijo en el vientre de María (1:43 “¿Por qué me ha acontecido esto a mí, que la madre de mi *Señor* venga a mí?”) y el que prometió (1:45 “Y bienaventurada la que creyó que tendrá cumplimiento lo que le fue dicho de parte del *Señor*”). Por tanto, se observa que los autores del Nuevo Testamento usan el título Señor (*kyrios*) para referirse tanto al Dios de Israel como a Jesús.²³ En su estudio sobre la Trinidad en Lucas Rowe lo dice bien:

La narración lucana asume la diferenciación del Padre y el Hijo, pero, no obstante, da el nombre divino tanto al Padre como a Jesús. De ahí que el uso de [*kyrios*] exprese la unidad de [*heis kyrios* = el SEÑOR uno es] (Deut. 6:4) que se diferencia dentro de esta identidad en el Padre y el Hijo. La dualidad de Padre e Hijo en la narración lucana no es una amenaza para la identidad unitiva del único Señor.²⁴

Los autores del Nuevo Testamento pueden usar el título “Señor” entonces para referirse al Dios de Israel (el Dios del AT) y a Jesús porque existe una unidad entre los dos.

20 BRAZIL, “YHWH-Texts”, 207.

21 ROWE, “Luke and the Trinity”, 9–10.

22 Ver la discusión en C. Kavin ROWE, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, BZNW 139 (Berlín; New York: De Gruyter, 2006), 31–49.

23 Ver THOMPSON, “The Trinity and Luke-Acts”, 70–74.

24 ROWE, “Luke and the Trinity”, 22.

En Lucas 2:25–32 se aplica el título nuevamente al Dios de Israel. Siguiendo la narración del nacimiento de Jesús, se observa también el hijo nacido en las manos de Simeón. Leemos que el Espíritu Santo está sobre “este hombre, justo y piadoso” (2:25) y que el Espíritu “le había revelado que no vería la muerte sin antes ver al Cristo del Señor” (2:26). Además, el Espíritu guía a Simeón al templo para encontrar al niño Jesús—la salvación del Señor (2:27–30). Jesús, entonces es el Cristo y la salvación del Señor. El título Señor se aplica aquí entonces al Dios de Israel.

Con la mención de “la *salvación* del Señor” hay que mencionar también algo acerca del título “Salvador”. Este título se usaba “casi exclusivamente para el Dios de Israel” en la LXX.²⁵ En el encuentro de Elísabet y María, María misma dice: “Mi alma engrandece al Señor, y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador” (1:47). Así María usa los dos títulos “Señor” y “Salvador” para referirse al Dios de Israel. Sin embargo, en 2:11 (en el anuncio de los ángeles a los pastores) leemos “les ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es Cristo el Señor”. Los ángeles así usan los dos títulos (Señor y Salvador) como una referencia a Jesús. Entonces, se señala el uso de Señor y Salvador tanto para Dios como para Jesús.

Hay que añadir al análisis del título Salvador aún más. Lucas comienza y termina su obra en dos volúmenes con la frase “salvación *de Dios*” (Lc 3:6; Hch 28:28). No obstante, la salvación tiene un centro cristológico. Jesús es quien otorga la salvación en Hechos (4:12; 5:31; 13:23). El término “Salvador” en Lucas-Hechos solo se utiliza una vez para referirse a Dios (como ya observamos en Lc 1:47). En el resto del Evangelio según Lucas (2:11) y Hechos (5:31; 13:23) el término se reserva para Jesús. Es en la humillación y exaltación de Jesús donde Dios llevó a cabo su plan de salvación. I. Howard Marshall lo expresa bien: “Aunque la salvación es don de Dios Padre (Hch 2:39; 5:32; 11:18), está claramente vinculada a Jesús, el único Salvador; solo por medio de Él pueden los hombres recibir la salvación (Hch 4:12)”.²⁶

Además, en el libro de Hechos encontramos textos en los cuales hay una identificación directa de Jesús con el Dios de Israel. En su prédica, Pedro cita al profeta Joel (2:28) donde Dios dice que Él mismo va a derramar su Espíritu sobre toda carne (2:17). Sin embargo, en 2:33 es Jesús quien derrama el Espíritu. Adicionalmente, es atrayente observar que en la cita del profeta Joel se dice que “todo aquel que invoque el nombre del Señor será salvo” (2:21). Aquí la referencia es al Dios de Israel. Pero cuando avanzamos nuestra lectura leemos en 9:14, 21 unas invocaciones al nombre del Señor Jesús. Es así porque “en ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, en el cual podamos ser salvos” (4:12). Al mismo tiempo, es de interés ver que la fe en Dios (16:34) es el paralelo de la creencia en el Señor Jesús (16:31). Estas indicaciones nos muestran una conexión o incluso identificación de Jesús con el Dios de Israel.

En esta primera parte analizamos unos pasajes-YHWH y los títulos Señor y Salvador aplicados a Jesús. Además, observamos una identificación de Jesús con el Dios de Israel. De una u otra manera, Jesús participa en la identidad divina.

Como transición a la siguiente sección (“asuntos de adoración”), se menciona el cuidadoso estudio de Christopher B. Kaiser. En su artículo, Kaiser observa dos

25 ROWE, “Luke and the Trinity”, 10; mencionando solo Jue 3:9, 15; 12:3 como excepción.

26 I. Howard MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970), 169.

categorías de pasajes-YHWH en el Nuevo Testamento: 1) una interpretación disyuntiva en que los pasajes se aplican a los patriarcas o ángeles para asociarlos al Dios de Israel sin identificarlos con Él y 2) usos doxológicos como una “invocación (como invocar el Nombre) o un confesionario de atributos (como la unicidad) que se utiliza exclusivamente en referencia a YHWH dentro de los límites del judaísmo”.²⁷ Kaiser concluye su investigación diciendo que “las evidencias apoyan la afirmación de que los primeros usos de los textos YHWH no eran disyuntivos, sino doxológicos, dirigiéndose a Jesús en términos confesionales que solo se usaban para dirigirse al Señor Dios de los hebreos”.²⁸ Tenemos entonces no solamente pasajes-YHWH aplicados a Jesús, sino que también se relaciona la adoración única del Dios de Israel con el Cristo. Con esta observación vamos a la segunda parte de nuestra lectura lucana: asuntos de adoración.

Asuntos de adoración

Es necesario observar que para los primeros seguidores de Jesús las palabras encontradas en el *Shema* fueron parte de su credo (ver Mc 12:28–34)—parte de su identidad. El *Shema* dice: “Escucha, oh Israel, el SEÑOR es nuestro Dios, el SEÑOR uno es” (Dt 6:4). Este credo fundamental del judaísmo fue esencial desde el inicio para la iglesia naciente. Pero, si es así, ¿cómo es posible que Jesús se presente como el Señor de la Biblia hebrea en los textos neotestamentarios como hemos observado en la parte anterior? ¿Cómo pudieron adorar los primeros cristianos a Jesús, aun cuando Deuteronomio 6:13 dice “Teme al SEÑOR tu Dios, sírvele solamente a él, y jura sólo en su nombre” (NVI)?²⁹ Con estas preguntas comenzamos a observar los desafíos grandes de los primeros discípulos a la hora de desarrollar su entendimiento teológico sobre el Hijo de Dios. Si añadimos el rol y la persona del Espíritu Santo la situación es aún más compleja.

Es imposible hablar de aspectos de la devoción cristiana primitiva sin mencionar la obra de Hurtado. En sus estudios él muestra que también la práctica de los primeros cristianos nos enseña algo importante sobre su creencia. Hurtado escribe que, por ejemplo, las cartas paulinas (como los primeros documentos cristianos) “pueden permitirnos vislumbrar creencia y devoción cristianas de los primeros años de la iglesia”.³⁰ Ya existía la creencia del Antiguo Testamento (expresado, p. ej., en el *Shema* de Dt 6:4; ver arriba) de que solo se debe adorar a Dios. Se expresa una adoración exclusiva a YHWH. Henrichs-Tarasenkova entonces escribe: “Los judíos adoraban a un Dios, YHWH, a quien creían único y que tenía un poder incontestable sobre el mundo que solo él había creado”.³¹

27 Christopher B. KAISER, “YHWH Texts in Early Judaism and the New Testament: Disjunctive or Doxological?”, *St Vladimir’s Theological Quarterly* 64 no 3–4 (2020): 35.

28 KAISER, “YHWH Texts”, 70.

29 Para una obra introductoria ver José Daniel ESPINOSA CONTRERAS, *¿A quién adoran los cristianos? Historia y teología de la Trinidad en el culto cristiano* (Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2017).

30 HURTADO, *One God, One Lord*, 4.

31 HENRICHS-TARASENKOVA, *Luke’s Christology of Divine Identity*, 81.

Con estas observaciones, es sorprendente para el lector del Nuevo Testamento ver a Jesús también teniendo un lugar en la adoración neotestamentaria. En palabras de Hurtado: “El lugar de Jesús en la práctica devocional cristiana más temprana es notable”.³² Regresamos entonces a nuestra lectura de la obra lucana para ver si se puede registrar algo similar en Lucas-Hechos.

La observación de los escribas y los fariseos en el relato de la curación de un paralítico (Lc 5:17–26; cf. 7:48–50) es un buen inicio para nuestra tarea. Jesús le habla al paralítico diciendo: “Hombre, tus pecados te son perdonados”. Los escribas y fariseos correctamente observan: “¿Quién puede perdonar pecados, sino *solo Dios?*”, acusando así a Jesús de blasfemia. El perdón en sí mismo es una prerrogativa divina (Ex 34:6; Sal 103:12; Is 1:18; 43:25; Jer 31:34). Esta prerrogativa divina que Jesús ejerce aquí tendrá implicaciones en su identificación.

A continuación, se observa una identificación o aproximación de Jesús al Dios de Israel cada vez mayor. Al resucitar al hijo de la viuda de Naín (Lc 7:11–17) la gente glorifica a Dios diciendo dos cosas: (1) “un gran profeta ha surgido [o, se ha levantado] entre nosotros” y “Dios ha visitado a Su pueblo” (7:16). Ya hemos hablado de la expectativa en el judaísmo de la visitación escatológica de YHWH. Aunque esto no necesariamente significa que ellos identificaron a Jesús, el gran profeta, con Dios mismo, se hace una aproximación muy cercana. En el relato del endemoniado gadareno en Lucas 8:26–39 se encuentra algo similar. Jesús le dice al hombre anteriormente endemoniado: “Vuelve a tu casa, y cuenta cuán grandes cosas *Dios* ha hecho por ti’. Y él se fue, proclamando por toda la ciudad cuán grandes cosas *Jesús* había hecho por él” (8:39). Hay de nuevo una aproximación de Jesús con Dios. Lo mismo vemos en 9:42–43; 17:15–18; 18:43.

Sin embargo, hay que decirlo nuevamente, todo esto no significa necesariamente que Jesús es divino per se—es una aproximación de Jesús al Dios de Israel. No obstante, Lucas escribe que los discípulos “después de *adorar a Jesús*, regresaron a Jerusalén con gran gozo, y estaban siempre en el templo *alabando a Dios*” (Lc 24:52–53). Parece que Lucas en su último relato de su Evangelio nos comunica algo más sobre Jesús. Solo se debe adorar a Dios (4:8) y, decir que los discípulos adoran a Jesús, hace necesario un desarrollo cristológico viendo al Cristo participando en la adoración única de Dios. A esto, es bien interesante añadir que en el Evangelio según Lucas la palabra “adorar” (*proskuneō*) solo aparece en 4:7–8 (en la tentación de adorar a Satanás y la respuesta de Jesús) y en 24:52.³³ Lucas, como autor por excelencia, debería saber qué está haciendo al escribir que los seguidores de Jesús lo adoran.³⁴

Además de la adoración de Jesús por sus seguidores en el Evangelio según Lucas, encontramos también oraciones dirigidas directamente a Jesús en el libro de Hechos.

32 Larry W. HURTADO, *Honoring the Son: Jesus in Earliest Christian Devotional Practice* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2018), 52.

33 También aparece en Hch 7:43 (refiriéndose a la idolatría de Israel); 8:27 (la intención del eunuco a adorar en Jerusalén); 10:25 (cuando Cornelio adora a Pedro quien rechaza este acto) y 24:11 (cuando Pablo viene a Jerusalén para adorar).

34 En Hch 10:25 Cornelio se postra ante Pedro y lo *adora*. Pero contradice esta acción diciéndole “Ponte de pie; yo también soy hombre” (10:26). No tenemos una respuesta así de Jesús en Lc 24:52–53.

Aquí la primera oración (Hch 1:24–25): “Tú, Señor, que conoces el corazón de todos, muéstranos a cuál de estos dos has escogido para ocupar este ministerio y apostolado, del cual Judas se desvió para irse al lugar que le correspondía”. Es muy probable que el Señor aquí sea Jesús por dos razones.³⁵ La primera razón es que justo antes (1:21) Pedro habla del “Señor Jesús”. En segundo lugar, en esta oración hay una petición al Señor para mostrar cuál de estos dos fueron escogidos (*eklegomai*). Lucas usa la misma palabra en 1:2 donde dice que es Jesús quien escogió (*eklegomai*) a los apóstoles. Es entonces muy probable que en 1:24–25 tengamos una oración dirigida a Jesús. Un ejemplo aún más claro es la oración de Esteban al Señor Jesús. En 7:59–60 leemos: “Señor Jesús, recibe mi espíritu [...]. Señor, no les tomes en cuenta este pecado”.³⁶

Queda claro entonces que en la obra lucana Jesús mismo recibe adoración y se ora hacia él. Lucas está incorporando así a Jesús en algo que solo Dios debe recibir. Con las dos partes “pasajes-YHWH” y “asuntos de adoración” se puede ya observar el desafío de la iglesia naciente de cómo expresar su fe ortodoxa en un monoteísmo viendo la persona de Jesús el Cristo. Pero hay más: Lucas incluye al Espíritu Santo en su mosaico teológico. Pasamos a considerar este aspecto de su obra analizando pasajes trinitarios.

Pasajes trinitarios

Para empezar esta última parte, hay que darse cuenta de que los pasajes en donde aparecen las tres personas de la divinidad nos muestran aspectos de la Trinidad y su importancia, pero no nos enseñan explícitamente la doctrina de la Trinidad, ni nos explican o clarifican.³⁷ Sin embargo, sí se puede destacar una lectura trinitaria en Lucas-Hechos.

Regresamos una vez más al inicio del Evangelio según Lucas. En el relato lucano del nacimiento de Jesús quien “será llamado Hijo de Dios”, vemos el rol del Espíritu Santo quien se llama también “poder del Altísimo” (1:35) y así ya introduciendo las tres personas del Dios trino.

Para concluir el análisis de la lectura trinitaria de la obra lucana, se mencionan en esta parte solo tres episodios: (1) el bautismo de Jesús (Lc 3:21–22); (2) la oración de Jesús (Lc 10:21–22) y (3) el episodio misionero rumbo a Filipos (Hch 16:6–10).

En el bautismo de Jesús (Lc 3:21–22) encontramos un pasaje clave con implicaciones trinitarias. Es en este episodio donde se observa nuevamente la presencia de las tres personas del Dios trino. El bautismo de Jesús se presenta así:

Y aconteció que cuando todo el pueblo era bautizado, Jesús también fue bautizado; y mientras Él oraba, el cielo se abrió, y el Espíritu Santo descendió sobre Él en forma corporal, como una paloma, y vino una voz del cielo, que decía: “Tú eres Mi Hijo amado, en Ti me he complacido”.

35 Por lo que sigue, ver THOMPSON, “The Trinity and Luke-Acts”, 84–85.

36 Ver Lc 23:46 y 23:34 (aunque algunos manuscritos antiguos no incluyen esta oración) respectivamente en que Jesús ora al Padre.

37 Madison N. OIERCE, “The Trinity in Modern Biblical Scholarship”, en *The Trinity in the Canon: A Biblical, Theological, Historical, and Practical Proposal*, ed. Brandon D. SMITH (Brentwood, TN: B&H Academic, 2023), 36.

Tenemos en este relato a las tres personas de una manera distinguida. En el acto del bautismo del Hijo, el Espíritu Santo viene sobre él (ver Is 11:2; 42:1) y el Padre declara la filiación de Jesús (ver también Sal 2:7; Is 42:1). Al mencionar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en conjunto, Lucas pinta un cuadro bien colorido de su teología trinitaria. Aunque, como se menciona en la introducción, no se expresa en el lenguaje de los siglos posteriores, ya hay una tendencia (o lógica, o gramática) trinitaria.

En la parte “Pasajes-YHWH y los títulos ‘Señor’ y ‘Salvador’”, observamos que la salvación viene de Dios y que Jesús también participa en esta salvación. Jesús aun es llamado Salvador (un título que se usaba “casi exclusivamente para el Dios de Israel” en la LXX³⁸) por Lucas. En Lucas 10:21–22 leemos que Jesús se recoge en el Espíritu Santo diciendo:

Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a sabios y a inteligentes, y las revelaste a niños. Sí, Padre, porque así fue de Tu agrado. Todas las cosas me han sido entregadas por Mi Padre, y nadie sabe quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.

Nuevamente se puede observar a las tres personas en conjunto. Son tres personas diferentes, pero todas participan en el mismo plan de salvación.

Esta unidad en el plan de la salvación se ve muy bien en la segunda obra de Lucas, concretamente en Hechos 16, donde se introduce la indivisibilidad del Dios trino en su misión. Se observa que las tres personas son inseparables o indivisas en sus operaciones (en latín se usa la expresión: *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*) desde la creación hasta la salvación. Esto se puede observar brevemente en Hechos 16:6–10. En este pasaje vemos a Pablo y a su equipo en su participación en la misión de Dios. Lo interesante para nuestro propósito es cómo se describe la interrelación de las tres personas de la Trinidad en este episodio. En 16:6 Lucas nos cuenta que ellos “habiéndolo sido impedidos por el *Espíritu Santo* de hablar la palabra en Asia”. Seguimos leyendo algo similar en 16:7, aunque aquí Lucas escribe que es “el Espíritu de *Jesús*” que no les permite ir a Bitinia. Y al final los misioneros (después de la visión de un hombre macedonio) están “persuadidos de que *Dios* [los] había llamado para anunciarles el evangelio” (16:10). Se puede afirmar entonces que realmente *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*.

Para profundizar aún más en una lectura trinitaria de Lucas-Hechos, se puede analizar más profundamente el rol y la identificación del Espíritu Santo (ver, p. ej., Hch 5:3–4 donde la mentira al Espíritu Santo es igualada a la mentira a Dios). Sin embargo, lo que hemos estudiado es suficiente para mostrar que una lectura con una gramática o lógica trinitaria es inevitable. Vale la pena repetir las palabras de Brandon D. Smith quien escribe que “desde una perspectiva histórica la encarnación del Hijo y el derramamiento del Espíritu en tiempo y espacio reales hicieron que los primeros cristianos reconsideraran lo que significaba creer y adorar al único Dios de Israel”.³⁹

38 ROWE, “Luke and the Trinity”, 10.

39 SMITH, *The Biblical Trinity*, 7.

Conclusión

En la introducción mencionamos que, aunque términos como “Trinidad” o “trinitario” no aparecen en el testimonio neotestamentario, una lectura del Nuevo Testamento requiere un énfasis trinitario siguiendo la lógica y gramática de las Escrituras. Por tanto, navegamos una lectura trinitaria de Lucas-Hechos estudiando la inclusión de Jesús (y del Espíritu Santo) en la identidad única de Dios y su adoración.

Analizamos, en la primera parte que títulos como Señor y Salvador se pueden aplicar tanto al Dios de Israel como a Jesús. Además, se aplican pasajes-YHWH a Jesús mismo, identificando así a Jesús con YHWH. Analizamos especialmente Lucas 1:17, 76; 3:4 6; 7:26–27 con Isaías 40:3 y Malaquías 3:1 y su contexto como la visitación de YHWH en Lucas 1:68, 78; 7:16; 19:44 con, e.g., Sofonías 2:7 y Ezequiel 34:11. Encontramos entonces que Jesús, de una u otra manera, participa en la identidad divina.

En la segunda parte, observamos que uno de los “dogmas” esenciales del judaísmo era (y sigue siendo) el *Shema*—la adoración al único Dios y la adoración solamente a Él. No obstante, observamos que en Lucas-Hechos, con ayuda de los estudios de Hurtado, “el lugar de Jesús en la práctica devocional cristiana más temprana es notable”.⁴⁰ En la obra lucana Jesús mismo recibe adoración incorporándole así en algo que solo Dios debe recibir.

Al final consideramos tres pasajes con implicaciones trinitarias: (1) el bautismo de Jesús (Lc 3:21–22), (2) la oración de Jesús (Lc 10:21–22) y (3) el episodio misionero rumbo a Filipos (Hch 16:6–10) vinculando lo último con la doctrina de *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*.

Queda entonces ver qué hacer o desarrollar con el testimonio bíblico—con la obra lucana como un ejemplo—para la iglesia en los primeros siglos: ¿Qué se puede decir sobre Jesús y el Espíritu Santo viendo la proclamación apostólica y la práctica de los primeros seguidores de Jesús? Responder a esta pregunta sería parte entonces de los credos de la iglesia patristica. Aunque nosotros solamente habíamos analizado Lucas-Hechos, parece que las definiciones del Credo niceno encajan bien en el pensamiento neotestamentario.

40 HURTADO, *Honoring the Son*, 52.

La cristología se convierte en eclesiología, o la presencia real de Cristo en la Iglesia: El desarrollo de Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta en la confesión de fe de Casiodoro de Reina

Andrés Messmer

Andrés Messmer (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. decano.messmer@stsevilla.es

Resumen: El presente artículo explica el desarrollo que hace Casiodoro de Reina del triple oficio de Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta, y la aplicación de su interpretación a la iglesia y a los creyentes individuales. Reina aporta un enfoque único para la unión de la doctrina y la práctica cristianas, y lo consigue uniéndolas en Cristo. Su teología supuso una significativa contribución a la teología protestante general del siglo XVI y sigue siendo aplicable para nosotros hoy.

