

¿Un pacto o dos? La teología de pacto y sus implicaciones para la doctrina de la justificación.¹

Introducción

La teología reformada se puede caracterizar como una *teología del pacto*. Mientras otras tradiciones teológicas (Luterana, Metodista, Católica Romana) emplean el tema del pacto en sus sistemas, es dentro de la teología Reformada que se encuentra el desarrollo más extenso de esta doctrina. Los teólogos reformados generalmente han sostenido que la idea del pacto es el marco dentro del cual la iglesia debe entender la historia de la salvación, la Biblia (que es el registro de esta historia), y el ministerio pastoral. Dicho de otra forma, en el pensamiento reformado el pacto se entiende como el paradigma principal para entender como Dios se relaciona con el hombre. El uso tan amplio de este marco hace que su teología del pacto sea, según el criterio de muchos, el elemento más distintivo de la teología reformada.

Decir que la doctrina del pacto es lo más distintivo de la teología reformada no quiere decir que sea el único fruto de esta tradición. Por supuesto, la proclamación y aplicación de las 5 “*Solas*” (*Sola scriptura*, *Sola fide*, *Sola gratia*, *Solus Christus*, y *Soli Deo gloria*) a la vida del creyente suelen ser vistas como el logro principal de la Reforma, y con cierta razón. No obstante, en la mayoría de las representaciones de la teología reformada, estos lemas teológicos encuentran su fundamento en la doctrina del pacto.² Las 5 *Solas* son una gran parte del fruto visible de la Reforma, mientras que el pacto es la tierra en la cual estas doctrinas han echado sus raíces.

Hablando de las *Solas*; últimamente se ha dado una controversia importante sobre una de ellas en el mundo protestante, e incluso en círculos reformados. La controversia tiene que ver con la *Sola fide*, en concreto, la relación entre la ley y la justificación.³ Formulaciones históricas sobre estos temas están siendo por un lado cuestionadas y rechazadas, y por otro lado reafirmadas y aclaradas. El debate es muy interesante y muy importante porque toca una de las cuestiones centrales de la Biblia y del cristianismo, que es: “¿cómo puede el hombre pecador ser reconciliado con un Dios justo y santo?”

Se puede entrar en esta discusión de distintas maneras. Una puerta de entrada es desde la perspectiva del pacto. Históricamente hablando, la teología Reformada ha fundado su entendimiento de la ley y de la justificación en su doctrina del pacto. Dios ofrece / promete ciertas bendiciones al hombre en los pactos a lo largo de la Biblia. La cuestión clave es: ¿cómo consigue el hombre estas bendiciones? ¿Cuál es el

¹ Una versión de este artículo fue publicada en *Síntesis* 2 (2007): 3-15.

² Yo formularía la relación entre las *Solas* de la Reforma y la doctrina del pacto de la siguiente manera: *Sola scriptura* – la Biblia como documento autoritativo y definitivo del pacto; *Sola fide* – la justificación como resultado de la imputación al creyente de una justicia ajena que viene de un representante federal / de pacto; *Sola gratia* – la elección como la primera aplicación del pacto de la gracia y basada en el pacto de la redención entre el Padre y el Hijo; *Solus Christus* – Cristo como mediador y fiador del nuevo pacto, y en obediencia a su Padre en el pacto de la redención; *Soli Deo gloria* – la Gloria de Dios como énfasis principal de la Reforma, lo cual llega a su cumbre en la conciencia del hombre viviendo en el contexto del pacto de la gracia.