Introducción a Casiodoro de Reina: vida y relevancia

Casiodoro de Reina nació hacia 1520 en España y falleció en 1594 en Fráncfort. En el ecuador de su vida, en 1557, abandonó Sevilla, y pasaría el resto de su vida viajando por Europa occidental. Tras recibir formación teológica en el Colegio de Santa María de Jesús (hoy, Universidad de Sevilla), ingresó en la orden de los monjes jerónimos en el monasterio de San Isidoro del Campo en Santiponce, donde estuvo activo desde 1546 hasta 1557, cuando abandonó definitivamente España. Tras breves estancias en Ginebra y en Fráncfort, llegó a Londres en 1558 o 1559. Allí, con la ayuda de otros exiliados españoles, escribió una confesión de fe en latín en 1560 o 1561, que más tarde, en 1577, publicó en español con pequeños cambios. Otros logros notables son la primera traducción de la Biblia de las lenguas originales al español (publicada en Basilea, 1569); sus pastorados en Sevilla (clandestino),

Londres (reformado), Amberes (luterano) y Fráncfort (luterano); y la fundación de una obra benéfica que existe hasta hoy.¹

Pocos conocen a Casiodoro de Reina y su teología, pero esto se debe más a la coincidencia histórica y a las barreras lingüísticas que al juicio mesurado de los expertos. Reina se formó en teología tomista en Sevilla, hablaba con fluidez al menos tres idiomas (español, francés y latín) y dominaba al menos cuatro más (hebreo, arameo, siríaco y griego), mantuvo una sofisticada correspondencia sobre la Santa cena con Teodoro de Beza y era confidente de confianza de Guillermo IV, landgrave de Hesse-Cassel. Así mismo, durante su pastorado en Amberes, escribió un catecismo luterano que fue avalado por importantes teólogos luteranos como Johann Marbach, Martin Chemnitz, David Chytharaeus y otros. En resumen, Reina fue un pastor-teólogo serio con unas capacidades intelectuales impresionantes, pero cuyas aportaciones teológicas han sido desgraciadamente ignoradas durante los últimos cinco siglos.

En particular, la confesión de fe de Reina, en la que se centra este estudio, merece mucha más atención de la que ha recibido hasta ahora.² Para cuando escribió la primera edición de su confesión de fe en 1560/1561, Reina tenía aproximadamente 40 años y ya se había licenciado en teología en Sevilla, continuaba su reflexión teológica dentro de los confines de su monasterio, pastoreaba una iglesia protestante clandestina, había leído importantes obras protestantes y había comenzado su traducción de la Biblia. Cuando publicó su confesión en 1577, había completado su formación universitaria en la Academia de Basilea, terminado sus comentarios de Mateo 4:1–11 y del evangelio de Juan y publicado su traducción de la Biblia, lo que le convierte en uno de los pocos autores de una confesión de fe que fue también traductor de la Biblia con experiencia pastoral. En resumen, Reina escribió como pastor-teólogo equilibrado y formado.

La confesión en sí (si se excluyen los prefacios introductorios y el apéndice final) contiene 21 capítulos que funcionan como comentario sobre el Credo apostólico. Los capítulos 1–6 tratan las doctrinas típicamente asociadas con el Padre como Creador: La unidad y trinidad de Dios, la creación, la humanidad, la caída, la promesa de redención y el Antiguo Testamento. Los capítulos 7–16 tratan las doctrinas típicamente asociadas al Hijo como Redentor, así como algunas que no lo están, por razones que se explicarán más adelante: El cumplimiento de Cristo de las promesas del Antiguo Testamento, sus dos naturalezas, sus oficios de rey, sacerdote y profeta, la justificación y los medios externos de la justificación, que son los sacramentos, la predicación de la Palabra y la disciplina eclesial. Los capítulos 17–21 tratan las doctrinas típicamente asociadas al Espíritu Santo como Santificador: La

1 Reina fue invitado a pastorear en Estrasburgo, pero existen pruebas contradictorias sobre si se instaló o no oficialmente. Fundada en 1585, su obra benéfica se denomina actualmente Comunidad Neerlandesa de la Confesión de Augsburg (Niederländische Gemeinde Augsburg Confession).

2 Como ya se ha señalado, existen dos ediciones de la confesión de Reina. La primera, escrita en latín en Londres en 1560/1561, existe solo en manuscrito; la segunda, escrita en español en Fráncfort en 1577, fue publicada. A menos que se indique lo contrario, todas las referencias a la confesión de fe de Reina proceden de la edición publicada en español. Sin embargo, ambas ediciones son lo suficientemente parecidas como para que, por lo general, se haga referencia a ambas.

obra del Espíritu en las vidas de los creyentes, la Iglesia universal, las marcas del Espíritu en la iglesia y en el creyente, el poder de las llaves y la escatología.

Así pues, observando la estructura de la confesión de Reina desde una perspectiva macro, la teología de Reina es explícitamente trinitaria. Así mismo, aunque no se demuestre aquí, los lectores de la confesión de fe de Reina reconocerán otros ejemplos adicionales de su teología trinitaria que surgen en varios capítulos. En resumen, su teología está profundamente marcada por el pensamiento trinitario, tanto estructuralmente como aplicado a áreas específicas de la teología. Sin embargo, desde otra perspectiva, el centro de gravedad de la confesión es la cristología y la eclesiología, y cómo ambas están unidas a través del Espíritu Santo. El presente artículo muestra cómo Reina plasmó todo esto en su confesión.

Introducción al pensamiento de Reina en su confesión de fe

En la confesión de Reina, el tema más amplio y general que desarrolla es el triple oficio de rey, sacerdote y profeta. Aparece sobre todo en los capítulos 9–16, pero también en los capítulos 5–7, 17 y 19–20, y por extensión en los capítulos 3–4, abarcando así casi toda la confesión.³ La carga principal de Reina era demostrar la presencia continua de Cristo con su pueblo como su Rey, su Sacerdote y su Profeta, y que él, a su vez, hace a los creyentes reyes, sacerdotes y profetas a través del Espíritu Santo.

Una de las razones por las que este tema ha sido tan difícil de identificar y, como consecuencia, descuidado incluso por expertos en la Reforma española, es que Reina no hace explícitas las conexiones.⁴ Por el contrario, parece dar por sentadas las categorías de rey, sacerdote y profeta a lo largo de su confesión y que los lectores podrán hacer las conexiones por sí mismos. Aunque trataré este punto más adelante en mi conclusión, aquí me gustaría señalar a los lectores que esta suposición por

3 Aunque no parece que el propio Reina estableciera esta conexión, basándonos en su propia lógica no sería incorrecto afirmar que este tema también aparece en los cc. 3–4 relativos a la creación y la caída del hombre. Si ser creado a imagen de Dios significa ser creado en semejanza a Cristo, entonces los elementos real, sacerdotal y profético están presentes en la creación (c. 3) y se perdieron en la caída (c. 4). Esta extensión de la lógica de Reina resulta más plausible si se tiene en cuenta una frase de 17.4: “Para este mismo propósito les sirve el ejemplo vivo del Cristo, al cual toman por único, natural y legítimo patrón de la divina imagen, a cuya semejanza han de ser reformados”. Cristo es la única imagen verdadera de Dios, y Reina muestra a lo largo de su confesión que Cristo es Rey, Sacerdote y Profeta. Así pues, cuando el hombre fue hecho a imagen de Dios, también fue hecho rey, sacerdote y profeta, que es a lo que habría renunciado en la caída.

4 Hasta donde sé, solo Steve Griffin ha defendido las ideas básicas presentadas aquí. Estoy de acuerdo en gran medida con el análisis de Griffin, con algunas excepciones. Sin embargo, yo amplí sus ideas para incluir más de la confesión de Reina. Para consultar las obras de Griffin, ver “Desde el exilio alemán y londinense. Casiodoro de Reina y la eclesiología del desplazamiento”, en *Reforma y disidencia religiosa*, eds. Michel BOEGLIN, Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS y David KAHN (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 277–290; “Los ‘instrumentos externos de justificación’ y la reforma de la identidad eclesial en la *Declaración de fe* de Casiodoro de Reina”, en *Casiodoro de Reina. Ensayos en honor del 500 aniversario de su nacimiento. Su vida, Biblia y teología*, ed. Andrés MESSMER (Barcelona: Editorial Clie, 2023), 171–185.

parte de Reina implica que ha tenido suficiente tiempo para asimilar estas categorías e incorporarlas en su teología, lo que significa que estaba familiarizado con ellas desde hacía algún tiempo. Así pues, parece bastante plausible que la confesión de Reina sea representativa de la teología protestante sevillana de mediados del siglo XVI.

Aunque estas conexiones no han sido vistas por muchos, hay suficientes afirmaciones explícitas y paralelismos conceptuales y verbales a lo largo de la confesión para justificar la afirmación de que el tema principal de Reina es la triple función de Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta, junto con las implicaciones para la eclesiología por el Espíritu Santo. Ninguna otra confesión protestante está enmarcada de esta manera, y por tanto este tema debe considerarse como la contribución de Reina —y, por extensión, la contribución de los protestantes sevillanos en general— a la mayor teología y espiritualidad protestantes.

Para resumir las próximas cuatro secciones del artículo, podemos decir que Reina ve a Cristo anticipado como Rey, Sacerdote y Profeta antes de su estado encarnado en el pacto mosaico, presente con su pueblo durante su estado encarnado en su vida terrenal y siguiendo presente tras su glorificación en las tres marcas de la iglesia y en las vidas individuales de los creyentes.⁵ Para la confesión de fe, utilizaré el texto publicado por la red Credo.⁶

Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta en el Antiguo Testamento

La anticipación de Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta en el Antiguo Testamento es la categoría menos clara de la confesión de Reina, ya que en ninguna parte establece explícitamente la conexión entre el pacto mosaico y el triple oficio de Cristo. No obstante, existen suficientes paralelismos conceptuales para justificar la interpretación aquí adoptada.⁷

En los capítulos 5–7, Reina establece sutilmente las bases para la teología que desarrollará en los capítulos posteriores, especialmente en los capítulos 9–16. En el capítulo 5, hablando de la simiente prometida que vendría a deshacer la caída del hombre (que Reina había tratado en el c. 4), afirma que la simiente sería “tan poderosa” que “bastase a deshacer todo el reino del demonio”, una anticipación del oficio real de Cristo, y sería de “tanta santidad” que “fuesen santificadas y benditas todas las gentes de la tierra”, una anticipación del oficio sacerdotal de Cristo.

Debemos señalar que para Reina (así como para el cristianismo histórico), los oficios real y sacerdotal de Cristo son los fundamentales para su ministerio hacia la

5 Quizá no sea coincidencia que Antonio del Corro preguntara a Reina sobre los tres tiempos diferentes de la existencia de Cristo: Antes de su encarnación, durante su encarnación y tras su glorificación (carta a Reina, 24 de diciembre de 1563). Lamentablemente, la carta fue interceptada y nunca le fue entregada, y por tanto no sabemos lo que hubiera respondido.

6 Andrés MESSMER (ed.), *Credo. La confesión de fe de Casiodoro de Reina* (Trujillo: Translation Committee, 2023).

7 Aunque mi análisis aquí se centra en los cc. 5–7, la propia lógica de Reina puede incluir los cc. 3–4 también, como he explicado en la n. 3 arriba.

humanidad, como afirma en 9.3.⁸ Como demostración adicional de este punto, estos son los dos únicos oficios que él conecta específicamente con la cruz y con el ministerio actual de Cristo a la derecha del Padre (9.4–5, 7–8), y los dos únicos que relaciona directamente con la justificación (10.1).⁹ Sin embargo, en el capítulo 7, proporciona una descripción completa del triple oficio de Cristo siendo anticipado antes de su venida: afirma que, en cumplimiento de la promesa de Dios, Cristo fue enviado “para abolición de todas las ceremonias y sacrificios legales” (oficio sacerdotal), “para deshacimiento del pecado y, por consiguiente, de la violencia de la ley” (oficio real) y para que “en su nombre fuese predicado a todo el mundo «penitencia y remisión de pecados»” (oficio profético aplicado a la iglesia).

La anticipación de Cristo bajo el pacto mosaico se ve más claramente en el capítulo 6, donde la “promesa” (en referencia a la simiente prometida de 5.2) es renovada con Israel en la forma de un “pacto” que consistía en “muchas y diversas maneras de mandamientos, de ceremonias y de figuras” que les harían desear aquel “poderoso sacrificio, y de tanta virtud, que, siendo una vez ofrecido, bastase para dar perfecta y eterna santificación y limpieza” (oficios real y sacerdotal). La idea es que los mandamientos, ceremonias y figuras estaban anticipando a Cristo, específicamente sus oficios real, sacerdotal y profético, mostrando así la presencia de Cristo entre los israelitas, aunque de manera oculta, y funcionando como el medio en que Dios preparaba a su pueblo para anhelar al verdadero Rey, Sacerdote y Profeta, lo que Reina también desarrolla en el capítulo 7 como se explicó anteriormente.

Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta en su estado encarnado

En el capítulo 9, Reina organiza su análisis sobre Cristo en dos epígrafes principales: “Primeramente, para con Dios su eterno Padre; y segundamente, para con nosotros” (9.1). Con respecto al Padre, Reina dice que él fue Ángel de Dios, Siervo, Apóstol y Pontífice de nuestra fe. Más importante para nuestros propósitos es cómo presenta el ministerio de Cristo hacia nosotros, dividiendo su discusión sobre Cristo en los oficios de Rey (9.4–6), Sacerdote (9.7–8) y Profeta (9.11–12). No incorpora ninguna otra categoría en este capítulo, el más largo de la confesión, por lo que los tres oficios claramente son un importante principio organizativo para Reina.¹⁰ A lo largo de este capítulo, Reina muestra cómo Cristo ministró como Rey, Sacerdote y Profeta durante su estado encarnado y cómo, por medio del Espíritu Santo, nos hace a nosotros también reyes, sacerdotes y profetas (ver más adelante).

8 Como contrapunto, aunque en ninguna parte lo afirma de manera tan explícita como lo hace con los oficios real y sacerdotal de Cristo en 9.3, se puede argumentar que una lectura cuidadosa de la confesión de Reina, especialmente en 9.11–13; 19.7; 20, revela que el oficio profético de Cristo es el más aplicable a la vida de la iglesia, especialmente al anunciar el evangelio a ella misma y al mundo.

9 Griffin relaciona el sacerdocio de Cristo con su ministerio hacia el Padre, pero a la luz de sus comentarios en 9.11–14, yo no hago esta conexión. En cambio, veo su sacerdocio como otro ministerio hacia la humanidad.

10 En la edición en español de 1577, el c. 9 tiene 2.270 palabras, seguido del c. 19, con 1.998 palabras, y del c. 17, con 1.065. No es casualidad que los cc. 9 y 19 sean tan largos, ya que ambos desarrollan la triple organización preferida de Reina: rey, sacerdote y profeta.

Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta en la Iglesia

La presencia continua de Cristo en la Iglesia como Rey, Sacerdote y Profeta es la idea más extensa que Reina desarrolla en su confesión abarcando la totalidad de los capítulos 11–16. En estos capítulos, Reina desarrolla sus ideas sobre la conexión entre Cristo y la Iglesia y entiende las tres marcas de la iglesia verdadera —los sacramentos, la predicación de la Palabra y la disciplina— como aplicaciones del triple oficio de Cristo. Los sacramentos corresponden al oficio sacerdotal de Cristo, la predicación de la Palabra a su oficio profético y la disciplina a su oficio real.¹¹ En otras palabras, al igual que Cristo fue anticipado en el Antiguo Testamento antes de su encarnación y estuvo presente con su pueblo durante su ministerio terrenal, sigue estando presente en la vida de la iglesia tras su ascensión al cielo. De esta manera, Reina entiende que Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta está presente con su pueblo a lo largo de la Escritura: Estaba preparando a su pueblo para su venida como Cristo antes de su encarnación y sigue estando presente con ellos después de su ascensión. No hace ninguna conexión explícita entre su discusión de los oficios del capítulo 9 y la vida de la iglesia en los capítulos 11–16, pero una vez más, se dan suficientes paralelismos conceptuales y verbales en estos capítulos para justificar esta interpretación.

Antes de pasar a los capítulos 11–16, debemos considerar brevemente el capítulo 10 sobre la justificación. Al final del primer párrafo, Reina escribe que somos justificados por el arrepentimiento y la fe, por los cuales “nos es dado perdón e imputada su justicia e inocencia” (una alusión al ministerio sacerdotal de Cristo), y “nos es dada virtud y fuerza de su Espíritu, para que muriendo con él al pecado, resucitemos también con él a nueva vida de justicia” (una alusión a su ministerio real). Una vez más, los tres oficios de Cristo dan forma a su presentación de la doctrina, en este caso de la justificación. Y una vez más, vemos la preferencia de Reina por los ministerios real y sacerdotal de Cristo, no necesariamente a expensas de su ministerio profético, pero ciertamente como los dos oficios fundamentales en su opinión.

Veamos ahora las conexiones entre el capítulo 9 (el ministerio encarnado de Cristo) y los capítulos 11–16 (la presencia continuada de Cristo en la Iglesia a través de las tres marcas). En el capítulo 9, en el que habla de la realeza de Cristo, Reina dice que Cristo nos libró “de la tiranía del pecado, del diablo y de la muerte” para que le “sirvamos [...] en justicia y santidad de vida todos los días que nos restan de vivir” (9.4), y que él es el “que en todos los siglos defendió su Iglesia” (9.6). Asimismo, en el capítulo 15, en el que habla de la disciplina eclesial, dice que “se procura retener a los fieles [...] en la justicia, limpieza de vida” y que “deberse sujetar todo fiel” a ella en la medida de lo posible (15.1–2). Además, en el capítulo 16 Reina incluye la disciplina civil en el mismo orden que la eclesial, y aquí trata del magistrado civil, que tiene “el cuchillo para mantener en paz y en reposo la república, defendiéndola de los enemigos, castigando a los malhechores y honrando y premiando a los virtuosos, todo para adelantamiento del reino del Cristo y de su

11 Como veremos al final de esta sección, en los cc. 11–16 Reina no está hablando de las tres marcas de una iglesia verdadera *per se*, pero hay una coincidencia significativa entre los dos conjuntos de tres categorías.

gloria” y a quien todos deben “respeto, tributo y sujeción” (16.1–2). También “tiene la suprema autoridad para hacer poner en ejecución todo lo que al reino del Señor y al adelantamiento de su gloria se hallare pertenecer” (16.3). En conjunto, la manera en que el ministerio real de Cristo permanece activo en la iglesia es mediante la disciplina eclesial (y civil), a la que todo creyente debe someterse.

Del mismo modo, en el capítulo 9 donde habla del sacerdocio de Cristo, Reina dice que Cristo “nos obtuvo [...] perdón entero y cumplido de todos nuestros pecados”, nos impartió la “naturaleza divina, en la cual, regenerados, lo seamos”, y “nos adquirió acción y derecho a la herencia de la gloria de Dios” (9.7). Correspondientemente, en los capítulos 12–13 donde habla de los sacramentos, dice que en el bautismo recibimos testimonio firme “de entero perdón de pecado, de entera justicia y salud perdurable, de regeneración por Espíritu Santo y de entrada en el reino de los cielos” (12.1). Además, señala, nos despojamos del viejo hombre y nos vestimos del nuevo, lo que constituye un paralelismo conceptual con la regeneración, y posiblemente incluso con la adopción. En la Eucaristía, añade, los creyentes recuerdan la muerte del Señor, son “espiritualmente sustentados y mantenidos [...] para que asimismo participen de su divina y eternal vida, siendo incorporados en él” y “hechos carne de su carne y huesos de sus huesos” (13.2), lo cual es conceptualmente similar a participar de la naturaleza divina.¹² Así pues, la manera en que el ministerio sacerdotal de Cristo permanece activo en la iglesia es a través de los sacramentos, que él entiende que son el bautismo y la Santa cena.¹³

Finalmente, en el capítulo 9 donde habla del oficio profético de Cristo, Reina dice que Cristo es “nuestro maestro y enseñador de justicia” (9.11) quien, por el Espíritu, ha escrito su ley en nuestros corazones (haciendo una posible alusión a 6.1 y a 7.1) y quien comunica su oficio profético a cada creyente, de manera que “sepa declarar la divina voluntad en el mundo” (9.13). En correspondencia, en el capítulo 14, donde habla de la predicación de la Palabra, dice que los elegidos son llamados y justificados, y que Cristo llama, autoriza y hace idóneos (por su Espíritu) a los ministros, y les envía a llamar a su iglesia y reciben autoridad similar a la de los profetas del Antiguo Testamento, de manera que “quien a ellos obedeciere o menospreciare, sea visto obedecer o menospreciar al mismo Señor” (14.3).¹⁴ También es digno de mención el hecho de que en 9.14, al hablar de cómo se comunica a los cristianos el oficio profético de Cristo, alude al contenido que se encuentra en el capítulo 14 y lo cita en una nota a pie de página, estableciendo así un vínculo directo y consciente entre estos capítulos. En resumen, la forma en que el ministerio profético de Cristo permanece activo en la iglesia es mediante la predicación de la Palabra, especialmente (aunque no exclusivamente) tal como es proclamada por ministros que Cristo mismo ha ordenado y enviado.

12 También es notable que, en 20.1–2 Reina declara que la “potestad para ligar y soltar pecados” de la iglesia reside “primera e inmediatamente en Cristo [...] y, por su comisión, en todos los legítimos ministros de su evangelio, a la Palabra del cual está ligada la dicha potestad”. Así pues, Cristo es quien verdaderamente liga y suelta pecados, pero lo hace a través de la iglesia.

13 En cuanto a los otros cinco sacramentos que han sido tradicionales desde el s. XII (cf. Pedro Lombardo, *Sentencias* 4.2.1), Reina se refiere a ellos como “ritos” o incluso “ritos sacros y necesarios” (11.3).

14 Cf. Dt 18:19; 2 Cro 36:15–16; Jer 26:4–5; Dan 9:6.

Reina no entendía estos tres oficios y su correspondiente aplicación a la iglesia como categorías estrictas, herméticamente selladas, sin mezcla alguna. Por el contrario, hay numerosos ejemplos de superposición entre los tres oficios, como cuando dice que, en el bautismo que, según su estructura, es un acto sacerdotal, “protestamos [...] perfecta abrenunciación del demonio, del pecado, del mundo y de nosotros mismos” (12.2), lo que supone un acto real que corresponde a la disciplina eclesial (9.4). Sin embargo, debemos esperar este solapamiento, ya que Cristo nunca puede actuar como Rey sin actuar también como Sacerdote y Profeta, y viceversa. No obstante, a pesar de la permeable membrana que existe entre los distintos oficios, Reina sigue distinguiéndolos como correspondientes en general a la disciplina eclesial, los sacramentos y la predicación de la Palabra, respectivamente.

Este análisis tiene una implicación sorprendente: en ciertos puntos de la teología de Reina, la cristología y la eclesiología se funden en la misma realidad, de manera que las tres marcas de una verdadera iglesia son en realidad tres formas en las que Cristo se hace presente en la iglesia. Para Reina, podría decirse, no es la iglesia la que ejerce disciplina, sino el Rey mismo; no es la iglesia la que administra los sacramentos, sino el Sacerdote mismo; no es la iglesia la que predica la Palabra, sino el Profeta mismo. Aunque estas funciones se asocian normalmente con el pastor, este no las desempeña en su propio nombre o poder, sino en el nombre y en el poder de Cristo, un derecho que le ha sido concedido por Cristo mismo y que es posible gracias a la presencia del Espíritu Santo. Así pues, Reina va más allá de la comprensión tradicional del pastor actuando “en la persona de Cristo” (*in persona Christi*), que enfatiza la presencia de Cristo en el pastor durante la celebración de los sacramentos, para incluir las tres responsabilidades principales de todo pastor (predicar, administrar los sacramentos y ejercer la disciplina eclesial). Para Reina, en la medida en que el pastor es fiel a su vocación bíblica, se convierte en un instrumento a través del cual Cristo mismo predica, administra y disciplina.

Esta relación nos ayuda a interpretar parte del lenguaje más confuso de Reina, como cuando habla de “medios (externos) o instrumentos de nuestra justificación” (cf. 11.1–2; 14.1; 15.1). Más adelante trataré este tema con más detalle, pero por ahora, señalaré que una lectura superficial de esta expresión podría llevar al lector a pensar que Reina está de algún modo desdibujando las fronteras entre la justificación y la santificación y basando la salvación humana en las propias obras — específicamente, en la participación de los sacramentos, la predicación y la disciplina. Pero no es así. En 10.1, Reina hace una clara afirmación sobre la justificación que concuerda con la estructura protestante básica: La justicia de Cristo se nos imputa solo por la fe (que a su vez es un don de Cristo; cf. 11.2), solo en Cristo, al margen de cualquier obra o mérito por nuestra parte, y en 10.2, rechaza explícitamente la concepción católica romana de la justificación. Así pues, Reina comprende la doctrina protestante de la justificación y no pretende contradecirla.

Sin embargo, para Reina (así como para los protestantes en general), la oferta de salvación de Cristo no es un acontecimiento único que requiera una única expresión de fe, sin un cambio continuo en la vida de la persona. Él seguramente habría calificado esto como fe muerta. Por el contrario, Cristo siempre ha estado y sigue estando presente con su pueblo, y este es llamado a ejercer una “fe viva” en él, expresión que Reina usa a lo largo de su confesión (p. ej., 7.2; 10.1–2; 17.5). Reina

entiende la justificación como algo estrechamente conectado con la regeneración, como deja claro al final de 10.1: el arrepentimiento y la fe nos otorgan no solo el perdón de pecados y la imputación de la justicia de Cristo, sino también el don del Espíritu Santo para que podamos vivir una nueva vida que, según el esquema general de Reina, enfatizaría los elementos real, sacerdotal y profético. Así como los santos del Antiguo Testamento fueron llamados a expresar su fe viva en la esperanza de la venida de Cristo a través de “mandamientos, de ceremonias y de figuras” (6.2), los santos del Nuevo Testamento son llamados a expresar su fe viva en Cristo a través de los medios o instrumentos externos que Cristo mismo ha establecido, a saber, los sacramentos, la predicación y la disciplina eclesial. Así pues, usando el lenguaje de Reina en 11.1, los medios o instrumentos externos son el modo en que Cristo “nos aplica en particular, sella y confirma” el beneficio de nuestra salvación mediante el ejercicio de sus oficios real, sacerdotal y profético.

Antes de pasar a cómo Reina une la realeza, el sacerdocio y el profetismo de los creyentes con el triple ministerio de Cristo, señalaré una última aplicación de la cristología de Reina a su eclesiología, en esta ocasión en relación a las tres marcas de una iglesia verdadera. En 19.2–4, Reina reitera las tres marcas de una iglesia verdadera como “algunas señales y notas [...] por las cuales pueda ser conocida en el mundo cuando corporalmente aconteciere juntarse en algún cierto lugar” (19.1). En cada uno de los encabezamientos de los tres párrafos, Reina cita capítulos anteriores de su confesión que se solapan con los capítulos 11–16, pero que difieren lo suficiente como para dar a entender que no se limita a evocar y resumir la teología de esos capítulos en el capítulo 19. La discusión aquí es un poco más abstracta que en el resto del artículo y supone un grado relativamente mayor de familiaridad con la confesión de Reina. (Debido a este obstáculo, algunos lectores tal vez deseen pasar a la siguiente sección.)

En el encabezamiento de la sección 19.3 que tiene que ver con los sacramentos, Reina cita los capítulos 11–13 sobre el bautismo y la Cena del Señor. Este es el único paralelismo preciso que hace entre capítulos anteriores de su confesión y un encabezamiento de párrafo en este capítulo, y representa el paralelismo más claro entre las marcas de una iglesia verdadera y la presencia de Cristo en la iglesia (en este caso, como Sacerdote).

En el encabezamiento de la sección 19.4 sobre la disciplina eclesial, cita los capítulos 15 y 17; se espera la primera alusión, pero no la segunda. El capítulo 17 trata de la obra del Espíritu Santo en la vida de los cristianos, guiándoles a renunciar a este mundo y ser conformados a la imagen de Cristo. Este capítulo no estaba incluido en el tratamiento que Reina hace de los medios externos de la justificación, y sin embargo sí lo estaba el capítulo 16, lo que Reina omite aquí en el encabezamiento. La lógica detrás de esta decisión parece ser que Reina desea conectar la disciplina eclesial (c. 15) con la obra del Espíritu Santo en la vida de los cristianos (c. 17), de manera que el énfasis recaerá en la conexión entre la santificación personal y la iglesia. Reina establece esta conexión en el contexto del ministerio profético de Cristo en 9.11 y 9.13, donde cita el capítulo 17 al margen de su confesión. Así pues, aunque inesperada, la cita del capítulo 17 aquí es explicable. Es necesario investigar a fondo por qué incluyó la disciplina civil en su discusión del

ministerio real de Cristo en el capítulo 16 pero la omitió aquí en 19.4 como parte de las marcas de una iglesia verdadera.

Lo más chocante es su tratamiento de la predicación. En el encabezamiento de la sección 19.2 sobre la predicación, cita los capítulos 7, 9 y 10, citando así tres referencias cruzadas inesperadas y omitiendo la única esperada (c. 14). Además, los capítulos 7, 9 y 10 son anteriores a la discusión de Reina sobre los medios externos de la justificación, lo que implica que ha dado un giro significativo en su conceptualización de la predicación como una marca de la iglesia. ¿Cómo se explica esto? Yo sugiero las dos observaciones que siguen, sin pretender que constituyan una respuesta plenamente satisfactoria. En primer lugar, en 19.2, Reina está hablando sobre la predicación del “evangelio”. Aparte de una mención en 17.5, los únicos lugares en los que ha aparecido la palabra “evangelio” hasta el momento son precisamente los capítulos 7, 9, 10 y 14¹⁵ (el último de los cuales es donde Reina trata el ministerio externo de la Palabra, que se espera sea citado aquí, pero no lo es). Así pues, tal vez Reina se centraba en el lexema evangelio propiamente dicho y por ello quería reunir todos los lugares de su confesión en los que lo mencionaba (excepto el c. 14). En segundo lugar, el encabezamiento de 19.2 dice “limpieza de doctrina” y el cuerpo del párrafo menciona el evangelio “sin mezcla de humanas doctrinas o constituciones”, y los capítulos 7, 9 y 10 pueden verse como relacionados con estos temas a su manera. Así pues, en los capítulos 7 y 10, Reina proporciona un resumen básico de la salvación que consiste en arrepentimiento y fe en Cristo y en el regalo del Espíritu Santo; en 9.10 y 9.14, renuncia a ciertas doctrinas y ordenanzas humanas (hay incluso un paralelismo verbal entre 19.2 y 9.14 con las palabras “divino culto” y “salud”); y en 10.2 de nuevo renuncia a ciertas doctrinas humanas que distraen de Cristo. Así, aunque la cita de Reina de los capítulos 7, 9 y 10 es inesperada, hay maneras posibles de explicarlas. No obstante, es necesario seguir investigando sobre este punto.

Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta nos hace reyes, sacerdotes y profetas

Por último, Reina extiende la realeza, el sacerdocio y el profetismo de Cristo a los cristianos. Mediante el Espíritu Santo, participamos de Cristo (9.9; c. 17); somos reyes (9.9), sacerdotes (9.9) y profetas (9.13). Aunque Reina no desarrolla el modo en que la realeza de Cristo nos hace reyes (pero cf. 9.5), sí afirma que el sacerdocio de Cristo nos hace sacerdotes, de manera que nos ofrecemos a nosotros mismos y nuestras vidas, el sacrificio de alabanza y la oración (9.9), y que el profetismo de Cristo nos permite ser enseñados por Dios y anunciar la voluntad divina al mundo (9.13). Según lo que dice en 19.5, Reina considera la obra del Espíritu en la vida de los cristianos más importante que su obra a través de la iglesia institucional. Esto no debe interpretarse como que Reina rechazaba la iglesia visible, sino que consideraba la evidencia de una vida cambiada más indicativa de la presencia del Espíritu que las

15 La palabra “evangelio” aparece al final de la sección 10.2, que no estaba presente en la edición original en latín. Esto podría complicar el paralelismo directo entre 19.2 y la palabra “evangelio”.

marcas externas de una iglesia verdadera (ya que incluso los hipócritas podían formar parte de ella).

Otra aplicación que Reina extrae del triple oficio se encuentra en 17.1. En este párrafo, titulado “El fin para el cual somos justificados”, proporciona tres “fines” que se corresponden con las tres categorías cristológicas que hemos visto a lo largo de su confesión. En primer lugar, “el fin por el cual él libra al hombre del pecado, de la muerte y del demonio”, que corresponde al oficio real de Cristo, es “para que le sirva en justicia y en santidad de vida”, que corresponde al cristiano que se somete a la disciplina y permanece dentro de la iglesia. En segundo lugar, “El fin por el que lo regenera y lo hace nueva criatura por su Espíritu”, que corresponde con el oficio sacerdotal de Cristo, es que “dejada la imagen del viejo y terreno Adán, vista la del nuevo y celestial, que es Cristo”, que corresponde a los sacramentos. Por último, “El fin por el que lo mata por el rigor de su Ley y lo sepulta con Cristo”, que corresponde al oficio profético de Cristo, es para que “por fuerza de la fe, en él resucite y suba a los cielos con él” y “viva una vida celestial, con la cual Dios sea conocido y glorificado entre los hombres como autor de tan maravillosa obra y el mundo sea convencido de su corrupción y pecado”, que corresponde con la predicación de la Palabra. Así pues, el “fin” para el que Dios usa el triple oficio de Cristo para salvar a los creyentes, es que ellos vivan los oficios de rey, sacerdote y profeta en el poder del Espíritu.¹⁶

La presencia de Cristo en la Iglesia y los medios externos de nuestra justificación

Ahora podemos examinar más detenidamente el uso que hace Reina de la frase “los medios (externos) o instrumentos de nuestra justificación” (cf. 11.1–2; 14.1; 15.1) para introducir las tres formas en que los ministerios real, sacerdotal y profético de Cristo se aplican a la Iglesia. La razón por la que vuelvo sobre este tema con más detenimiento es que Reina basa los capítulos 11–16 en este concepto y, por tanto, desempeña un papel fundamental a la hora de penetrar en su comprensión de la presencia continuada de Cristo en la Iglesia. A modo de introducción, cabe señalar que la frase “medios externos de justificación” no era común entre los protestantes o los católicos romanos del siglo XVI, ni en latín ni en español, y, por tanto, hasta que se descubran otros textos que ayuden a la interpretación de los comentarios de

16 Se necesita más investigación antes de avanzar un argumento coherente, pero se puede argumentar que en 19.5–13 Reina está filtrando las siete marcas de un verdadero creyente a través de las categorías de realeza, sacerdocio y profetismo. Una de estas propuestas es que la primera marca (la presencia del Espíritu) funciona como una categoría paraguas, las marcas segunda y tercera (palabra hablada y desear la divina Palabra) corresponden a la categoría profética, las marcas cuarta a sexta (misericordia y mansedumbre, amor hacia los enemigos y caridad con los hermanos) corresponden a la categoría real y la séptima marca (la cruz) corresponde a la categoría sacerdotal. Pero, podría considerarse que el pensamiento parentético de Reina en 19.13 (“y si hay otras algunas [marcas] que con ellas lo puedan ser”) apoya la idea de que simplemente está enumerando siete cualidades relativamente aleatorias que, en su opinión, deberían estar presentes en la vida de los cristianos. Para otro intento de categorizar las siete marcas del verdadero creyente según Reina en términos de realeza, sacerdocio y profetismo, ver Griffin, “Desde el exilio alemán y londinense”, 283–284.

Reina, nos queda confiar en el propio texto de Reina para proporcionar su propia explicación.¹⁷

Parece que la mejor forma de entender la intención de Reina es interpretar sus palabras en el contexto de la “fe viva” y sus comentarios en 11.2. La fe viva es un principio fundamental que aparece en numerosos pasajes a lo largo de la confesión de Reina y es esencial para entender su idea de fe que se concreta en obras, y sus comentarios en 11.2 son la explicación más clara que da de lo que entiende por los medios o instrumentos externos de nuestra justificación.

En cuanto a la fe viva, para Reina, la fe que justifica es una fe viva que produce vida en el Espíritu, y el cometido del Espíritu es conectar al creyente con Cristo, especialmente con sus oficios real, sacerdotal y profético. Así pues, la fe viva, que incluye tanto la justificación como la santificación, es siempre activa en la vida del creyente y debe manifestarse continuamente en buenas obras, concretamente las relacionadas con el escuchar la predicación de la Palabra, el recibir los sacramentos y el someterse a la disciplina (para otras marcas, en este caso a nivel individual, cf. 19.5–13). Aunque Reina entiende la justificación como un acontecimiento puntual y algo que el creyente puede tener la certeza de obtener, también la ve como un acontecimiento continuo por el que continuamente aprehendemos a Cristo mientras actúa en la iglesia a través de la predicación de la Palabra, los sacramentos y la disciplina. Ciertamente, el lenguaje de Reina se asemeja más a la concepción medieval de justificación que a la protestante, ya que la segunda establece una clara distinción conceptual entre la justificación y la santificación, cosa que Reina no hace con tanta claridad. Sin embargo, su pensamiento e intención se asemejan más a la concepción protestante de la justificación. En 10.1 expone claramente la justificación de acuerdo con la posición protestante (i.e., la imputación de la justicia de Cristo, solo por la fe, al margen de los méritos humanos), en 10.2 renuncia a la interpretación católica romana de la justificación y su confesión fue aceptada por las iglesias reformadas como ortodoxa.¹⁸ Así pues, podría decirse que Reina estaba más en consonancia con las inquietudes y la teología de Santiago 2:14–26 que con las de Romanos 3:21–31. De la misma manera que se puede demostrar que Santiago no trataba de contradecir a Pablo, sino más bien aportar una perspectiva complementaria de la relación entre fe y obras, también podríamos decir que Reina no intentaba contradecir la concepción protestante de la justificación, sino que se centraba en un aspecto complementario de la relación entre la fe viva y las obras — a saber, que los cristianos aprehenden continuamente a Cristo por la fe, ya que él está presente en la iglesia a través de la predicación, los sacramentos y la disciplina eclesial. Este énfasis podría ser la reacción de Reina (y de otros protestantes

17 Una notable excepción se encuentra en la obra de Luis de Granada, *Guía de pecadores* en la que escribe sobre “los sacramentos, que son los instrumentos de nuestra justificación” (c. 5).

18 Aunque Reina recibió críticas de las iglesias reformadas sobre otras partes de su confesión, nunca lo fue por su doctrina de la justificación. Y lo que es más importante, aunque en la traducción española Reina usa la palabra *medio* para referirse tanto al arrepentimiento y a la fe, por un lado, como a los sacramentos, la predicación de la Palabra y la disciplina, por otro, en la edición en latín las palabras son distintas: arrepentimiento y fe son la *ratio* (“base”) de nuestra salvación, mientras que las tres marcas de una iglesia verdadera son *media* (“medios”).

sevillanos) contra el ritualismo religioso muerto de su tiempo, en el que el cumplimiento exterior y sin fe se consideraba la norma.

En cuanto a los comentarios que hace en 11.2, Reina ofrece la declaración más completa sobre el tema cuando dice: “a él [i.e., Cristo] solo pertenece instituir los medios o instrumentos externos por los cuales se nos aplique este beneficio [i.e., la justificación], como son los sacramentos y el ministerio de la Palabra y de ellos”. En otras palabras, las tres marcas de una iglesia verdadera son los medios externos que Cristo instituyó para otorgar el beneficio de la justificación a los cristianos. Llegados a este punto, es necesario discutir dos cuestiones.

En primer lugar, los medios externos parecen ser las contrapartidas externas de los medios internos que Reina analizó en 10.1: por nuestra parte, el arrepentimiento y la fe; por parte de Dios, su misericordia y bondad. Si es así, entonces hay dos dinámicas en juego respecto a la relación entre arrepentimiento y fe, por un lado, y buenas obras por otro: una dinámica puntual/en curso y una dinámica interna/externa. En cuanto a la primera, Reina ve el arrepentimiento y la fe como un acontecimiento único (c. 10), pero también como algo continuo por medio de la “fe viva”. En cuanto a la dinámica interna/externa, Reina hace una distinción conceptual, pero no formal, entre el arrepentimiento y la fe que uno puede expresar (a falta de un mejor término) en el corazón y el arrepentimiento y la fe que uno debe expresar en Cristo externamente a través de la predicación, los sacramentos y la disciplina. Lo ideal es que fueran realidades superpuestas, pero como el mismo Reina afirma a lo largo de su confesión de diferentes formas (p. ej., 19.5), puede haber ocasiones en que lo interno no esté alineado con lo externo. En estos casos, predomina el énfasis de Reina en la presencia personal del Espíritu en la vida del creyente y se alinea firmemente con la prioridad de lo interno sobre lo externo. En resumen, Reina entiende la “fe viva” como algo tanto puntual (justificación) como continuo (santificación), tanto interno (en el corazón del individuo) como externo (predicación, sacramentos y disciplina).

En segundo lugar, existen dudas sobre si Reina entendía el “beneficio de nuestra salud” (11.1) como la salvación misma o como algo diferente. En relación con esto está el lenguaje utilizado en 11.1, donde Reina dice que Cristo “nos aplica en particular, sella y confirma” este beneficio (cf. 11.2 para “se nos aplique”, probablemente una abreviatura de la frase más larga de 11.1).¹⁹ Las dos posiciones extremas son que, por un lado, la predicación, los sacramentos y la disciplina “aplican” la salvación en sí, o, por otro, que “confirman” el “beneficio” de la salvación. Entre estos dos extremos, hay múltiples posibilidades que Reina también podría haber pretendido. Actualmente, carecemos de pruebas suficientes a favor de cualquier interpretación, aparte de la observación general de que Reina se entendía a sí mismo como autor de una confesión de fe ampliamente reformada (i.e., calvinista) que sería aceptada como tal por otras iglesias reformadas y que, por tanto, cualquier interpretación tendría que ajustarse a los límites impuestos por este sistema. En definitiva, se necesita más investigación comparativa para arrojar luz sobre la intención de Reina en este caso.

19 Hay una variante importante en el texto en latín, que solo dice “sella” (i.e., “el Señor, por su parte, [nos] sella”). Esto probablemente impide la asignación de cada uno de los tres verbos — otorgar, sellar y confirmar — a una de las tres marcas de una iglesia verdadera.

Para ser exhaustivos, y como posible ilustración, cabe la posibilidad de que en el capítulo 6 Reina esté estableciendo un paralelismo entre las “muchas y diversas maneras de mandamientos, de ceremonias y de figuras” a las que fueron sometidos los israelitas del Antiguo Testamento y las tres marcas de las que estamos hablando aquí. Después de todo, sus mandamientos, ceremonias y figuras estaban destinadas a que el pueblo judío “fuese como forzado a entender, esperar y pedir” aquel “poderoso sacrificio” que había de venir en Cristo (6.2) y, dada la estructura general de Reina, sería natural para él entender estos mandamientos, ceremonias y figuras como figuras de los oficios real, sacerdotal y profético de Cristo. Si esto es así, la continua obediencia a Dios de los santos del Antiguo Testamento (i.e., la fe viva) podría verse como una prefiguración de lo que Reina quiere decir cuando afirma que la predicación de la Palabra, los sacramentos y la disciplina son “medios (externos) o instrumentos de nuestra justificación”.

La cristología de Reina y la teología protestante sevillana general

Como he indicado a lo largo de este ensayo, el énfasis de Reina en Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta y su aplicación a la iglesia y a la vida cristiana probablemente no son exclusivos de Reina, sino que, más bien, reflejan la teología protestante sevillana general de mediados del siglo XVI. Puesto que Reina abandonó España en 1557 y escribió su confesión en 1560 o 1561, es poco probable que desarrollara esta estructura en el periodo intermedio, durante sus estancias en Ginebra, Fráncfort y Londres. Si este fuera el caso, sería normal suponer que la aprendió de otros en esas ciudades, y que habría aparecido en uno o más escritos existentes de otros eruditos de esas ciudades, especialmente teniendo en cuenta lo influyentes que fueron las tres ciudades en la formación de la teología protestante. Pero una vez constatada la ausencia de ideas similares en otros autores, no nos queda más remedio que buscar en otra parte, y parece razonable plantear que el marco que ejerció una influencia tan determinante en la confesión de Reina fue una expresión de la teología protestante sevillana general que se estaba desarrollando en las décadas de 1540 y 1550. Se necesita más investigación comparativa, especialmente utilizando los registros de la Inquisición y los escritos de Juan Pérez de Pineda, Antonio de Corro y otros, pero me gustaría llamar la atención de los lectores sobre una probable fuente detrás de la teología de Reina: Constantino de la Fuente.