³ La controversia se ha dado primariamente en el proceso de valorar los meritos de la “Nueva Perspectiva sobre Pablo,” pero no únicamente allí. La denominada “Teología de la Visión Federal,” cuyas proponentes incluyen Norman Shepherd (ver abajo), también ha sido la causa de mucho debate.

principio de herencia o de recepción de lo prometido – la gracia de Dios o el esfuerzo y el cumplimiento del hombre (o quizás una combinación de las dos cosas)? La mayoría de los teólogos reformados han contestado diciendo (de una manera u otra) que se puede distinguir dos principios de herencia que operan bajo diferentes administraciones de pacto – un principio de condicionalidad / legalidad / obras, y otro de incondicionalidad / gracia / fe. Suelen decir, en grandes líneas, que estos dos principios de herencia brotan de dos clases de pacto empleadas por Dios en la historia de la salvación – una de obras y otra de gracia. Esta posición se puede llamar “bi-aliancista,”⁴ y va acompañada con un claro contraste entre ley y evangelio. No obstante, en las últimas décadas ha habido un creciente número de teólogos que han dicho que no se debe pensar en estos términos porque en realidad hay un solo pacto entre Dios y el hombre, en el cual siempre hay elementos de gracia y elementos de condicionalidad. Esta posición se puede llamar “mono-aliancista,” y los que la sostienen suelen negar el contraste entre ley y evangelio tan enfatizado por la teología reformada histórica, y en su lugar proponer una especie de continuidad entre ley y gracia.

En este artículo primero se resumirá muy brevemente algo de la historia del desarrollo de la doctrina del pacto dentro de la tradición reformada hasta hoy, incluyendo cuatro voces representativas de las dos posturas. En segundo lugar, se defenderá la postura bi-aliancista, resaltando en la exposición algunos elementos que prometen ser aclaratorios, los cuales se inspiran en el pensamiento de Meredith G. Kline. En tercer lugar, se comentará en la conclusión sobre cómo esta perspectiva contribuye al debate moderno sobre la justificación en el mundo protestante y reformado.

Repaso de figuras representativas que apoyan la construcción bi-aliancista

Juan Calvino (1509-1564)

El francés Juan Calvino es el teólogo más conocido de la Reforma, pero tal vez por ser de los primeros, su exposición de la doctrina de la alianza no es tan completa como otras que aparecieron después de la suya, siguiendo su línea de pensamiento. No obstante, en sus escritos encontramos tres elementos que son básicos de futuras formulaciones explícitamente bi-aliancistas.

El primero de estos elementos es el reconocimiento de que el principio gobernante de la relación entre Dios y Adán en la creación es ley. Calvino no llama pacto a la administración adámica, como harán sucesores suyos.⁵ De hecho, se opone a la traducción de la palabra *adam* en Oseas 6,7 como “Adán,” lo cual si fuera traducida así, sería una comprobación del carácter de pacto de los tratos de Dios con el primer hombre. No obstante, Mark Karlberg observa, con razón, que esta interpretación de

⁴ Este término tal vez suene extraño en círculos protestantes. Es una traducción del término inglés “*bi-covenantal*.” No hay una manera fácil de traducir el adjetivo con algún derribado de la palabra “pacto” (e.g. – “pactista” no suena bien). Por lo tanto, se dirá *bi-aliancista* y *mono-aliancista* en este artículo, y se pide al lector que considere “alianza” como sinónimo de “pacto.”

⁵ Caspar Olevianus (1536-1587) parece ser el primer teólogo reformado en aplicar al término “pacto” a la administración adámica. Fue Robert Rollock (d. 1599) quien primero la llamó “pacto de obras.” Pocos años más tarde tal lenguaje llegó a ser estándar en las exposiciones reformadas más representativas, como por ejemplo, la Confesión de fe de Westminster (1647).

Calvino de Oseas 6,7 “no implica que [Calvino] se opondría al hablar del orden en la creación en términos de pacto.”⁶ Lo que queda muy claro es que Calvino concibe de la relación entre Dios y el hombre en el jardín como un vínculo que se basaba en la obediencia del hombre: “La prohibición de Dios al hombre de tocar el árbol de la ciencia del bien y del mal fue una prueba de su obediencia, para que así mostrase que de buena voluntad se sometía al mandato de Dios.”⁷ Según Calvino, para obtener la bendición representada por el árbol de la vida, Adán tuvo que obedecer. Y es más – se ve claramente en Calvino la *representación federal*, es decir, la idea que la condición de la descendencia de Adán se determina en él, y que en su caída en el pecado no solamente actuó por sí mismo, sino que también toda la raza humana cayó en la culpa y miseria junto con él.⁸ Un poco más adelante en el desarrollo de la tradición reformada, esta doctrina de la representación federal sería asumida en la formulación de “el pacto de obras.”