Incluso una lectura superficial de la obra más extensa que se conserva de Constantino, *Doctrina cristiana*, brinda muchos paralelismos con lo que hemos estado viendo a lo largo de este artículo.²⁰ Por ejemplo, en el capítulo 33 habla de la diferencia entre la fe muerta y la fe viva; en los capítulos 55–56, habla de los tres oficios de Cristo como Rey, Sacerdote y Profeta, describe los oficios con un lenguaje y unas imágenes similares, enfatiza más sus funciones real y sacerdotal que la profética, afirma que a través de las figuras del Antiguo Testamento Dios estaba preparando a su pueblo (y al mundo) para la venida de su Hijo como Rey y

20 Constantino DE LA FUENTE, *Doctrina Cristiana*, ed. David ESTRADA HERRERO (Barcelona, Editorial Clie, 2018).

Sacerdote, y dice que nuestro Rey, Sacerdote y Profeta quiere hacernos reyes, sacerdotes y profetas a través del Espíritu Santo que compartimos con él. Además de estos ejemplos concretos de lenguaje similar, debemos recordar las muchas otras conexiones que se pueden trazar entre la teología de Constantino y la confesión de Reina, así como el hecho de que ambos estaban activos como pastores clandestinos en la iglesia protestante sevillana durante la década de 1550, lo que incrementa aún más la probabilidad de que Constantino influyera en Reina (y posiblemente Reina en Constantino). Así pues, aunque se necesita más investigación, yo propondría que esta estructura —entender la relación entre la cristología y la eclesiología a través del Espíritu Santo, combinada con la cuestión de la fe viva— es representativa de la teología protestante sevillana general y que es una de sus importantes contribuciones a la teología protestante en general.²¹

Conclusión

Las categorías de realeza, sacerdocio y profetismo tienen una enorme influencia en la confesión de fe de Reina. Se podría argumentar que estas características aparecen, de una u otra forma, en la mayor parte de los capítulos 5–19 (y posiblemente se extiendan hasta el c. 3), en ocasiones dando forma a capítulos y secciones enteras de la confesión. Ninguna otra confesión de fe protestante del siglo XVI fue escrita con una estructura similar en mente, por lo que esta puede considerarse como una de las contribuciones de Reina a la teología protestante en general. Es sumamente cristicéntrica y tiene la capacidad de dar forma a la eclesiología del protestantismo contemporáneo, al afirmar que, a través del Espíritu Santo, Cristo está realmente presente en la iglesia, a la vez como fuente y modelo de la vida cristiana.

Reina entiende la doctrina como algo muy personal, no como algo proposicional o estrictamente dogmático.²² Interpreta el Credo apostólico principalmente en términos de la presencia de Cristo con su pueblo y las implicaciones que esto conlleva para la iglesia y para los creyentes individuales. Quizá por eso su confesión es tan adecuada como documento ecuménico y, de hecho, fue escrita como tal: su enfoque en Cristo le llevó a afirmar los elementos centrales de la fe católica tal y como había sido reformada por el movimiento protestante, y a alejarse de entrar en discusiones teóricas que podrían causar divisiones. Esta es otra lección crucial que Casiodoro de Reina (y otros reformadores españoles) pueden enseñarnos:

21 Parte de la teología de Reina y/o de Constantino puede haber sido influenciada por otros protestantes, como Juan Calvino, que fue el escritor protestante más influyente sobre los tres oficios de Cristo; cf. sus Catecismos de 1537 (§20), 1538 (§20) y 1545 (P 34–45); *Institución* (1559), 2.15. Aunque posterior a la confesión de Reina, cf. el Catecismo de Heidelberg P 31. Victor d'Assonville sostiene que el ministerio profético de Cristo enlaza porciones más amplias del Catecismo de Heidelberg; cf. "Prophet, Doctor Jesus": The Son of God as 'Our High Priest and Teacher' in the Heidelberg Catechism", en *A Faith Worth Teaching: The Heidelberg Catechism's Enduring Heritage*, ed. John PAYNE y Sebastian HECK (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2013), 181–194 (mi agradecimiento a Judson Marvel por esta fuente).

22 Aunque no se discute aquí, el hecho de que la confesión de Reina se lee más como una narración que como una serie de afirmaciones y negaciones o doctrina abstracta respalda esta afirmación. En este sentido, está más cerca del Credo niceno que del Credo de Atanasio.

Centrarnos en Cristo nos llevará a una Iglesia más unida, algo muy necesario en el mundo de hoy.

Finalmente, aunque Reina mismo no lo afirma en su confesión, yo veo una conexión entre el desarrollo de Reina del triple oficio de Cristo y el catecismo cristiano. Los catecismos, que se remontan al periodo patristico (sobre todo a Agustín) y se relanzaron en el siglo XVI, solían contener tres partes principales, estructuradas en torno a las tres virtudes teologales de la fe, la esperanza y el amor. El Credo apostólico proporcionó el esquema para explicar la fe, el Padrenuestro proporcionó la estructura para hablar de la esperanza y los Diez Mandamientos (y el Sermón del Monte) proporcionaron la estructura para hablar del amor. Resulta interesante que estas tres categorías se pueden corresponder con la realeza, el sacerdocio y el profetismo, especialmente a la luz de cómo las explica Reina en su confesión. Para él, la realeza corresponde a la vida y, por tanto, a los Diez Mandamientos; el sacerdocio corresponde al sacrificio del individuo a Dios y, por tanto, al Padrenuestro; y el profetismo corresponde a la proclamación del Evangelio y, por tanto, al Credo apostólico. Visto así, podríamos decir que Cristo es el catequista principal, que enseña a sus seguidores lo esencial de sí mismo en relación a su triple ministerio de Rey, Sacerdote y Profeta.

Un alegato por el honor de Dios: Propuestas de Gisbertus Voetius sobre la misión en el Sínodo de Dordrecht y su teoría de la misión

Hans Kommers

Hans Kommers (PhD, North-West University, Potchefstroom, Sudáfrica) es profesor extraordinario de la facultad de teología de North-West University y pastor jubilado de la Iglesia reformada en los Países Bajos (PKN). j.kommers777@gmail.com

*Resumen: Este artículo busca la dinámica —en términos humanos— que produjo la iglesia global de hoy. Se centrará en el papel y en la visión de Gisbertus Voetius (1589–1676), padre de la ciencia reformada de las misiones. Como representante relevante de la teología reformada moderna, Voetius puso su sello en el párrafo de la misión en las decisiones del Sínodo Nacional de Dordrecht, celebrado en 1618–1619 en una de las ciudades más antiguas de la entonces joven república de Holanda. A ello hay que añadir la gran influencia de sus principios misioneros en las misiones reformadas. Este estudio se centra en la misiología de Voetius que, como veremos, es que, en toda la disciplina de su teología e ideas misioneras, el honor de Dios era su objetivo principal.**

Praxis pietatis

Desde la segunda década del siglo XVII, Voetius se convirtió en un importante representante de la teología reformada moderna y en una figura central, nacional e internacional, en el protestantismo reformado del siglo XVII. Su discurso inaugural, *De pietate cum scientia conjungenda* en 1634 como profesor en la recién fundada universidad de Utrecht, marcó la pauta de su futuro programa académico. En una época de cartesianismo inminente, dio un apasionado toque de atención a los estudiantes para que se dedicaran a sus estudios en verdadera piedad a fin de que la investigación académica estuviera al servicio del honor de Dios y de la salvación de los hombres.

Ya desde muy joven se orientó en esa dirección cuando, en 1604, obtuvo una beca de estudios en la entonces universidad de Leyden, institución internacionalmente reconocida por sus estudios clásicos. En Leyden, Voetius siguió el conflicto entre los profesores, concretamente, Arminio y Gomarus.

* Artículo trad. con permiso: “A plea for the honour of God: Gisbertus Voetius’ mission proposals at the National Synod of Dordrecht and his mission theory”, *In die Skriflig* 53 no 3 (2019): 1–10. Nos gustaría agradecer a Jermo van Nes por su ayuda en la trad. de los textos de alemán y holandés.

Como estudiante, como pastor y finalmente como profesor de teología, siguió a Gomarus: “Nunca he mantenido otra postura que estar del lado de Gomarus y nunca he disputado contra él. [...] Hasta el fin de mis días seré su agradecido alumno”.¹ Era un lector feroz y, como verdadero erudito, a menudo se levantaba a las cuatro de la mañana para estudiar lenguas semíticas. En 1636, se doctoró en teología en la universidad de Groninga siendo Gomarus su promotor. En su típico estilo victoriano, el profesor de teología práctica de Utrecht, J. J. van Oosterzee (1817–1882) dijo de Voetius: “Fue alumno de Gomarus y, como su maestro, asumió la actitud de un Hércules eclesiástico limpiando el establo arminiano de Augías”.² La riqueza del conocimiento de Voetius en todos sus libros llevó a Christiaan Sepp (1820–1890), pastor de la iglesia menonita, a la conclusión de que es “casi ilimitado”.³ En 1677, el catálogo de la subasta de su biblioteca tenía más de 4.777 títulos teológicos y variados.⁴

En 1611 Voetius fue ordenado pastor en Vlijmen (1611–1617), a esto siguió un pastorado en Heusden (1617–1634). Su colega remonstrante de Heusden le impidió acudir a la ciudad. Desde entonces, el conflicto con los remonstrantes y sus doctrinas fue una constante en su vida. Voetius vio que la continuidad de la fe reformada se encontraba permanentemente en juego por la oposición remonstrante. Durante sus 17 años de pastorado en Heusden, ya discutía el punto de vista católico romano sobre la sucesión apostólica y las actividades misioneras de esa iglesia. En 1612, contrajo matrimonio con Deliana van Diest, con quien tuvo 10 hijos. Su predicación, ocho veces por semana en su congregación o fuera de ella, atrajo a muchos católicos romanos a la iglesia reformada. También convenció a las empresas comerciales de largo alcance para que llevaran misioneros en sus barcos. En 1634 lo encontramos como profesor en la recién fundada universidad de Utrecht — que pronto se llamaría *Academia Voetiana*.

Hoy Voetius es considerado una de las figuras más destacadas de un movimiento que, con el tiempo, se hizo famoso por su piedad práctica, conocida como la *Nadere Reformatie* (“la Reforma continuada”); en Inglaterra: el pietismo puritano; en Alemania: *der Pietismus*). Perteneciente a la élite intelectual de su tiempo, buscó el corazón del pueblo. Por sus prácticos puntos de vista teológicos recogidos en sus conferencias universitarias *Disputationes Theologicae Selectae* (1648–1669) y en *Te Askètika sive Exercitia pietatis* (1664), así como en sus sermones, ejerció una tremenda influencia sobre feligreses y estudiantes. Para él la teología era una *theologia ascetica*, una teología de “múltiples trastornos y síntomas, necesidades y fenómenos, todos pertenecientes a una vida piadosa y consagrada”. Esto hizo de él “una de las figuras más centrales de la Reforma continuada [*Nadere Reformatie*]”.⁵

1 W. J. VAN ASSELT, *Voetius* (Kampen: De Groot & Goudriaan, 2007), 14 (trad. del autor).

2 J. J. VAN OOSTERZEE, “Gysbertus Voetius”, en J. J. HERZOG (ed.), *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, tomo 3 (New York: Funk & Wagnalls, 1883), 2464. Publicado un año después del fallecimiento de Van Oosterzee.

3 J. R. BEEKE, *Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 1999), 33.

4 ASSELT, *Voetius*, 15.

5 J. W. HOFMEYR, *Die Nederlandse nadere reformatie en sy invloed op twee kontinente* (Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1989), 27.

Como escritor prolífico y fluido, se interesaba por todas las cuestiones teológicas de su tiempo. En una época en la que los países marineros descubrían el mundo, se conocieron pueblos lejanos y de otras religiones. Voetius consideraba que la Iglesia cristiana tenía una responsabilidad para con los países no cristianos y, a partir de ahí, pasamos a centrarnos en su punto de vista sobre las misiones y su implicación en ellas. Creía absolutamente en el significado único de la revelación de Dios en Cristo y basaba su visión de la misión en la Biblia y, con un corazón respetuoso, en los vestigios de la presencia de Dios en el mundo de las religiones.

Voetius consideraba la fe cristiana como la única religión verdadera. Solo creyendo en Cristo puede uno ser salvo, e inmediatamente añade: “esto es, dentro de la Iglesia cristiana”.⁶ En su enfrentamiento con los remonstrantes, vemos a Voetius como un auténtico defensor de la fe reformada. En el prefacio de su *Catecismo sobre el Catechismus de los remonstrantes* [*Catechisatie over den Catechismus der Remonstranten*], sostiene que la afirmación de los remonstrantes de ser reformados es puramente engañosa. Los remonstrantes no son reformados, sino “cristianos remonstrantes y socinianos”.⁷

Primeras voces sobre la misión

Durante siglos, Europa había yacido bajo la oscuridad espiritual medieval. Los cristianos de nombre, la inmensa mayoría, habían sido privados del evangelio. Sin embargo, la semilla del esfuerzo misionero fue sembrada mucho antes del nacimiento de Voetius. Hacia 1400, los “predicadores pobres” de John Wyclif eran misioneros en Inglaterra y en las tierras bajas de Escocia. Los seguidores de Juan Huss (1372–1415) y Jerónimo de Praga (1370–1416) realizaron la misma labor en Europa central y pagando, a menudo, con su propia sangre. Estos predicadores veían su trabajo en términos misioneros.

En el Renacimiento, posterior a la Edad Media y caracterizado por un renovado interés por el saber y los valores clásicos, Erasmo (1466–1536) estudió, entre otras cosas, antiguos manuscritos de la Biblia, lo que ayudó enormemente a los traductores de la misma. Cuando aparecieron en escena reformadores como Lutero, Melancthon, Zuinglio, Farel, Calvino y otros, la predicación del evangelio se extendió con mayor vigor a las naciones de Europa.

Erasmo, en *Eclesiastés: sobre el arte de la predicación* [*Ecclesiastes sive de ratione Concionani*; 1535], hizo un conmovedor llamamiento a no perder de vista la conversión de los pueblos no cristianos. Ya en 1501, había expuesto sus ideas en *Enchiridion*.⁸ Discrepó de las autoridades públicas y de los papas de Roma que atacaban e incluso eliminaban pueblos (e.g., los turcos) para expandir su propio

6 G. VOETIUS, *Catechisatie, Dat is, Een grondige ende eenvoudige Onderwijsinghe over de Leere des Christelicken Catechismi; Bestaande in Vragen en Antwoorden*, 3ª ed. (Amsterdam: C. Poudroyen, 1659), 12.

7 VOETIUS, *Catechisatie*, 4.

8 Cf. W. WELZIG, “*Enchiridion*”, en E. VAN ROTTERDAM (ed.), *Ausgewählte Schriften*, tomo 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), X–XI.

territorio y poder, pero no el reino de Dios.⁹ Sobre la Biblia, Erasmo escribió: “La Escritura tiene que ser traducida a toda lengua”.¹⁰ Gustav Warneck honra a Erasmo como el hombre que “dirigió una elocuente apología del deber misionero y un fuerte llamamiento misionero a sus contemporáneos”.¹¹ Van den Bosch veía a Erasmo como la “primera voz”¹² que gozó de un creciente perfil público para la misión en los albores de la Reforma.

Los descendientes de la Reforma en la iglesia reformada de la joven república holandesa estaban convencidos de la posibilidad y de la necesidad de la proyección misionera cristiana en el mundo no occidental. Guido de Brès (1522–1567), autor de la Confesión belga, nunca salió al extranjero; sin embargo, consideraba su trabajo como una labor misionera. Consideraba que muchas personas, incluidos los católicos romanos, vivían en la oscuridad. Su Confesión puede considerarse un testimonio misionero para el mundo de su tiempo. Honramos a Adriano Saravia (1530–1613) quien, como pionero, consideraba que no es el *gobierno*, sino la *iglesia* quien tiene el mandato misionero. No relacionó Mateo 28 solo con los apóstoles, sino que lo consideraba tarea de la iglesia *hinc et nun* (“aquí y ahora”) como explicó en 1561 en *De diversis ministrorum Evangelii gradibus*.¹³

Una voz reformada

En Martín Bucero (1491–1551) “se perdió un gran misionero”.¹⁴ Bucero, el reformador y mediador religioso protestante, buscó en Estrasburgo algo más que la Reforma. Anhelaba que se predicara el evangelio en el lugar más remoto del mundo y que lo escucharan los más oscuros “extranjeros” [*frömbde Völcker*]:

Que el Señor conceda a nuestros príncipes y gobernantes el conocimiento y la voluntad para que verdaderamente se ensanche y mejore el cristianismo. No defraude a todo el pueblo, incluidos los judíos, los turcos y todos los incrédulos a quienes puedan tener acceso, para que puedan llevar a Cristo a todos los que pertenecen enteramente a Cristo.¹⁵

Hay que reconocer que el reformador ginebrino —Calvino— y otros reformadores importantes veían el objeto de la misión en términos más amplios que muchos de

9 “*Et ut feliciter cadat Martis semper ancipitis ales, fiet, ut latius fortasse regnet pontifex aud huius cardinales, non ut latius regnet Christus*”.

10 H. A. WIERSINGA, *Geschiedenis van de Zending* (Kampen: Kok, 1959), 30.

11 G. WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart: Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte*, 6ª ed. (Berlín: Warneck Verlag, 1900), 9.

12 Th. VAN DEN BOSCH, “Martinus Bucer en de zending”, *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift* 33 (1932–1933): 496 (“erste Stimme”).

13 J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK (ed.), *Documenta Reformatoria: Teksten uit de geschiedenis van Kerk en Theologie in de Nederlanden sedert de Hervorming*, tomo 1 (Kampen: Kok, 1960), 269.

14 S. VAN DE LINDE, “Het opkomen en de eerste uitwerking van de zendingsgedachte binnen het Nederlands Gereformeerde Protestantisme”, en J. W. ARENDSHORST (ed.), *Opgang en voortgang der Reformatie* (Amsterdam: Tom Bolland, 1976), 201–206.

15 VAN DEN BOSCH, “Martinus Bucer en de zending”, 558, 561.

nosotros hoy en día. Para ellos, Europa bajo la influencia del catolicismo romano era esencialmente pagana o, al menos sub cristiana. Los reformadores no distinguían entre la evangelización local y la misión exterior. Para ellos los perdidos se hallaban cerca de casa tanto como en lejanos países de ultramar. En 1544, se envió una delegación de la incipiente iglesia reformada de Tournai (entonces situada en Holanda, hoy en Bélgica) a Ginebra, solicitando que enviaran un misionero reformado debido al gran paganismo del país. Esto llevó a Klooster a la conclusión de que la Reforma “merece ser considerada como uno de los mayores proyectos misioneros domésticos de toda la historia”.¹⁶ La extensión del evangelio se consideraba misión —ya fuera local o de otro tipo; ya fuera dentro de una cultura o transcultural.

Voetius, conocedor de las enseñanzas calvinistas, sabía que Calvino siempre insistió en que la Iglesia tiene una llamada permanente a llevar el evangelio a las naciones. Scholl ha demostrado que, en las oraciones congregacionales de Calvino que se conservan, puede oírse orar para que el evangelio llegue a los perdidos. Vemos “una terminología pronunciada sobre la predicación y la misión”.¹⁷ Para Scholl, Europa, bajo la influencia del catolicismo romano, era un continente pagano o al menos sub cristiano. En su *Institución*, Calvino, explicando la oración del Señor, ve cómo se alaba y se honra a Dios en todo el mundo. Los “hermanos en Cristo” son ya conocidos y todavía no conocidos. “Y no solo aquellos a quienes Él ve y conoce como tales hoy en día, sino todas las personas que viven en la tierra”.¹⁸ Dios desea que todos los pobres ignorantes (*tous les pauvres ignorants*) de esta tierra le conozcan. “Debemos desear que esto se haga diariamente, para que Dios reúna iglesias de todas partes del mundo que aumenten en número, enriqueciéndolas con sus dones”.¹⁹ Para Calvino, ser reformado era, dadas las circunstancias, misional.²⁰

En el luteranismo, el llamado misionero de la iglesia siguió siendo un tema teológico de *discusión*. Las iglesias reformadas se embarcaron en la *acción* misionera.²¹ Si bien el énfasis misionero estuvo presente en las primeras generaciones reformadas, se acentuó en las generaciones siguientes, especialmente entre los seguidores del pietismo reformado —denominado en Holanda *Nadere Reformatie* [la Reforma continuada] y en Inglaterra, puritanismo. En las confesiones reformadas se mencionaba la obra misionera, como la Confesión escocesa de 1560, que evidenciaba la conciencia misionera al recoger las palabras de Cristo en Mateo 24:14: “Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio

16 F. H. KLOOSTER, “Missions — The Heidelberg Catechism and Calvin”, *Calvin Theological Journal* 7 no 2 (1972): 187.

17 H. SCHOLL, *De Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin* (Zurich: Zwingli Verlag, 1968), 155–156.

18 J. CALVINO, *Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, ed. A. SIZOO (Delft: W. D. Meinema), 2.3:440.

19 CALVINO, *Institutie*, 2.3:441, 446.

20 W. F. DANKBAAR, “Het apostolaat bij Calvijn”, en W. BALKE (ed.), *Hervormers en Humanisten* (Amsterdam: Tom Bolland, 1978), 191.

21 H. W. GENSIChEN, *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971), 18–19.

a todas las naciones; y entonces vendrá el fin”. A mediados del siglo XVI se evangelizó activamente el norte de Escocia.²²

En la joven república de Holanda, vemos en la iglesia reformada holandesa del siglo XVII un fuerte énfasis en involucrarse activamente en la obra misionera. La teoría de la misión, puesta de relieve en el Sínodo de Dordrecht, se tradujo en práctica en las actuales Indonesia, Taiwán, Sri Lanka, Brasil y el noroeste de Estados Unidos, y más tarde en Sudáfrica. La persona que elaboró una detallada teología de la misión es el objeto de nuestro estudio: Gisbertus Voetius. Los acuerdos con el gobierno y la situación real a menudo no eran ideales. Todo ello reflejaba una permanente conciencia misionera entre los creyentes reformados del siglo XVII. En la práctica, dado que Holanda e Inglaterra se convirtieron en potencias marítimas, todo el mundo pasó a estar más en el punto de mira, pues ahora podían controlar las rutas marítimas.²³ Hemos de reconocer que los primeros “padres” de la iglesia reformada, en términos misiológicos, no entraron en acción, pero entre todas estas personas y esfuerzos de mentalidad misionera, Gisbertus Voetius fue el “teólogo más influyente de los Países Bajos en el siglo XVII”.²⁴ Considerado el primer protestante en componer una misiolología sistemática,²⁵ Voetius no trabajó en un vacío misionero.

En 1602 se crea la Compañía Holandesa de las Indias Orientales [*Verenigde Oost-Indische Compagnie*; VOC] y en 1621, la Compañía de las Indias Occidentales [*West-Indische Compagnie*; WEC]. Ambas compañías debían estimular y participar activamente en los negocios con las colonias de ultramar. Clérigos laicos fueron enviados con los barcos a oriente y a occidente para promover la religión cristiana entre los inmigrantes y, en parte, para servir a su personal con el evangelio. En 1622 la VOC apoyó la fundación del Seminario indio [*Seminarium Indicum*] del teólogo Waleus (1573–1639), pero esta institución ya había cerrado en 1632. Más de una vez Voetius alzó su voz crítica respecto a la obra de la VOC, pues no es de extrañar que se promovieran más los negocios que la religión. A menudo impedían a los pastores realizar su trabajo en el campo misionero. Fue la VOC la que impidió a los habitantes de Ternate y Japón que se convirtieran al cristianismo —y cuando entraban en contratos comerciales con los infieles, fue, en opinión de Voetius, perjudicial para la misión. También vio el peligro del crecimiento explosivo de la misión católica romana.²⁶

Voetius y los temas misioneros en el nacional de Dordrecht

El duro trabajo de Voetius durante su pastorado en Heusden —predicando casi ocho veces por semana y con una intensa actividad pastoral y académica— le valió ser

22 D. MACKICHAN, *The Missionary Ideal in the Scottish Churches* (London: Hodder & Stoughton, 1927), 64–65.

23 S. NEILL, *A History of Christian Missions* (Hammondsworth: Penguin Books, 1982), 220–221.

24 M. P. GALM, *Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande* (St. Ottilien: Missionverlag St. Ottilien, 1915), 56.

25 J. A. B. JONGENEEL, “The missiology of Gisbertus Voetius: the first comprehensive Protestant theology of missions”, *Calvin Theological Journal* 26 no 1 (1991): 47.

26 D. POL, *G. Voetius, Tractaat over planting en de planters van kerken vert. G. Voetius’ De Plantatione Ecclesiarum* (Delpher: Gorningen, 1910), 58.

nombrado miembro del Sínodo internacional de Dordrecht (1618–1619), donde desempeñó un papel destacado.

Como delegado del Sínodo regional del sur de Holanda, Voetius asistió como el participante más joven del Sínodo Nacional.²⁷ De manera inquebrantable, puso su sello en el Sínodo nacional, convocado principalmente para resolver el conflicto entre Gomarus y Arminio. En su visión de la iglesia, Voetius se centró fuertemente en ser reformado exclusivo y, en aquel tiempo, eso significaba ser calvinista. Los futuros líderes puritanos y pietistas de la iglesia de Holanda vieron en Voetius, con su teología escolástica y su piedad pietista, a su defensor. En el otro lado estaban los delegados que se unieron a Arminio y después también a Coccejus con su teología del pacto —una mezcla de piedad pietista, pero con tendencias más racionalistas.²⁸

El Sínodo de Dordrecht fue el primer Sínodo nacional que se ocupó expresamente de cuestiones relacionadas con la misión.²⁹ En el Sínodo, Voetius, firme defensor de las misiones en el extranjero, participó en la evaluación del párrafo sobre las misiones presentado en un *gravamen* por los dos sínodos regionales (Holanda Norte y Zelanda): “De los preparativos para llevar el evangelio a las Indias Orientales y otros lugares que deberían ser visitados”.³⁰

Durante el Sínodo, se planteó la cuestión del alcance de la expiación. Los arminianos afirmaban en el segundo de sus cinco artículos que Cristo había muerto por todas y cada una de las personas, de modo que obtuvo la expiación y la remisión de los pecados para todos. Marcaban la diferencia entre *sufficenter* y *efficienter*. Para ellos, la expiación no tenía un carácter personal, sino general e indirecto. La eficacia de la expiación se hizo depender de la creencia de una persona. Según los arminianos, entre la expiación de Cristo y el hecho real de haber recibido la expiación, estaba la apropiación por creer.³¹ Los del bando de Gomarus protestaron, ya que para ellos la realidad de la expiación es “real” [*volkomen*] y no puede hacerse depender de una condición que tiene que hacerse realidad desde el lado humano.³² No es de extrañar que Voetius, como adepto de Gomarus, insistiera en la necesidad de predicar al pueblo, e instara en su *De Plantatione et Plantatoribus Ecclesiarum* a una rendición y conversión completas.³³ Entrar en el reino de Dios era una necesidad también para los pueblos ajenos al mundo cristiano.

Fueron los Cánones de Dordrecht los que, justo al principio, tenían una introducción con un corazón verdaderamente evangélico. A los pueblos, perdidos en delitos y pecados, fueron enviados predicadores que les comunicaran el glorioso

27 D. NAUTA (ed.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, tomo 2 (Kampen: Kok, 1978–2006), 443–449.

28 J. VAN DEN BERG, *Pietismus und Reveil. Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen* (Leiden: Brill, 1978), 9.

29 H. KAAJAN, *De pro-acta der Dordtsche synode in 1618* (Rotterdam: T. de Vries, 1914), 352–368.

30 H. A. VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius* (Kampen: Kok, 1912), 16.

31 BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Documenta Reformatoria*, 277–280.

32 BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Documenta Reformatoria*, 287–288.

33 G. VOETIUS, *Politica Ecclesiastica*, 3 partes, 4 tomos (Amsterdam: Johannes à Waesberge) 1663–1676.

evangelio. Es una breve y poderosa indicación de la *missio Dei*.³⁴ Como concluye Krüger: “Por los Cánones de Dordrecht sabemos ahora que el final está también garantizado: todos aquellos que han sido destinados para vida eterna, la heredarán”.³⁵ En Dordrecht, Voetius defendió el concepto reformado de que, en la República holandesa y en el campo de misión, no habría coacción moral (*coactio conscientiae*), sino libertad de conciencia (*libertas conscientiae*). Sin embargo, esta libertad no es libertad para propagar y para defender públicamente en palabra y obra como falsa religión, pues el gobierno reformado ha de “mantener fuera y erradicar toda idolatría y religión falsa, y para destruir el imperio del Anticristo” (art. 36 de la *Confesión belga*).

Algo de gravamina

En el Sínodo, se mantuvieron discusiones sobre la práctica por la que se promovía la conversión de los paganos, sobre la práctica del bautismo de los hijos de los paganos y el uso de la lengua malaya en las Indias Orientales.³⁶ En un *gravamen*, presentado por el classis de Amsterdam, se plantea la siguiente pregunta al sínodo: “Considerando que [...] en las Indias Orientales [...] los asuntos de la religión y el culto a Dios se encuentran en gran desorden, se pregunta qué debe hacerse para mejorar estas cosas”.³⁷ Otro *gravamen* del classis de Amsterdam solicitaba: “Que se pongan en orden los asuntos para el Ministerio de la Palabra y la difusión del Evangelio en la India Oriental”.³⁸ De Zelanda llegó una petición similar: “Que se pongan las cosas en orden para la conversión de los paganos”.³⁹

Observamos que el lenguaje de estas peticiones presentadas al Sínodo nacional evidencia una viva preocupación misionera en las iglesias de la República holandesa. El primer *gravamen* de Amsterdam sugiere al menos un interés pragmático en la solución de los problemas que enfrenta la iglesia en ultramar, mientras que los otros dos son indiscutiblemente misioneros en su intención, deseando “la conversión de los paganos” y “el Ministerio de la Palabra y la difusión del Evangelio en la India Oriental”. Estas cuestiones misioneras fueron puestas sobre la mesa en el Sínodo nacional, pero a partir de ahí el Sínodo también redactó una petición sobre el asunto que presentaron a los Estados-Generales. Esa petición, registrada en las Actas del Sínodo, rezaba como sigue:

A Su Excelencia los Señores de los Estados Generales de los Países Bajos Unidos Libres, nuestros legítimos gobernantes [...]. El Sínodo nacional de las iglesias

34 D. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Book, 2001 [1991]) 389–393.

35 J. J. F. KRÜGER, “The Reformed Confessions: Embarrassment or Blessing to a Missionary Church?”, *In die Skriflig* 41 no 4 (2007): 562.

36 L. L. JOOSSE, “*Scoone Dingen Sijn Swaere Dingen*”: *Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw* (Leiden: Groen & Zn, 1992), 323.

37 H. H. KUYPER, *De Post-Acta of Na-handelingen van de Nationale Synode van Dordrecht in 1618 en 1619 Gehouden* (Amsterdam: Hoveker & Wormser, 1899), 437.

38 KUYPER, *De Post-Acta*, 468.

39 KUYPER, *De Post-Acta*, 443.

reformadas [...] ha prestado atención a la doctrina y orden de estas iglesias en general, así como a varias gravamina en particular que fueron enviadas a este encuentro sinodal por las iglesias de estas Provincias [...]. Y, considerando que todos los verdaderos cristianos, por el amor que deben tener hacia la extensión de la gloria de Dios entre los seres humanos, y la salvación de su prójimo, están obligados a poner todo de su parte con este fin, y [considerando que] los Señores de estas tierras han abierto camino para varias tierras en las Indias y en otros lugares, que están necesitados del conocimiento verdadero y salvífico de Dios, por lo tanto, es la humilde petición del Sínodo, que su Excelencia se complazca, con seriedad y celo cristianos, en atender estos asuntos, idear planes y echar mano de todos los medios que sean útiles y más aptos para lograr el objetivo de la propagación del santo Evangelio en estas tierras.⁴⁰

Del Sínodo de Zelanda salió la propuesta de pedir al gobierno que proporcionara medios para llevar a los judíos a creer en Cristo. El Sínodo nacional decidió positivamente. Además, se debatió un párrafo sobre misiones con los delegados de Inglaterra, Alemania y Suiza acerca del bautismo de los niños paganos⁴¹ en la India Oriental. Voetius participó activamente en las deliberaciones sobre este tema y redactó el texto de la recomendación para los diputados provinciales.⁴²

En estos ejemplos mencionados, vemos que el Sínodo Nacional de Dordrecht, en su función de asamblea general de las iglesias reformadas de Holanda, se implicó de manera significativa en el intento de hacer avanzar tanto el debate acerca de cuestiones misioneras en el seno de la República y sus iglesias, como en el efecto práctico de este impulso misionero originado en las iglesias.

El número de ministros enviados a las Indias Orientales demuestra que se trataba de un tema serio para la iglesia de la joven República. Antes de 1620, solo había nueve ministros, y en los años inmediatamente posteriores al Sínodo, había 24, y en 1640, había cientos, si incluimos también a los “clérigos laicos” [*ziekentroosters*]. Estos últimos eran laicos con cierta formación sobre el cuidado de enfermos. La Compañía de las Indias Orientales renovó sus estatutos en 1622 y, en el mismo año, también estableció en Leiden un seminario específico para la formación de misioneros bajo la dirección de Antonius Waleus —probablemente el primero de este tipo. Todo esto demuestra que la iglesia reformada de Holanda, 50 años después de su participación en el primer sínodo nacional, se ocupaba conscientemente de las cuestiones de las misiones.⁴³

Sin embargo, para Voetius este Sínodo fue una experiencia traumática. En la confrontación con los remonstrantes, Voetius, con su teología de mentalidad académica, temía que muchos miembros del Sínodo se inclinaran a adaptarse al pensamiento de los remonstrantes con su énfasis en los sentimientos, y que tuvieran

40 KUYPER, *De Post-Acta*, 261–262, 267.

41 En la misiología actual, la palabra pagano no suele usarse. Aquí la empleamos porque, para Voetius y sus contemporáneos, la palabra holandesa *heiden* [pagano] era de uso normal.

42 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 16, 175–182.

43 H. E. NIEMEIJER, “Calvinisme en Koloniale stadscutuur Batavia”, en *The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth-Century Java: An Eastern Adventure*, ed. Y. SOLEIMAN (Amsterdam: Vrije Universiteit, 1996), 32, 199.

una opinión más benigna de sus herejías.⁴⁴ Para Voetius, el fundamento de nuestra salvación no se concreta en “ética” o en “moral”, sino que es pneumático y, por tanto, paradójico (*peccator — isutus—sanctus*). En su *Praxis pietatis* y en su *Vita spiritualis*, intenta conectar un pensamiento dogmático y escolástico con elementos místicos.⁴⁵ Profundamente involucrado en combatir a los arminianos, sufrió la profunda brecha entre los reformados y el resto. No solo la ruptura entre la tradición reformada luterana y calvinista, sino, según él, también las herejías de los arminianos le impulsaron a defender de la mejor manera posible la iglesia reformada más clara y verdadera, es decir, la calvinista. Los calvinistas opinaban que su religión era *magis certa et infalibilis* que el resto. Voetius dedicó la mayor parte de su tiempo y energía a defender la doctrina ortodoxa oficial de la iglesia reformada contra todos los errores viejos y nuevos.

En la disputa con los socinianos sobre la trinidad de Dios, escribe: “Seguiremos luchando mientras haya aliento en nosotros”.⁴⁶ En varios aspectos prácticos, Voetius también se mostró decepcionado con los resultados del Sínodo, especialmente con la influencia del gobierno sobre el mismo. Fueron los Artículos de Dordrecht los que constituyeron base para su extensa obra de cuatro volúmenes, *Política Ecclesiastica* (1663–1676). En este libro, también desarrolló algunas de sus ideas sobre la misión y la plantación de iglesias. Desgraciadamente, el diario que escribió durante el Sínodo se ha perdido.⁴⁷

El concepto contextual de la misión de Voetius

Como ya se ha mencionado, Voetius reveló su corazón misionero a sus dos primeras congregaciones, Vlijmen y Heusden. Influyó para convencer a varias compañías comerciales de que llevaran misioneros en sus barcos a lugares lejanos del mundo. Posteriormente, el tema de las misiones nunca faltó en su obra académica.

Voetius nunca publicó una teología sistemática de la misión. En su obra publicada se pueden encontrar importantes puntos de vista sobre la misión. La teología de la misión de Voetius se puede encontrar especialmente en dos recopilaciones de su obra: la *Disputationes Theologicae Selectae* (1648–1669) y en *Política Ecclesiastica* (1663–1676). La primera de ellas incluye debates sobre temas como el ateísmo, el judaísmo, el mahometismo, los gentiles, la vocación de las naciones, la plantación de iglesias y la evaluación de la verdadera religión. En la última, en consonancia con su preocupación primordial, Voetius trata las misiones como sección de la política eclesial. No solo esbozó la estructura de una sólida teología de la misión, sino que también fue el primero que intentó seriamente dar a la misiología un legítimo lugar científico en el conjunto de la teología.⁴⁸ Como

44 S. VAN DE LINDE, *Opgang en Voortgang der Reformatie: Een Keuze uit de nagelaten artikelen van Prof. Dr. S. van der Linde*, ed. J.W. ARENSSHORT (Amsterdam: Ton Bolland, 1976), 130.

45 VAN DE LINDE, *Opgang en Voortgang der Reformatie*, 163.

46 G. VOETIUS, *Dry Disputatien, d'Eerste Van de Fundamentele Articulen ende Dwalinghen – d'Andere Twee Van de Nootsakelijckheit ende Nutticheyt van het Leer-stuck van de H. Dry- Eenicheyt*, (Utrecht: E.W. Snellaert, 1641), 55.

47 BEEKE, *Gisbertus Voetius*, 11.

48 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 19.

teólogo reformado holandés, fue el primero que puso sobre el papel de manera exhaustiva, contextual y comparativamente protestante, sus ideas sobre la misión. En la recién establecida universidad de Utrecht, donde enseñó durante 42 años (1634–1676) como profesor de lenguas semíticas y teología, tuvo contacto directo con las cuestiones misioneras. Su agenda académica y teológica estaba determinada por su énfasis en la *theologia practica*.

En la formación de los futuros pastores que también podían ser llamados a ir a las diferentes colonias holandesas en el extranjero, Voetius vio la necesidad de dar una explicación acerca de las religiones no cristianas. Cuando nos acercamos al enfoque teológico de Voetius, debemos tener en cuenta que, al escribir sobre su tradición reformada pensamos particularmente en la rama calvinista de esta tradición. Esto significa que, en hermenéutica bíblica, la comprensión humana de las Escrituras es siempre incompleta y nunca puede captar exhaustivamente el significado de las palabras escritas. Su teología es una teología en contexto que, según los estándares modernos, hacía uso del método de la controversia y la posición hermenéutica esencial postula que la propia posición actual de fe necesariamente implica una restricción en el propio horizonte de comprensión. Los teólogos reformados siempre han confesado su fe *in tempore e in loco*. Voetius sigue el método académico de Tomás de Aquino, pero en temas de teología sistemática, sigue la doctrina de Calvino sobre la predestinación y su énfasis en la *solí Deo gloria*.⁴⁹

Como profesor de teología, escribía con regularidad, sobre todo como especialista en el orden eclesial, sobre la iniciativa misionera, tanto desde el punto de vista teológico sistemático como práctico. En esto, no era estrecho de miras, ya que utilizó con libertad la investigación relacionada con la misión llevada a cabo por los católicos romanos.⁵⁰ Fue el primer teólogo protestante que desarrolló una teología protestante integral de la misión.⁵¹ Una de las primeras declaraciones abiertamente misioneras de Voetius fue cuando comparó la obra misionera de los jesuitas con la de los protestantes. Observó que los jesuitas le quitaban el viento a las velas protestantes: “La orden jesuita ha superado abiertamente a todos los demás misioneros. [...] Nosotros, por nuestra parte, tendremos que hacer un esfuerzo para enviar gente a Japón (aunque todavía no tenemos misiones allí) y a los diversos lugares de las Indias Orientales”.⁵² Esta breve y, sin embargo, significativa obra puede considerarse su primer escrito sobre el tema de las misiones.

Es su *Disputationes Theologicae Selectae* (1648–1669), vemos temas como el ateísmo, el judaísmo, los prejuicios de la verdadera religión, los plantadores de iglesias, los gentiles y las vocaciones gentiles y el mahometismo. Voetius trató todos estos temas de manera exhaustiva como se esperaba de un profesor, pero también lo hizo como pastor cada vez que hablaba sobre “del cuidado del mismo” [*de ejusdem*

49 C. GRAAFLAND, “Voetius Als gereformeerd theolog”, en *De onbekende Voetius: Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart*, ed. J. VAN OORT (Kampen: Kok, 1989), 23–26.

50 J. VERKUYL, *Inleiding in de Nieuwere Zendingwetenschap* (Kampen: Kok, 1975), 38.

51 J. A. B. JONGENEEL, *Nederlandse zendingsgeschiedenis: Ontmoeting van protestantse christenen mer andere godsdiensten en geloven (1601–1917)* (Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2015), 36.

52 DPOL, G. Voetius, 58.

cura].⁵³ Tras dos años en Utrecht, empezó a dar conferencias sobre judaísmo (*De Judaismo*). En 1638, Voetius habló a sus alumnos sobre el paganismo.

En 1644 apareció la primera parte de *Execitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae*, y en la segunda, impresa en 1651, Voetius dedicó más de 60 páginas a *De Apparatu Theologiae Elencticae* (elencho: refutar) con atención a los paganos, los judíos y los mahometanos. Un año más tarde, publicó un estudio sobre plantación de iglesias (*De Plantatione Ecclesiarum*),⁵⁴ en el que numerosas citas bíblicas sustentan sus ideas. Cuando publicó *Politica Ecclesiastica* (1663–1676) en 1655, la misión se consideraba parte del derecho eclesiástico. Esto lleva a Jongeneel a la conclusión de que Voetius, como profesor, era especialista en derecho eclesiástico, ya que este tenía que ver con la misión.⁵⁵ Van An del sugiere que Voetius, en su tratamiento del derecho eclesiástico, se adentró en el terreno de la misiología y, por tanto, su debate *De Plantatione et Plantatoribus Ecclesiarum Plantatoribus* forma parte de *Politica Ecclesiastica* (1663–1676).⁵⁶ La palabra *Plantatoribus* se omitió en la portada, lo que demuestra que Voetius desplazó el énfasis de las personas al hecho de la obra misionera. Con esto, introdujo un nuevo capítulo *De Missionibus Ecclesiasticis* en el que el sistema del derecho eclesiástico ayuda al misionero.⁵⁷ Voetius consideraba la misión como una responsabilidad de la iglesia. Gensichen ve una conexión directa entre la ideología del *corpus christianum* de la Edad Media que muestra que Voetius desplazó el énfasis de los obreros misioneros al hecho de la obra misionera.⁵⁸ Voetius se refiere a Efesios 3:10 y Romanos 11:32,⁵⁹ donde la predicación actual del evangelio, desde antes de Cristo hasta ahora, será finalmente arrastrada al horizonte escatológico universal.

Teología de la misión

Voetius dio a la misión, como objeto de su teología, diferentes nombres:

1. El llamado de las personas sin el conocimiento de Cristo (*Vocatio gentium*).
2. La plantación de iglesia o iglesias (*Plantatio ecclesiae aut ecclesiarum*).
3. Y bajo la influencia de Rovenius (1573–1661) —sobre las misiones (*Missiones*).⁶⁰

El último de los tres podrían ser las misiones eclesiales lícitas y las misiones papales ilícitas (*Missiones Papatus*).

53 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 17.

54 Ver POL, *G. Voetius*.

55 JONGENEEL, *Nederlandse zendingsgeschiedenis*, 77.

56 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 18.

57 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 18.

58 GENSICHEN, *Glaube für die Welt*, 101.

59 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 150.

60 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 75.

La obra misionera es “entrar o salir al servicio de la Palabra de Dios por la iglesia oficial”.⁶¹ La obra misionera es más o menos todo lo que implica el verbo *enviar*. Bosch afirma que el punto de partida teológico de Calvino —el reino de Cristo— dio lugar a la idea de misión como “la extensión del reino de Cristo” a través de la renovación espiritual interior de los individuos y la transformación de la faz de la tierra llenándola del “conocimiento del Señor”. Afirma que, a principios del siglo XVII, Voetius es de “crucial importancia” para entrelazar “en una tensión creativa” estas dos dimensiones de la idea de misión de Calvino.⁶²

La teología de la misión de Voetius es formalmente académica y deudora de Tomás de Aquino, pero la guía de su enfoque sistemático-teológico es el dogma de la predestinación de Calvino y el énfasis de este último en la *solí Deo gloria*. Fundamentalmente, para Voetius, la obra misionera se basa en la voluntad soberana de Dios y en su elección de cristianos e iglesias para hacer su santa voluntad. Solo la verdadera iglesia, de acuerdo con la voluntad de Dios, debe hacer la obra misionera. Aquellos que están fuera de la “verdadera iglesia” son, en primer lugar, los infieles; en segundo lugar, los herejes y, en tercer lugar, los cismáticos. Para Voetius, los infieles eran los paganos, los judíos y los musulmanes. Al tratar con los infieles, primero hay que desenmascarar su religión como falsa y luego comenzar con la predicación del evangelio. Este enfoque doctrinal distinguió el trabajo de los estudiantes de Voetius que fueron a ultramar.⁶³ La conversión y la plantación de una iglesia son los dos propósitos principales de la obra misionera junto al objetivo más elevado de la misión: la glorificación de Dios. No hay que ignorar la importancia de la obediencia cristiana, pero “la raíz más profunda de la vocación misionera es la gratitud y el asombro ante la manifestación del amor de Dios”.⁶⁴

Fundamento bíblico

“El mérito de Voetius es que buscó con honestidad los principios de las misiones en las Escrituras y permitió que todo su impacto fuera guiado por sus enseñanzas”.⁶⁵ Sin embargo, Voetius no lidió con ello de manera muy extensa como vemos dos siglos más tarde cuando misiólogos como Gustav Warneck (1834–1910) en su famoso *Enseñanza de la misión evangélica* se enfrentaron a problemas más prácticos y elaboraron una fundamentación bíblica más amplia.⁶⁶ Dios es, y solo él es, según Voetius, quien envía, el *auctor primarius* que inspira a su Iglesia y a aquellos que finalmente salen a proclamar el evangelio. La plantación y los plantadores (1 Cor 3:7) así como las metáforas de la iglesia como labranza de Dios (1 Cor 3:9), jardín (de placer) (Can 4:12–13) y una viña (Is 5) son los conceptos escriturales que Voetius usó en su misiología. Se describe a los creyentes como árboles que dan fruto (Sal 1),

61 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 75.

62 BOSCH, *Transforming mission*, 256.

63 JONGENEEL, *Nederlandse zendingsgeschiedenis*, 36.

64 J. J. KRITSINGER, P. G. J. MEIRING y W. A. SAAYMAN, *On Being Witnesses* (Johannesburg: Orion, 1994), 1; VERKUYL, *Inleiding in de Nieuwere Zendingswetenschap*, 38.

65 J. H. BAVINCK, *An Introduction to the Science of Missions* (Phillipsburg, NJ: Reformed Publishing Co., 1960), XIV.

66 G. WARNECK, *Evangelische Missionslehre* (SC: Charleston: Nabu Press, 2011 [1892]).

ramas de un árbol (Jn 15) y ramas de olivo (Rom 11). Plantar es reunir a los creyentes y a la primera asamblea de no creyentes, ahora convertidos al cristianismo, en un cuerpo eclesial o la primera constitución de una iglesia o iglesias.⁶⁷ Los que oyen la Palabra de Dios, los *auditores*, recibirán el bautismo y la enseñanza (los *catechumeni*) y, tras el bautismo, se convertirán en miembros de la iglesia (*membra ecclesiae*). Voetius reprocha a los católicos romanos que su principal objetivo no es la extensión del evangelio, sino el crecimiento de la hegemonía papal. Acusa a los misioneros papales de llevar una vida fácil. Tener una vida sabrosa y fácil y traer tesoros a la tesorería.⁶⁸

Quis sint mittentes? Voetius subraya que los organismos que envían deben ser las iglesias y los representantes eclesiásticos. “Los enviados suelen ser cualquier iglesia o colegio eclesiástico”⁶⁹ y que los que envían actuarán según el reglamento de las iglesias y serán organismos eclesiásticos. “Los enviados suelen ser cualquier iglesia o colegio eclesiástico”.⁷⁰ El envío se realizará sobre todo en conexión consistorial, clásica y sinodal. Reyes y gobiernos no tienen autoridad para enviar a los “plantadores”. Por ello, Voetius abogó por la misión eclesial. La misión y la vocación van de la mano. Prueba de esto es, para Voetius, Romanos 10:15: “¿Cómo predicarán si no son enviados? ¿Adónde van los que son enviados?” En general, para Voetius, se dirigen a todos los que se apartan de la verdadera iglesia. Cita 2 Crónicas 30:6, donde el rey Ezequías llama al pueblo a volver a Dios. El propósito de la obra misionera es la conversión de los paganos, la reunión de los dispersos, la reforma de la doctrina y hacer cumplir a los discípulos eclesiales. Aquello, que era un tema candente para Voetius en la joven iglesia reformada de Holanda, también lo anhelaba para la iglesia en el campo misionero: una conducta santa de los nuevos creyentes en cuyas vidas la voluntad de Dios fuera glorificada.

Voetius también se preocupó por la sanidad de los cismas eclesiásticos o de las iglesias separadas, por ayudar a las iglesias pobres y eliminar los obstáculos que entorpecían los comienzos de nuevas iglesias. Aquellos que irán al campo misionero necesitan conocer la Escritura y tener un conocimiento básico de filosofía. El conocimiento de la Biblia es necesario para “eliminar las malas hierbas” y sembrar la buena semilla, y la filosofía para saber cómo piensan los paganos. Hechos 17 proporciona a Voetius las herramientas para esta afirmación. El fundamento teológico subyacente de la obra misionera es la voluntad de Dios como se ve en su decisión eterna y en sus promesas para el futuro y la tarea misionera, tal y como está vigente en la situación misionera real. Para Voetius, la vocación de Dios es universal. La *vocatio externa*, como se lleva a cabo en el campo misionero, tiene que resultar en la *vocatio interna*, que conduce a la *conversio et salus*. La conversión misma se define como un crecimiento en comunión con Cristo (*conversio salutaris et per fidem communion Christi*).⁷¹ El propósito final de toda obra misionera, *de causa finalis*

67 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 18.

68 POL, G. *Voetius*, 23.

69 POL, G. *Voetius*, 39.

70 POL, G. *Voetius*, 39, 322.

71 VAN ANDEL, *De Zendingsleer van Gisbertus Voetius*, 62.

ultima et suprema está centrada en la *gloria et manifestatio gratiae divinae*.⁷² Último, en la gloriosa reunión de los elegidos en el cielo, resplandece la gloria de Dios (*In collectio et salus electorum* resplandece la *gloria et manifestatio gratiae divinae*). Como dice Jongeneel:

La teología protestante de la misión [de Voetius] subordinó adecuadamente toda actividad misionera concreta a la alabanza, la honra y la adoración a Dios y precisamente por esta razón pudo desarrollar una amplia visión que hace posible una misión mundial, no coercitiva, para convertir a pueblos de toda raza y plantar la Iglesia de Cristo en todo lugar.⁷³

Un objetivo triple

Hemos visto que, para Voetius, el primer objetivo de la misión es la conversión de los paganos (*conversio gentilium*), el segundo la plantación de iglesias (*plantatio ecclesiae*) y el objetivo más elevado la gloria de Dios (*gloria et manifestatio gratiae divinae*).⁷⁴ Según Kritzinger *et al.*, la gloria y la manifestación de la gracia de Dios deben reconocerse como nuestro compromiso misionero más profundo y nuestro objetivo misionero más elevado.⁷⁵ Es muy importante reconocer que la implicación de individuos, iglesias y organizaciones misioneras en la misión de Dios es una respuesta a la manifestación del amor de Dios. Desde el inicio del movimiento misionero protestante moderno con William Carey (1761–1834) como fundador del movimiento misionero moderno, se considera que el factor motivador más destacado de la misión es la obediencia a la llamada Gran comisión (Mt 28:16–20). Visto desde la realidad misma de la decisión de Dios, Voetius creía que el mérito de Cristo se limita a los escogidos. Sin embargo, vemos en Voetius la amplitud de la ortodoxia reformada. Siempre invitaba a sus oponentes a una charla. Para realizar una labor misionera eficaz, instaba a conocer al otro. En *De Muhammedismo* aboga, junto con el estudio de la Escritura y una vida santa, por herramientas académicas para conocer la filosofía y el conocimiento de la lengua árabe, una buena biblioteca y capacitarse en habilidades de debate. Equipado con estas habilidades, uno puede entrar en debate con musulmanes para decir de manera franca y directa del Corán que no es la Palabra de Dios.⁷⁶

Voetius veía y estudiaba la “teoría” de la misión no como una disciplina en sí misma. Desarrolló su misiología como resultado de su propio pensamiento sobre la misión. Sin embargo, en sus conferencias utiliza diferentes nombres para la obra misionera. En sus estudios misioneros más antiguos, de 1638, *De Gentilismo et vocatione Gentium*, utiliza el nombre *Vocatio Gentium*. En 1652, habla de *Plantatio*

72 JONGENEEL, *Nederlandse zendingsgeschiedenis*, 127; VAN ANDEL, *Der Zendingleer van Gisbertus Voetius*, 143.

73 JONGENEEL, “The Missiology of Gisbertus Voetius”, 79.

74 J. H. BAVINCK, *Inleiding in de Zendingwetenschap* (Kampen: Kok, 1954), 157. J. VERKUYL, *De onvoltooide taak der wereldzending* (Kampen: Kok, 1978), 64.

75 KRITSINGER *et al.*, *On Being Witnesses*, 1; J. VERKUYL, *Inleiding in de Nieuwere Zendingwetenschap*, 2.

76 W. J. VAN ASSELT, “De Islam in de beoordeling van Johannes Coccejus en Gisbertus Voetius”, *Kerk en Theologie* 46 (1995): 229–251.

Ecclesiae aut Ecclesiae. El nombre *Missiones* actualmente se convirtió en *Zendingsleer* en holandés y es usado por el especialista en misiones Warneck como *Missionslehre*.⁷⁷

La clara trompeta de la Iglesia debe sonar en todas las esferas de la sociedad. Un enfoque intenso en la fe y la piedad debe magnificar y no limitar el papel de la Iglesia en la sociedad. Debido al señorío mundial de Cristo, Voetius tenía una gran esperanza en el éxito del evangelio en Holanda y entre las naciones. Para ayudar a la iglesia a llevar a cabo su mandato misionero, escribió *De Plantatione Ecclesiarum*⁷⁸ y, con este estudio, esperaba vincular el llamado misionero a los estudiantes para que sirvieran en países extranjeros.⁷⁹ Como se ha visto anteriormente, Voetius no quería que el gobierno interfiriera en los asuntos eclesiales, sino que enfatizaba que toda autoridad eclesial debe someterse a Cristo. La prueba de fuego de una iglesia es si Cristo podría ejercer su señorío a través de su Palabra. Voetius tenía una visión amplia del señorío de Cristo sobre la Iglesia. Sin embargo, el aislamiento de la autoridad de la Iglesia frente al gobierno civil no debería aislar a la Iglesia.

“Aumento de protagonismo”

Hemos considerado a Voetius en el marco y con el trasfondo de su tiempo. Escribió y dio conferencias de manera académica y vivió y predicó de manera pietista. Sin embargo, su concepto de misión siguió siendo más bien teórico. ¿Cuán lejos habría llegado, exclama Van de Linde, si su teoría de la misión hubiera pasado de la teoría a la, para él tan importante, “salsa de práctica”?⁸⁰ No obstante, su influencia perduró mucho tiempo. Aunque no fue el creador de una nueva teología, fue un sistematizador competente que influyó en miles de personas. Contribuyó decisivamente en la formación de cientos de ministros que siguieron sus pasos. La metodología académica de Voetius, combinada con la piedad práctica, fue dominante en la teología reformada del siglo XVII y constituyó una corriente importante en la teología holandesa protestante de los siglos posteriores.⁸¹ “Un gigante entre pioneros”, dijo Gentman en su funeral.⁸² Muchos estudiantes de la *Academia Voetiana*, como se llamaba la Universidad de Utrecht en aquella época, siguieron difundiendo su teología entre los teólogos reformados. Para muchos estudiantes su teología se convirtió en un programa. Con su poderosa combinación de doctrina ortodoxa y piedad vital, los voetianos marcaron la doctrina holandesa durante muchos años. Incluso en Inglaterra se le consideraba uno de los teólogos más importantes del continente. Sus escritos académicos diseminaron sus pensamientos por toda Holanda y más allá. Los pastores enviaban a sus hijos a

77 WARNECK, *Evangelische Missionslehre*.

78 Ver POL, *G. Voetius*.

79 W. VAN'T SPIJKER, “Gisbertus Voetius (1589–1676)”, en *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, ed. T. BRIENEN y K. EXALTO (Den Haag: Boekencentrum, 1986), 75–82.

80 VAN DE LINDE, *Opgang en Voortgang der Reformatie*, 215.

81 W. J. VAN ASSELT, “Herwaardering van de gereformeerde scholastiek”, *Kerktij Contactblad voor de Vereniging Nederlandse Kerkgeschiedenis* 7 (1995): 1–12 (3).

82 BEEKE, *Gisbertus Voetius*, 35.

Utrecht para estudiar en la universidad de Voetius.⁸³ La teología voetiana vive en la tradición vivencial reformada holandesa de los Países Bajos, Norteamérica y Canadá. El *Redelijke Godsdienst*, escrito por Wilhelmus à Brakel (1635–1711), un teólogo voetiano, fue traducido (al inglés) en 1995 como *El servicio razonable del cristiano*.⁸⁴ Esta obra contribuyó en gran medida a mantener viva la teología de Voetius. Bosch plantea que el triple objetivo de la misión de Voetius “todavía no tiene parangón” y que, para Voetius, el fundamento de la misión “brota del corazón mismo de Dios”. “Desde mediados de siglo XX, en particular, ha cobrado protagonismo”.⁸⁵

J. H. Bavinck

En los Países Bajos, la influencia de la teoría y práctica de la misión de Voetius fue grande en las iglesias de la Doleantie. Abraham Kuyper (1837–1920), fundador de la Universidad Libre en Amsterdam, se orientó en Voetius para su teología.⁸⁶ Utilizó Hechos 13 para explicar los principios y las características de la misiología de Voetius. También usó la división de Voetius:

1. El objetivo supremo.
2. Quién envía.
3. A quién enviar.
4. A quién son enviados los hombres.
5. Cómo realizar la obra misionera.

El Sínodo de Middelburg (1896) no votó a favor del sistema misiones no denominacionales de William Carey, sino a favor de una misión vinculada a la iglesia. Dentro de las “iglesias reformadas” (*Gereformeerde Kerken*), el enfoque bíblico de la misión se basaba en los pensamientos de Voetius.⁸⁷ En el siglo XX los profesores de misiología de la Universidad Libre de Amsterdam, J. H. Bavinck y J. Verkuyl, consideraron el concepto de misión de Voetius como el punto de partida para desarrollar sus propias ideas misioneras. Bavinck habló con respeto del primer teólogo y misiólogo reformado holandés, Voetius.⁸⁸ En su *Ciencia de las misiones*, subraya la cohesión entre los tres objetivos de Voetius y añade: “Llama la atención que Voetius no se ocupe del fundamento bíblico de las misiones. Esta cuestión no era tan importante en su época”.⁸⁹

83 K. SPRUNGER, *Dutch Puritanism* (Leide: Brill, 1982), 359.

84 W. À. BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service* ed. J. BEEKE, trad. B. ELSHOUT, 4 tomos (Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 1992–1995).

85 BOSCH, *Transforming mission*, 256, 257, 286.

86 VAN DE LINDE, *Opgang en Voortgang der Reformatie*, 275.

87 JONGENEEL, “The missiology of Gisbertus Voetius”, 74.

88 BAVINCK, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, 7, 21.

89 BAVINCK, *An Introduction to the Science of Missions*, 6.

1. Bavinck fue influenciado por Voetius en su teocentrismo. La misión es ante todo obra de Dios.
2. También siguió su concepción eclesiocéntrica de la misión.⁹⁰ La obra misionera no debe ser realizada por sociedades, sino que pertenece exclusivamente a la iglesia.
3. Bavinck adoptó el objetivo triple de la misión: la conversión de los no creyentes (*conversio gentilium*), el establecimiento de la iglesia (*plantatio ecclesiae*) y la glorificación de Dios (*gloria gratiae divinae*).⁹¹
4. Bavinck (cf. su “enfoque kerigmático”⁹²) diferenciaba entre la obra misionera eclesial de los ministros de la Palabra ordenados y los servicios auxiliares de otro personal misionero, por ejemplo, maestros, personal médico, etc.
5. Bajo la influencia de Kuyper, Bavinck concedió a la *theologia elenctica* de Voetius un lugar destacado en su manual de misiología.⁹³

En 1951, la iglesia protestante de los Países Bajos formuló el párrafo sobre la misión de la iglesia según la visión eclesial de Voetius. La Liga misionera reformada (Gereformeerde Zendingsbond – GZB) de los Países Bajos, fundada en 1901, aceptó como normativa la teología reformada de la Reforma⁹⁴ y en cuanto a “propósito y método” siguió los principios reformados formulados por Voetius.⁹⁵ La piedad combinada con el intelecto también puede verse en el impulso misionero de muchas denominaciones eclesiales reformadas. Esta piedad inteligente conecta y es capaz de tender puentes entre diferentes culturas, teologías e iglesias.

Conclusión

En la misiología de Voetius subyace que, en su teología, todos —los obreros y las actividades misioneras— están subordinados al honor, la alabanza, la glorificación y la adoración de Dios. Independientemente de ideologías e instituciones, la Iglesia está llamada a obedecer a Dios. Para su época, Voetius era moderno y rompía barreras, dando a la Biblia todo el crédito en temas de misiones. Desde la Segunda Guerra Mundial, los misiólogos hablan de la *missio Dei*, mientras que Voetius ya consideraba la obra misionera en primera instancia como obra de Dios y, secundariamente, obra de su pueblo. Lamentablemente, Voetius ha sido ignorado durante mucho tiempo en los círculos misioneros y, en nuestros tiempos con tantas actividades humanas, la obra misionera necesita contenerse y darse cuenta de que

90 J. H. BAVINCK, *Zending in een wereld in nood*, 4ª ed. (Wageningen: Zomer & Keuning's Uitgeversmij, 1948), 32ss.

91 BAVINCK, *An Introduction to the Science of Missions*, 155–159.

92 BAVINCK, *An Introduction to the Science of Missions*, 121–152.

93 BAVINCK, *An Introduction to the Science of Missions*, 221–272.

94 Th. VAN DEN END, *De Gereformeerde Zendingsbond 1901–1961, Nederland – Tanah Toraja: Een bronnenpublicatie, Driebergen, Raad voor de Zending der NHK, Gereformeerde Kerken in Nederland*, Gereformeerde Zendingsbond (GZB) (Driebergen, 1985), 4.

95 VAN DEN END, *De Gereformeerde Zendingsbond*, 4, 73.

toda la obra es una provisión y que la adoración a Dios, que vino en amor para salvar al mundo, es el objetivo último de la misión.

Muchos informes actuales indican que la era del *corpus christianum* ha pasado de moda. Las propuestas misioneras de Voetius están anticuadas —él se levantó al comienzo del periodo colonial, mientras que la misiología contemporánea se enfrenta a lo que el pasado nos ha legado. Vivimos en un nuevo tiempo de desafíos⁹⁶ y tenemos que redefinir la labor de la Iglesia, de modo que el énfasis en Dios de Voetius tome la iniciativa y su gloria sea el objetivo final. Inspirados por Voetius, la soberanía de Dios sobre todas las cosas y la manifestación de su gloria es también para nosotros el motor de la obra misionera, porque el mundo y su plenitud le pertenecen.

96 Cf. el informe de CBS del año 2018: <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/43/meer-dan-de-helft-nederlanders-niet-religieus> (visto el 20 de octubre de 2018).

Un análisis crítico a la propuesta de relaciones de eterna sumisión y autoridad en la Trinidad divina

Jonathan Asbun

Jonathan Asbun (MA en Estudios Teológicos, Seminario Gordon Conwell; MA Estudios Bíblicos, Seminario Teológico Centroamericano) es docente de distintas materias de teología en diversos seminarios en Bolivia. Es misionero en Bolivia en alianza con Commission to Every Nation de Kerville, TX. Pastor y fundador de la Iglesia Cristiana Génesis Cochabamba en Cochabamba, Bolivia. jonathanasbun@gmail.com

Resumen: En este artículo, se aborda el debate en torno a las relaciones eternas de autoridad dentro de la Trinidad, destacando la propuesta de Bruce Ware sobre las Relaciones Eternas de Autoridad y Sumisión (REAS). Ware argumenta que estas relaciones no violan el trinitarismo clásico, pero sus críticos cuestionan su compatibilidad con la doctrina tradicional. A través de diversos textos, Ware defiende la posición de que el Padre tiene autoridad sobre el Hijo y el Espíritu Santo, aunque todos sean igualmente divinos. Sin embargo, los críticos argumentan que esta perspectiva plantea problemas teológicos y filosóficos, especialmente en lo que respecta a la simplicidad divina y la unidad de la Trinidad. A pesar de las defensas de Ware, su propuesta parece no ser compatible con el trinitarismo clásico y enfrenta desafíos significativos para reconciliar las relaciones de autoridad con la igualdad de las Personas trinitarias.

Introducción

A finales del siglo XX y principios del XXI, se despertó un renovado interés por la doctrina de la Santísima Trinidad. Un tema de interés ha sido las relaciones eternas de autoridad dentro de la Trinidad interior.¹ Un lado del debate propone que, así

1 Para un buen estudio de la perspectiva de las relaciones eternas de autoridad ver Keith S. WHITFIELD (ed.), *Trinitarian Theology: Theological Models and Doctrinal Application* (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2019), esp. los cc. 1 y 4. Para una defensa del modelo de relaciones de eterna autoridad, ver Bruce A. WARE, *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance* (Wheaton, IL: Crossway, 2005) y Bruce A. WARE y John STARKE (eds.), *One God in Three Persons: Unity of Essence, Distinction of Persons, Implications for Life* (Wheaton, IL: Crossway, 2015). Para una crítica de REAS, ver Michael F. BIRD y Scott HARROWER (eds.), *Trinity Without Hierarchy: Reclaiming Nicene Orthodoxy in Evangelical Theology* (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2019); Thomas H. McCALL, “Eternal Functional Subordination: Considering a Recent Evangelical Proposal”, en *Which Trinity?*

como la Trinidad económica muestra una relación de autoridad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la Trinidad interna sostiene estas mismas relaciones.² Los términos adoptados por los proponentes de este punto de vista normalmente son designados como “Subordinación Eterna del Hijo” (de aquí en adelante, SEH), “Sumisión Funcional Eterna” (de aquí en adelante, SFE) y “Relaciones Eternas de Autoridad y Sumisión” (de aquí en adelante, REAS).³ Cada una de estas designaciones conlleva matices que difieren entre sí levemente; sin embargo, todas ellas están de acuerdo en la afirmación básica de que es posible defender la teología clásica, pro-nicena y trinitaria y, sin embargo, afirmar algún tipo de relaciones de autoridad dentro de la Trinidad. En el otro lado del debate, los detractores de las REAS argumentan que este punto de vista no es compatible con el trinitarismo clásico. Además, corre el riesgo de socavar las doctrinas de la simplicidad divina y las operaciones inseparables.⁴

Este estudio se centra específicamente en la propuesta REAS de Bruce Ware. Ware es uno de los defensores más prominentes de REAS, y su perspectiva es

Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2010), 175–188; una serie de artículos dedicados al tema se hallan en *The Southern Baptist Journal of Theology* 21 no 2 (2017). Para una explicación profunda del trinitarismo clásico, ver el excelente libro de Adonis VIDU, *The Same God Who Works All Things: Inseparable Operations in Trinitarian Theology* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2021).

- 2 El término Trinidad económica hace referencia al accionar de cada una de las tres Personas de la Trinidad con relación al mundo creado, a diferencia de la Trinidad interna que hace referencia al accionar de cada una de las Personas de manera intra-trinitaria.
- 3 Cada uno de estos términos ha sido traducido de la siguiente terminología en inglés: “Eternal Subordination of the Son” (ESS), “Eternal Functional Submission” (EFS) y “Eternal Relations of Authority and Submission” (ERAS). Para una exposición y defensa de estas propuestas, ver WARE y STARKE, *One God in Three Persons*. Este libro, a manera de antología de la defensa de las relaciones de eterna autoridad, ha sido escrito por autores que utilizan cada una de estas nomenclaturas. Una excelente explicación de la terminología y sus variaciones se encuentra en el artículo de Alastair ROBERTS, “The Eternal Subordination of the Son Controversy: Subordination”, *Reformation 21*, 11 de julio de 2016, <https://www.reformation21.org/blogs/the-eternal-subordination.php>. El libro editado por BIRD y HARROWER, *Trinity Without Hierarchy*, presenta una serie de artículos críticos a la postura de eterna sumisión del Hijo. De manera particular, los capítulos 3 y 15 utilizan la nomenclatura REAS, el capítulo 12 utiliza la SFE y el capítulo 13 ambas. Estas distinciones, a pesar de tener ligeras variaciones, no se refieren tanto a la sustancia del argumento como a la preferencia de nomenclatura de cada autor, tanto proponente como crítico del modelo.
- 4 Estas afirmaciones son el tema central de estudio del presente artículo y serán desarrolladas en más detalle a continuación. Sin embargo, a manera de resumen, debe mencionarse que la propuesta de REAS ha sido criticada por atentar contra la teología trinitaria de Nicea (un resumen de estas críticas se halla, p. ej., en Scott HARROWER, “Bruce Ware’s Trinitarian Methodology”, en *Trinity Without Hierarchy*, 207–223). Por su parte, Ware respondió a estas críticas en reiteradas ocasiones, afirmando que el modelo de REAS es coherente con la teología nicena y por lo tanto debe ser considerado como ortodoxo (ver esp. Bruce A. WARE, “Alleging Heresy Where There Is None: A Review of Thomas H. McCall, *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010”, *Journal of Biblical Manhood and Womanhood* 16 no 2 [2011]: 44; y Bruce A. WARE, “Knowing the Self-Revealed God who is Father, Son, and Holy Spirit”, *Biblical Reasoning*, 4 de julio de 2016, www.secdumscripturas.com).

representativa del movimiento.⁵ Este estudio argumenta que la perspectiva REAS de Ware no es del todo compatible con el trinitarismo clásico y que requiere un modelo de Trinidad social para funcionar.⁶ El foco de atención está en las obras más representativas de Ware y una serie de artículos y capítulos de libros que responden a Ware.

Propuesta y defensa de REAS de Bruce Ware

Una de las primeras exposiciones de Ware sobre REAS proviene de su contribución al libro *Dios bajo fuego* (2002), donde escribió el capítulo 11 titulado “¿Cómo pensaremos acerca de la Trinidad?”.⁷ Aquí, Ware presenta una defensa de la definición trinitaria tradicional de un Dios en tres Personas distintas, Padre–Hijo–Espíritu Santo. Sin embargo, su propósito principal era presentar un argumento en contra de la teología feminista al proponer que las relaciones humanas deberían ser modeladas por relaciones intra-trinitarias de sumisión y autoridad. Ware pregunta: “¿Qué significa que el Padre es el Padre eterno del Hijo y que el Hijo es el Hijo eterno del Padre? ¿No es la relación Padre-Hijo eterna e intra-trinitaria indicativa de alguna relación eterna de autoridad dentro de la Trinidad misma?”⁸ Luego, continúa explicando que esta relación de autoridad dentro de la Trinidad no significa desigualdad, pero sí señala la prioridad del Padre sobre el Hijo.⁹ En esta obra temprana, Ware no elabora en detalle su doctrina de REAS, pues su enfoque principal fue defender una jerarquía humana entre los sexos, y hacerlo bajo un modelo trinitario.¹⁰

-
- 5 A partir de su publicación del artículo “How Shall We Think About the Trinity?” en 2002 (este artículo será analizado más abajo en esta publicación), Ware ha dedicado gran parte de su estudio teológico a defender las relaciones de eterna sumisión. Además, el autor es ampliamente reconocido como uno de los referentes de este movimiento; ver, p. ej., Keith E. JOHNSON, “Trinitarian Agency and the Eternal Subordination of the Son: An Augustinian Perspective”, *Themelios* 36 no 1 (2011): 7, quien identifica a Ware junto a George Knight, Wayne Grudem y John Dahms como los mayores referentes de este movimiento; además, W. H. OLIVER, “Authority of the Father: Eternal functional subordination – *Quo Vadis?*”, *Acta Theologica* 41 no 2 (2021): 135, afirma que “Los principales defensores del debate actual son los teólogos estadounidenses Grudem y Ware”; así también varias otras publicaciones que serán analizadas más adelante en este artículo dedican largas páginas a lidiar con la propuesta particular de Ware como referente de la propuesta de relaciones de eterna sumisión.
- 6 El modelo de Trinidad social difiere del modelo trinitario clásico en que desecha el concepto de simplicidad divina y más bien define a las tres Personas de la Trinidad como tres entidades en eterna armonía la una con la otra por medio de compartir una sola esencia divina. Para una buena explicación de este modelo, ver Leonardo BOFF, *Trinity and Society* (New York: Orbis Books, 1988).
- 7 Bruce A. WARE, “How Shall We Think About the Trinity?”, en *God Under Fire: Modern Scholarship Reinvents God*, eds. Douglas S. HUFFMAN y Eric L. JOHNSON (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 253–278.
- 8 WARE, “How Shall We Think About the Trinity?”, 270.
- 9 WARE, “How Shall We Think About the Trinity?”, 270–274.
- 10 El estudio de la perspectiva complementaria de hombre y mujer de Ware está más allá del alcance de este trabajo.

Más tarde, en 2015, Ware trabajó con John Starke como editores del libro *Un Dios en tres Personas: unidad de esencia, distinción de personas, implicaciones para la vida*, una especie de antología del movimiento REAS. Aquí, Ware escribió un capítulo defendiendo la compatibilidad de REAS con la doctrina de *homoousios*.¹¹ También ofreció una defensa a algunos de sus críticos, como Millard Erickson y Thomas H. McCall. En este trabajo, Ware definió REAS de la siguiente manera:

Este punto de vista sostiene que Dios se revela a sí mismo en las Escrituras como un Dios en tres personas, de modo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son completamente iguales en su deidad, ya que cada uno posee plena y eternamente la naturaleza divina una e indivisible; sin embargo, el Padre se revela como la autoridad más alta entre las personas trinitarias, de modo que el Hijo, como agente del Padre, implementa eternamente la voluntad del Padre y está bajo la autoridad del Padre, y el Espíritu Santo también sirve para promover los propósitos del Padre cumplidos a través del Hijo, bajo la autoridad del Padre y también del Hijo.¹²

Esta definición llevó a los teólogos del otro lado a argumentar que asigna al Hijo una propiedad de la que carece el Padre, la sumisión, haciendo así al Hijo de una esencia diferente a la del Padre.¹³

La respuesta de Ware argumentó que el Hijo ya posee una propiedad que es única para él y diferente de la del Padre, la de ser engendrado. Ware explicó:

La propiedad única del Hijo, necesaria para él como Hijo, pero no poseída por el Padre, es que es eternamente engendrado por el Padre, engendrado, no hecho. Después de todo, para Atanasio y la mayoría de los padres nicenos y post-nicenos, no afirmar que la engendración del Hijo es esencial para la persona del Hijo sería decir que el Hijo no es el verdadero y eterno Hijo del Padre. [...] Los defensores de REAS, de acuerdo con la estructura de entendimiento trinitario propuesta por Atanasio y Nicea, distinguen entre la única naturaleza divina común poseída eterna y plenamente por cada una de las tres personas de la Deidad, y las propiedades específicas de la persona que no son de la naturaleza o esencia de Dios, sino que son propiedades distintivas de cada una de las personas de la Deidad. [...] dos conjuntos de propiedades que se distinguen dentro de la

11 WARE, “Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship in the Trinity Entail a Denial of Homoousios?”, en *One God in Three Persons*, 237–248. La palabra *homoousios* es el término técnico, proveniente del Concilio de Nicea de 325 y el Concilio de Constantinopla de 381, utilizada para identificar a las Personas de la Trinidad como tres *subsistencias* de una misma esencia. De aquí el concepto de un Dios en tres Personas.

12 WARE, “Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship”, 237.

13 Ware mismo explica estas críticas de Erickson y McCall y presenta la respuesta desarrollada a continuación (WARE, “Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship”, 240–241). La crítica de McCall a Ware será analizada más adelante y puede hallarse en el artículo de McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 175–188. En el caso de Erickson, su postura no será analizada en detalle por motivos de espacio y para evitar caer en redundancias. Sin embargo, un buen resumen de la crítica de Erickson a REAS se halla en las páginas citadas de Ware al principio de esta nota. Para quien desee estudiar más en detalle la crítica de Erickson a REAS, ver el libro de Millard J. ERICKSON, *Who’s Tampering with the Trinity?: An Assessment of the Subordination Debate* (Grand Rapids, MI: Kregel Academic & Professional, 2009).

posición de REAS: (1) propiedades poseídas plena y eternamente por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu, de la esencia divina una e indivisible, propiedades, entonces, que son los atributos esenciales de Dios que comprenden la naturaleza eterna de Dios, que es la única y misma naturaleza divina poseída plena y eternamente por el Padre, y por el Hijo, y por el Espíritu— y (2) propiedades poseídas distintivamente por el Padre, y otras propiedades poseídas distintamente por el Hijo, y sin embargo otras propiedades poseídas distintamente por el Espíritu, como propiedades de cada una de sus respectivas personas, propiedades claramente relacionales y personales, que no deben confundirse con los atributos esenciales de la única naturaleza divina común.¹⁴

Parece que el argumento de Ware consiste en tres partes: 1) La fe nicena y post-nicena ya distinguen al menos una propiedad que es exclusiva del Hijo en referencia al Padre, la de ser engendrado, y una del Espíritu Santo que es distinta del Hijo y del Padre, la de proceder de ellos.¹⁵ 2) Esta propiedad de las procesiones no constituye una separación en Dios porque no es una propiedad de la esencia de Dios, sino de cada Persona individual en la Divinidad. 3) Así como las procesiones no son esenciales sino atributos personales, las propiedades relacionales también son personales y no esenciales. Por lo tanto, REAS no infringe la simplicidad divina porque está atribuyendo sumisiones a las Personas y no a la esencia de Dios. Ware continúa argumentando que la eliminación de estas propiedades “no contingentes, absolutamente necesarias” de cada Persona corre el riesgo de eliminar por completo la distinción entre las tres Personas.¹⁶

Sin embargo, la explicación de Ware enfrenta al menos dos desafíos. En primer lugar, ¿está justificado afirmar que los atributos de las relaciones dentro de la Trinidad interna de REAS son atributos “no contingentes, absolutamente necesarios”? En segundo lugar, las procesiones han sido suficientemente argumentadas y defendidas a lo largo de la historia. A partir de los concilios trinitarios del siglo IV, el cristianismo ortodoxo siempre ha afirmado que la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo no conllevan una jerarquización en la Trinidad interior.¹⁷ Sin embargo, este no es el caso con el modelo REAS. La teología clásica afirma que las procesiones no implican jerarquía más allá

14 WARE, “Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship”, 241, 243, 245.

15 El Credo niceno afirmaba que el Hijo es engendrado del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre, a esto se llegó a conocer posteriormente de manera resumida como la propiedad de “las procesiones”. Ahora bien, en el caso específico del Espíritu Santo, la procesión es un debate que continúa hasta el día de hoy entre occidente y oriente. En el s. VI el tercer concilio de Toledo introdujo la cláusula *filioque* que afirma que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, lo cual causó un gran disgusto en la iglesia griega que resultó años después en la división entre la iglesia latina y la griega. El análisis de la procesión del Espíritu Santo escapa al alcance de este estudio. El análisis profundo de las procesiones y su implicación para la teología trinitaria es tema central del libro de VIDU, *The Same God Who Works All Things*, esp. los cc. 1 al 3.

16 Ver WARE, “Does Affirming an Eternal Authority-Submission Relationship”, 245.

17 Una excelente explicación de este punto se encuentra en el libro de Gilles EMERY, O.P., *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, tomo 1, *Thomistic Ressourcement Series*, trad. Matthew LEVERING (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011), 106.

de la generación (no ser engendrado, engendrado, proceder), y REAS quiere argumentar algo similar en cuanto a la sumisión eterna, que esta implica jerarquía de autoridad, pero no de esencia. Sin embargo, Ware todavía necesita argumentar convincentemente que las relaciones de autoridad no implican también una jerarquía de poder y voluntad del Padre sobre los otros dos. Es muy difícil separar la noción de autoridad de la de poder, y este parece ser el mayor desafío de Ware. En otras palabras, afirmar que una persona tiene eterna autoridad sobre la otra parece afirmar que la persona A ejerce poder sobre la persona B. De ser así, la igualdad entre las Personas de la Trinidad se vería fatalmente comprometida. De no ser así, Ware y los proponentes de eterna sumisión tienen la tarea de explicar la naturaleza de esta autoridad eterna y su compatibilidad con la simplicidad divina.

Quizás el trabajo más notable e importante de Ware es su libro de 2005 titulado *Padre, Hijo y Espíritu Santo: Relaciones, Roles y Relevancia*.¹⁸ Es aquí donde amplió su doctrina de REAS. Ware no enuncia explícitamente una doctrina del trinitarismo social en su obra; sin embargo, algunas de sus afirmaciones parecen inferir tal perspectiva.¹⁹ Ware explica:

Dios nunca está “solo”. Nunca experimenta, ya sea con o sin el mundo que ha creado, una sensación de aislamiento individual y “soledad”. Nunca ha estado solo o solitario, en este sentido, ni podría estarlo nunca, ni siquiera en principio. ¡El único Dios es tres! Él es, por su propia naturaleza, una unidad del Ser y al mismo tiempo existe eternamente como una sociedad de Personas. Es un ser socialmente relacionado dentro de sí mismo. En esta relación tripersonal, las tres Personas se aman, se apoyan, se ayudan, se unen, se honran mutuamente, se comunican entre sí, y en todo se respetan y disfrutan mutuamente [...]. Tal es la riqueza, la plenitud y la compleción de la relación social que existe en la Trinidad.²⁰

Inmediatamente después, Ware resume su perspectiva de REAS:

Una estructura de autoridad-sumisión marca la naturaleza misma del Ser eterno de aquel que es tres. En esta estructura de autoridad-sumisión, las tres Personas entienden el lugar que le corresponde a cada una. El Padre posee el lugar de autoridad suprema, y el Hijo es el Hijo eterno del Padre eterno. Como tal, el Hijo se somete al Padre así como el Padre, como Padre eterno del Hijo eterno, ejerce autoridad sobre el Hijo. Y el Espíritu se somete tanto al Padre como al Hijo. Esta estructura jerárquica de autoridad existe en la Divinidad eterna, aunque también es eternamente cierto que cada Persona es completamente igual a la otra en su esencia comúnmente poseída.²¹

18 Bruce A. WARE, *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance* (Wheaton, IL: Crossway, 2005).

19 El modelo de Trinidad social fue explicado brevemente más arriba. En el caso de Ware, hasta la fecha de redacción de este artículo, no ha presentado ningún escrito en el que explícitamente afirme su adopción de este modelo trinitario; sin embargo, como se argumenta aquí, un análisis de sus escritos pone en evidencia que su propuesta parece afirmar, al menos de forma implícita, un modelo de Trinidad social.

20 WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, 16 (énfasis añadido).

21 WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, 16.

Aquí, una vez más, Ware afirma tanto la igualdad como la sumisión interior en la Trinidad. Sin embargo, Ware se esfuerza por afirmar la unidad en la Trinidad al mismo tiempo que afirma los roles de autoridad. El autor concluye que las tres Personas operan “no al unísono, sino en armonía [...]. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son Personas idénticas, pero son armoniosas”.²² A lo largo del resto del libro, el autor continúa desarrollando esta idea de armonía en lugar de unísono. Para ello, desarrolla la distinción entre atributos esenciales y relacionales dentro de la Trinidad.²³

En este y otros trabajos, Ware se esfuerza por desarrollar un caso bíblico que defienda la supremacía del Padre y la sumisión voluntaria del Hijo. Para ello, utiliza ejemplos bíblicos como la declaración de Jesús en Juan 6:38: “He descendido del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió” (RV20).²⁴ El autor continúa desarrollando un amplio argumento bíblico utilizando una plétora de pasajes. Sin embargo, el caso bíblico de Ware parece estar construido sobre pasajes que son específicos del Hijo encarnado (como Fil 2:5–11 y Ef 1:9–12). Esto plantea la pregunta de si tales versículos no se limitan a la economía de la encarnación y no se refieren a la Trinidad interior. Además, el enfoque de Ware por demostrar la supremacía del Padre lo llevó a hacer algunas afirmaciones problemáticas sobre las relaciones internas de la Trinidad. Ware afirma que el Padre simplemente elige, por humildad, obrar a través del Hijo y a través del Espíritu Santo. Según Ware, el Padre podía simplemente decirle al Hijo y al Espíritu Santo: “Háganse a un lado y obsérvenme mientras hago todo el trabajo”.²⁵ Sin embargo, si el Padre simplemente elige por humildad dejar que los otros dos hagan el trabajo, ¿es todavía posible afirmar que las tres Personas son iguales? ¿No hace esto que el Hijo y el Espíritu Santo simplemente estén subordinados a la voluntad del Padre? El problema del poder y la autoridad antes mencionado parece ser omnipresente en la propuesta de Ware.

Más tarde, en 2016, Ware escribió un artículo online titulado “Conociendo al Dios auto revelado que es Padre, Hijo y Espíritu Santo”, donde amplió su perspectiva y la defendió contra sus críticos.²⁶ Allí, argumentó que las obras de la Trinidad son inseparables, pero “hipostáticamente distinguibles”. Explicó esta aserción afirmando que:

Si bien cada uno posee la misma capacidad volitiva, cada uno también es capaz de activar esa capacidad volitiva en el ejercicio de la voluntad única de maneras distintas pero unificadas de acuerdo con sus distintas identidades hipostáticas y modos de subsistencia. [...] Los modos eternos de subsistencia, entonces, fundamentan la distinción eterna entre el Padre y el Hijo (y el Espíritu), mientras que las relaciones eternas de autoridad y sumisión fluyen y son expresivas de esos modos eternos de subsistencia.

22 WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, 31.

23 WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, 33–34 (p. ej.).

24 WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, 35.

25 WARE, *Father, Son, and Holy Spirit*, 40, 45.

26 WARE, “Knowing the Self-Revealed God”.

En otras palabras, lo que distingue a las Personas no son simplemente las procesiones, sino también la relación entre ellas. Además, Ware argumentó que este es el principio fundamental para distinguir a las Personas de la Trinidad. Sin embargo, si cada una de las Personas tiene la capacidad de “activar” su capacidad volitiva, ¿cómo se puede afirmar que todas operan bajo una misma voluntad? Ware parece resolver este problema afirmando que la esencia es algún tipo de comunalidad a la que todos pueden acceder a voluntad. Sin embargo, esto casi hace que la esencia sea distinta de las Personas mismas en lugar de ser la naturaleza de las Personas. Nuevamente, el modelo REAS se enfrenta a un grave problema, o bien afirma una diferenciación irreconciliable entre las tres Personas divinas, o bien se acerca a plantear a la esencia como supra-trinitaria, una especie de naturaleza que está por encima y en relación con las tres Personas.

Respuestas críticas a la propuesta de REAS de Ware

La propuesta de Ware ha motivado una serie de respuestas.²⁷ Una de las respuestas más contundentes vino de McCall en un capítulo de un libro de 2010, donde el autor hizo una serie de críticas a la perspectiva de REAS.²⁸ Su principal línea de argumentación era doble. Primero, REAS requiere una propiedad necesaria de sumisión del Hijo, sin embargo, esto plantea la pregunta de por qué y cómo esta sumisión sería necesaria en un mundo sin pecado, o en un mundo donde solo Dios existe.²⁹ McCall afirma, en línea con el trinitarismo clásico, que la sumisión del Hijo al Padre está fundamentada en la Trinidad económica y en la obra redentora del Hijo encarnado.³⁰ En un mundo en el que solamente Dios existe, o en uno en el que la redención no es necesaria, McCall pregunta ¿cuáles serían las fuentes y propósitos

27 Ver, p. ej., BIRD y HARROWER, *Trinity Without Hierarchy*, que dedica al menos cuatro capítulos a tratar específicamente el material de Ware; *The Southern Baptist Journal of Theology* 21 no 2 (2017); McCALL, “Eternal Functional Subordination”, la cual suscitó la respuesta escrita de Ware en su artículo “Alleging Heresy Where There Is None”, 42–46; ROBERTS, “The Eternal Subordination of the Son,”; Timoteo SAZO, “Eternal Functional Subordination of the Son (EFS), Part I: Why It Misunderstands God”, *The Washington Institute for Faith, Vocation, and Culture*, <https://washingtoninst.org/eternal-functional-subordination-of-the-son-efs-part-i-why-it-misunderstands-god/> (accedido el 27 de octubre de 2023). Para un análisis profundo y neutral de las propuestas y dificultades del modelo de eternas relaciones de autoridad, ver OLIVER, “Authority of the Father”, 133–155.

28 Thomas H. McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 175–188. Este capítulo provocó una ida y vuelta entre los dos teólogos a través de una serie de artículos y entradas de blog. La respuesta de Ware se puede encontrar en su “Alleging Heresy Where There Is None”.

29 McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 178–181.

30 McCall argumenta que si la sumisión del Hijo es entendida por los modelos de eterna sumisión como una relacionada al tiempo con propósito de la redención, entonces “es difícil ver un problema aquí” (McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 176–177); sin embargo, si la sumisión se entiende como *ad intra*, es decir, como un reflejo de la Trinidad interior, entonces esta es problemática por todas las razones que serán explicadas a continuación (ver McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 178–180). Una excelente explicación de la postura del trinitarismo clásico en respuesta a la propuesta de relaciones de eterna sumisión se halla en Amy PEELER, “What Does ‘Father’ Mean? Trinity without Tiers in the Epistle to the Hebrews”, en BIRD y HARROWER, *Trinity without Hierarchy*, 40–58.

de la sumisión del Hijo al Padre?³¹ En segundo lugar, McCall argumenta que REAS asigna al Hijo algunas propiedades únicas distintas del Padre, como la sumisión y la encarnación, lo que hace que el Hijo tenga una esencia diferente a la del Padre.³² Al menos en este segundo argumento, McCall está en buena compañía: tanto Agustín como Tomás de Aquino argumentarían que era apropiado pero no necesario que fuera el Hijo quien se encarnara.³³ En armonía con estos y otros padres de la Iglesia, McCall explica que si bien es cierto que solamente el Hijo se encarnó, esto no fue en virtud de una propiedad o potencialidad única del Hijo (la de la encarnación), sino en virtud de las misiones divinas en relación a la Trinidad económica. En otras palabras, junto a Agustín y Aquino, McCall afirma que la posibilidad de encarnarse es ubicua a la Trinidad, pero el acto de encarnarse fue llevado a cabo por el Hijo en la economía trinitaria. De esta manera, el trinitarismo clásico ha resguardado la unidad de Dios y explicado la encarnación del Hijo a lo largo de la historia. El hecho es que el trinitarismo clásico siempre ha sido cauteloso con las propuestas que asignarían un atributo esencial al Hijo que lo haría cualitativamente diferente del Padre.

Por otro lado, en respuesta al argumento de Ware de que REAS es la mejor (o tal vez incluso la única) manera de diferenciar (y por implicación conocer) a las Personas en la Trinidad interior, McCall responde: “Pero, ciertamente, la distinción personal de la Trinidad no depende del reconocimiento humano de ellos para su existencia. Puede ser un hecho interesante acerca de nosotros que no sepamos mucho (o tal vez nada) acerca de las distinciones personales que no sea por la revelación que tenemos, pero tal admisión no dice nada acerca de la naturaleza del Dios trino”.³⁴

Este es un argumento poderoso desde una perspectiva cristiana. El conocimiento acerca del Dios trino debe provenir de su auto-revelación como uno en tres. El trinitarismo clásico siempre ha afirmado que la revelación bíblica mantiene la distinción de procesiones y no otra. Por lo tanto, no se requieren ni son necesarias más distinciones para afirmar la Trinidad. Esto no excluye que se propongan otras distinciones o elaboraciones, pero cada propuesta debe ser evaluada a la luz de las

31 McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 178–181.

32 McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 181–182.

33 Este argumento se extiende a lo largo de todo el *De Trinitate* de Agustín, y se hace más evidente en el IV.5, 19–20. Tomás de Aquino llega a afirmar que era conveniente pero no necesario que la Persona del Hijo fuera la encarnada, aún más, Aquino llega a afirmar que no habría problema en que ninguna de las otras personas asuma naturaleza humana si así fuera la voluntad de Dios (cf. *ST* IIIa, q.3). Para una explicación más elaborada de la perspectiva de Agustín, ver JOHNSON, “Trinitarian Agency”. Para la perspectiva de Tomás de Aquino, ver Noah SENTHIL, “Thomas Aquinas and Eternal Subordination”, *The Center for Baptist Renewal*, 24 de enero de 2022, <https://www.centerforbaptistrenewal.com/blog/2022/1/4/thomas-aquinas-and-eternal-subordination>. Para una buena exposición de la perspectiva de ambos y otros Padres de la Iglesia, ver EMERY, *The Trinity*.

34 McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 184.

Escrituras y de la tradición ortodoxa de la Iglesia, no a la luz de su capacidad para “explicar” alguna cualidad de la Trinidad interior.³⁵

McCall ha presentado un buen caso que cuestiona la posición de REAS desde un punto de vista filosófico y teológico. Otra crítica relevante a la posición de REAS proviene de su uso de las Escrituras. Argumentando a favor de una subordinación económica en contraste con REAS, Graham Cole explica: “el Hijo se subordinó al Padre para la economía o administración de la salvación. En otras palabras, el patrón de relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que se ve en la economía no es isomórfico con el de la Trinidad esencial. Dios ahora se relaciona como Trinidad de una manera nueva a través de la humanidad del Hijo encarnado”.³⁶

En otras palabras, lo que Cole está afirmando es que, en virtud de la encarnación del Hijo, existe una distinción entre las relaciones Trinitarias internas y las que corresponden a la economía de la Trinidad. El autor apoya esta explicación apelando a una serie de pasajes bíblicos, como Juan 17:5; 2 Corintios 8:9; Filipenses 2:5–11 y a la regla de interpretación de Agustín.³⁷ Amy Peeler argumenta en la misma línea. En un artículo dedicado a responder a REAS desde una perspectiva bíblica, particularmente desde un análisis profundo de Hebreos 1, Peeler explica que “la forma en que Hebreos usa el lenguaje Padre/Hijo afirma la soberanía personalmente distinguible, pero no la sumisión eterna”.³⁸ Cole y Peeler están en lo cierto: el Nuevo Testamento enseña claramente una subordinación del Hijo encarnado al Padre; sin embargo, la simplicidad divina y las operaciones inseparables requieren que esta sumisión sea económica y no *ad intra*. Como explica Peeler, el nombramiento del Hijo como heredero no denota autoridad–sumisión, ya que el designado como heredero es Dios mismo. Ella argumenta, basada en Hebreos 9:16–17, que la herencia depende de la muerte, pero Dios no puede morir, por lo tanto, este nombramiento es de Dios a Dios.³⁹ En otras palabras, los pasajes bíblicos que hablan de la misión del Hijo encarnado no pueden extrapolarse para afirmar algún tipo de relación intra-trinitaria de autoridad–sumisión.

35 Sobre el tema de las REAS y la tradición, Stephen Holmes argumenta que la Trinidad no es un dogma bíblico, sino tradicional. En otras palabras, la Trinidad es una interpretación bíblica posible, pero no la única; sin embargo, es la única interpretación tradicionalmente ortodoxa. A partir de esto, concluye que “no hay espacio posible para SFE/REAS en el trinitarismo clásico; cualquier doctrina de este tipo será necesariamente una desviación de esa tradición” (“Classical Trinitarianism and Eternal Functional Subordination: Some Historical and Dogmatic Reflections”, en BIRD y HARROWER, *Trinity without Hierarchy*, 175).

36 Graham COLE, “The Trinity without Tiers: A Response to the Eternal Subordination/Submissiveness of the Son Debate”, en BIRD y HARROWER, *Trinity without Hierarchy*, 188. Lo que Cole está aquí argumentando es que, en virtud de la encarnación del Hijo en la Trinidad económica, las relaciones trinitarias *ad intra* no son estructuralmente iguales a las relaciones trinitarias *ad extra*. Es decir, para Cole, no se puede hacer una equivalencia absoluta entre las relaciones intra-trinitarias y aquellas de la Trinidad económica. Esto es así, de acuerdo a Cole, en virtud de que el Hijo encarnado asume una postura de sumisión funcional al Padre que no puede ser equivalente a la simplicidad divina y las operaciones inseparables que tienen lugar en la Trinidad interior.

37 Agustín distingue entre pasajes que hablan de Cristo en la forma de Dios y aquellos que hablan de Cristo en la forma de siervo; ver COLE, “The Trinity without Tiers”, 188.

38 PEELER, “What Does ‘Father’ Mean?”, 45.

39 PEELER, “What Does ‘Father’ Mean?”, 48–49.

Conclusión

Este breve estudio ha evaluado la propuesta de REAS de Ware y una serie de respuestas a la misma. El espacio impide dar más detalles. Sin embargo, se presentó suficiente argumentación para hacer justicia a ambos lados del debate. Además, las notas a pie de página ofrecen una serie de referencias para aquellos que quieran profundizar en el tema.

Después de evaluar ambos lados del debate, parece que la propuesta de REAS de Ware no es compatible con el trinitarismo clásico. En primer lugar, los versículos bíblicos fundamentales utilizados por Ware parecen interpretarse mejor en relación con la sumisión económica y no con la sumisión eterna. En segundo lugar, los argumentos filosóficos y teológicos de Ware no son compatibles con la comprensión clásica de la simplicidad divina y las operaciones inseparables. Su apelación a los escritores patrísticos ha sido suficientemente cuestionada y, en algunos casos, debidamente refutada. Por lo tanto, por mucho que a Ware le gustaría apelar a la tradición y a la simplicidad divina, parece que REAS simplemente no es compatible con el trinitarismo clásico y la mayoría de sus corolarios. Por lo tanto, para que la posición de REAS se sostenga, sería necesario adoptar un enfoque claro de “trinitarismo social”.

Sin embargo, aunque Ware ha afirmado una apertura al trinitarismo social, todavía no ha elaborado su propio marco trinitario social.⁴⁰ Además, algunos defensores del trinitarismo social, como McCall, afirmarían que REAS y el trinitarismo social son incompatibles.⁴¹ Por lo tanto, parece que tanto los trinitarios clásicos como los sociales desconfían del enfoque de REAS. Esto se debe, principalmente, al hecho de que REAS, de una forma u otra, afirma una diferencia en esencia entre el Padre y las otras dos Personas que va más allá de las procesiones. Ambos campos, el clásico y el social, estarían en desacuerdo con esto. Esto deja a Ware y a otros defensores de REAS en una situación difícil. Dado que el modelo de REAS y el trinitarismo clásico son incompatibles, su única opción es proponer un modelo claro de trinitarismo social que sea aceptable para ese campo. Hasta ahora, esta tarea no parece haber sido asumida por Ware ni sus compañeros.

40 En su respuesta a la crítica de McCall, Ware llega a afirmar que “algunos lectores encontrarían problemática la evaluación favorable de McCall de alguna versión del trinitarismo social, pero estoy con él en su defensa positiva (con calificaciones) de este modelo” (“Alleging Heresy Where There Is None”, 42). Sin embargo, no da más detalles sobre cuáles podrían ser estas calificaciones y cómo sería su modelo de trinitarismo social.

41 Ver McCALL, “Eternal Functional Subordination”, 181.

La inerrancia bíblica. Ensayo sistemático, exegético e histórico
Andrés Messmer y José Uwe Hutter

Barcelona: Editorial Clie, 2021

Tapa blanda, 137 páginas más índice y bibliografía

Reseña de Alex Hurtado Lazo, licenciado en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú) y estudiante de Teología del Seminario Bautista Horeb (Perú)

Encontrar un estudio completo y detallado acerca de la inerrancia bíblica, y en español, se hacía necesario por dos objetivos muy puntuales. Por un lado, para dar el espacio adecuado a una argumentación detallada y completa acerca de una doctrina esencial de nuestra fe. Por otro lado, para evidenciar la necesidad de un diálogo sincero sobre ciertos principios que han sido considerados como axiomas en los estudios teológicos. Por ello, el libro de Messmer y Hutter cumple con las expectativas de todo estudioso e interesado en temas teológicos, pues desarrolla los tres criterios prometidos en su subtítulo. Es sistemático en el sentido de presentar un estudio organizado de un tema específico; es exegético pues presenta sendos análisis textuales de pasajes cruciales y polémicos para su argumentación; y es histórico por el material recopilado, analizado y comentado en sus páginas.

Para iniciar su estudio, consideran que la inerrancia implica que las Escrituras son totalmente verdaderas en todo lo que dicen, en diversos grados de claridad y precisión de acuerdo a sus propósitos. El tema clave, como se observa al leer el texto, es la verdad de la Biblia, y es en este aspecto que los autores buscan desarrollar la mayor cantidad de argumentos. Con esta finalidad, emplean un silogismo de dos premisas: la primera señala que las palabras de Dios son verdad; la segunda que la Biblia es la Palabra de Dios. Sobre la premisa mayor, existe prácticamente un consenso, puesto que el texto bíblico y la tradición eclesial la respaldan, mientras que la menor es la menos aceptada. Es en este punto que, además de estructurar la idea de que ambos testamentos afirman su veracidad por ser palabra inspirada por Dios, reparan en dos criterios que ayudarán a esclarecer la definición de inerrancia y a rebatir los argumentos en contra: la inspiración es verbal, es decir, no solo las ideas, sino las mismas palabras escritas provienen de Dios; además, la inspiración es plenaria, esto es, que la totalidad de la Escritura es de origen divino. Con la demostración de la validez de las dos premisas, la conclusión puede ser aceptada con claridad: la Biblia es veraz.

El segundo capítulo es un apartado exclusivo para el análisis exegético. Por un lado, esta es una estrategia interesante, puesto que permite el análisis detallado de los textos escogidos y, por el otro, contribuye a fortalecer la argumentación realizada en el apartado anterior. En cierto sentido, funciona como un remate ante la objeción a la inerrancia. En este apartado, los autores se detienen en la observación, análisis e interpretación de los dos pasajes bíblicos que contienen la palabra “inspiración” (en español): 2 Timoteo 3:14–17 y 2 Pedro 1:19–21.

Quizá el apartado más disonante es el tercer capítulo. En esta sección, los autores nos regalan una larga selección del pensamiento de los teólogos más representativos

de la Iglesia primitiva, específicamente lo relativo al tema de la inspiración y la inerrancia. Así, encontramos sendos pasajes, clasificados temáticamente, de Filón de Alejandría, Josefo, Orígenes de Alejandría, Atanasio, Agustín de Hipona, entre otros. Menciono que es el más disonante porque en este no se desarrolla con la amplitud debida una argumentación, como nos la ofrecían las secciones anteriores. Esto no quiere decir que el capítulo carece de valor, sino que me parece que irrumpe con el estilo establecido a lo largo del libro. A pesar de esto, se responden preguntas importantes sobre la Iglesia primitiva y su relación con la inspiración e inerrancia, lo que constata la larga data de tales doctrinas.

En el capítulo final, “El canon de la Biblia”, los autores cuestionan los presupuestos acerca de este tema que se aceptan y enseñan sin más en las iglesias y seminarios evangélicos. Para esto, se valen de la objeción de Herman Ridderbos, quien considera los criterios de canonicidad tradicionales (carácter profético o apostólico, autoridad, contenido y exactitud histórica y dogmática) un peligro por ser un juicio histórico o criterio establecido *a posteriori*. Con esto en mente, se analiza con detalle la formulación de tales criterios, atendiendo a los problemas que presentan en su constitución y en su formulación histórica.

El libro cierra con un apéndice en el que se incluye una traducción de todos los textos claves de la Conferencia Internacional de la Inerrancia Bíblica. Esto, desde ya, lo hace un libro sumamente importante y necesario para los estudios teológicos en Latinoamérica. Por todo lo mencionado antes, creemos que *La inerrancia bíblica* es un libro destacado y útil para fortalecer la fe de la Iglesia en las zonas de habla hispana, así como un gran acierto de Editorial Clie.

Like a flickering flame: a history of Protestant missions in Spain **Dale G. Vought**

Salamanca: Asociación Cultural y Estudiantil ICHTUS, 2023, 2ª edición
Tapa blanda, 411 pp.

Reseñado por Christina Evangelina Lawrence, profesora de filología en Open University (Inglaterra) y miembro de Amigos de George Lawrence, organizadores de la Ruta Histórica de George Lawrence en Caldes de Montbui

El libro *Like a flickering flame* (traducido: Como una llama parpadeante) relata la historia de las misiones protestantes en España en todas las denominaciones evangélicas. Por este motivo, se ha convertido en la obra de referencia habitual para historiadores y misioneros. Fue recopilado a partir de numerosas fuentes en castellano, catalán y alemán por Dale Grant Vought (1937–2008), quien fue misionero en España desde 1968 hasta 2003, con su esposa Anne. Fue escrito con la ayuda de Gabino Fernández Campos (1944–2022), autor prolífico sobre la Reforma Protestante en España. Esta segunda edición del original de 2001 es publicada por el Dr Kent Albright.

El ámbito histórico comienza con la prevista visita de Pablo a la Península Ibérica (Rom 15:24). Confirma que los investigadores consideran probable el cumplimiento de su visita, pero señala que en ese período del siglo primero d. C., debió haber más misioneros, porque ya en el siglo tercero se habían establecido muchas iglesias. Esta

combinación de muchas fuentes de influencia misionera se refleja en la forma en que muchas denominaciones protestantes diferentes enviaron misioneros a España en los últimos siglos. Además de describir el trabajo evangelístico de las diferentes denominaciones (cuáqueros, anglicanos, metodistas, presbiterianos, bautistas, hermanos, pentecostales), se incluyen detalles biográficos de misioneros individuales, como por ejemplo Fritz Fliedner, o Robert Chapman.

El libro trata necesariamente de la persecución religiosa bajo la Inquisición, pero también de las condiciones del régimen de Franco, antes e inmediatamente después de su muerte, información que es menos familiar para la mayoría de los lectores ingleses. Investiga las repercusiones de los cambios en la ley, por ejemplo, de la Ley de Tolerancia Religiosa (1967) a la Ley de Libertad Religiosa (1978) con la ambigua redacción “notorio arraigo”, junto con la Constitución de 1978 y su redacción engañosa: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Explica las reacciones de las iglesias evangélicas ante su necesidad de negociar sobre una base regional con el Departamento de Justicia, en lugar del privilegio que tenía la Iglesia Católica, representada por el Vaticano, al negociar sus derechos con el Ministro de Asuntos Exteriores, lo que elevó su estatus al de Tratado Internacional. Dado que todas las denominaciones protestantes debían tener una representación legal por parte de un único organismo oficial, en 1986 se creó la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE). Entre sus miembros se encontraban los Hermanos, quienes se dieron cuenta de esta necesidad, a pesar de tener usualmente una estructura descentralizada. Por primera vez, el gobierno español también reconoció la Reforma Española como un hecho histórico, lo que supuso que también se cumpliera una cláusula importante de la Ley de Libertad Religiosa (1978): que cualquier entidad religiosa debía acreditar “una presencia histórica en España durante un número de años”.

El libro contiene mapas y diagramas estadísticos que representan la membresía de iglesias en diferentes regiones, por lo que la futura edición podría actualizarse con un apéndice que mostrara las tendencias estadísticas del momento. Quizás sea posible agregar el evento histórico en 2019 de la emisión del sello postal que conmemora el 500 aniversario de la Reforma Protestante. La imagen de Casiodoro de Reina (1520–1594) con su traducción de la Biblia es significativa para la obra misionera en España, puesto que hasta que la Sociedad Bíblica Trinitaria publicara sus Biblias españolas (y otros idiomas: portugués, italiano, francés, polaco), las sociedades bíblicas protestantes todavía utilizaban versiones católicas para su distribución. También serían de destacar los reconocimientos públicos más recientes de la historia del trabajo misionero protestante. Ha habido mucho apoyo para la preservación de los cementerios y la asignación de nombres a las calles, reconociendo el trabajo de los misioneros del movimiento Hermanos: Henry Turrall en Marín (Galicia) en 2007 y George Lawrence en Caldes de Montbui (Barcelona) en 2011. Quizás la nueva edición podría incluir una imagen ahora muy conocida de 1879, que muestra a George Lawrence y su compañero de trabajo Christian Pundsack con la imprenta de la Sociedad Bíblica Trinitaria, lo que les permitió distribuir *ampliamente*, y muchas veces gratuitamente, la traducción Reina-Valera por primera vez desde que fue escrita.