El segundo elemento importante en la doctrina de Calvino es la unidad de los tratos gratuitos de Dios con su pueblo a partir de la caída. Comentando en su gran obra *La Institución de la Religión Cristiana* sobre la relación entre el Nuevo Testamento y el Antiguo, el reformado dice que el pacto con Israel bajo Moisés y el nuevo pacto son lo mismo, pero con modos diferentes de administración. “El pacto que Dios estableció con los patriarcas del Antiguo Testamento, en cuanto a la verdad y a la sustancia es tan semejante y de tal manera coincide con la nuestra que es realmente la misma, y se diferencia únicamente en el orden y manera de la dispensación.”⁹ Para Calvino, Cristo es el fundamento de los dos.

En tercer lugar, hay que observar lo que Calvino dice sobre la función de la ley en la administración de Moisés. Calvino destaca un contraste, llamando el pacto con Moisés “legal” en comparación con el pacto “evangélico” de Cristo.¹⁰ No obstante, niega que la ley mosaica funcionaba para llamar a los israelitas a esforzarse en conseguir la aceptación para con Dios, que viene solamente por la gracia. Para Calvino queda claro que la ley, en su carácter exigente, como amenaza, y los castigos severos que acompañaban su desobediencia, tenía un propósito pedagógico para mostrar al hombre su necesidad de Cristo. Cuando comenta Ro. 10,5 Calvino dice: “Para mostrar claramente lo mucho que difiere la justicia que es por la fe y la que es por obras, ahora las compara: porque en la comparación la oposición entre cosas contrarias entre sí se hace más evidente. Pero hace referencia no a los oráculos de los profetas, sino al testimonio de Moisés, y por esta razón: para que los judíos entendieran que la ley no fue dada por Moisés para detenerlos en una dependencia en las obras, sino que al contrario, para llevarlos a Cristo.”¹¹ Uno de los propósitos de la ley, entonces, fue de estimular la fe en el redentor que estaba por venir.

⁶ Mark W. Karlberg, “Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant,” *Westminster Theological Journal*, 43:1 (Fall 1980), 14. Todas las citas en inglés están traducidas por el autor del presente artículo.

⁷ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, II.1.4.

⁸ John Calvin, *Romans and I Corinthians in Calvin's Commentaries*. Ro. 5,12-ss y 1 Co. 15,45. n.p. [cited Jan 30, 2007]. Online: http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_index.htm.

⁹ Calvino, *Institución*, II.10.2.

¹⁰ *ibid.*, 2.11.4, c.f. su comentario sobre Gen 15,6 con referencia a la institución de la circuncisión.

¹¹ Calvin, *Romans*, Ro. 10,5.

Francis Turretin (1623-1687)

Una expresión sistemática y muy completa de la teología Reformada en la línea de Calvino fue dada un siglo más tarde por Francis Turretin. Turretin, de descendencia italiana, nació en Ginebra (la ciudad donde Calvino llevó acabo la mayoría de su ministerio) y allí llegó a ser profesor de teología. Turretin expone claramente una distinción entre dos tipos de tratos de pacto de Dios con el hombre, hablando de un pacto “doble” o “dupla”: “Este pacto doble se nos propone en la Escritura: de la natura y la gracia; de las obras y la fe; legal y evangélico.”¹² En otro sitio, Turretin dice que Dios

entró en un pacto dual con los hombres: primero, un pacto legal (o de obras) con el hombre inocente; otro [pacto] de fe y con carácter evangélico con el hombre caído y pecaminoso. En el primero, Dios prometió vida eterna al hombre por cumplir perfectamente su ley y amenazó al pecador con la muerte según las frases “el que hiciere estas cosas vivirá por ellas” y “maldito aquel que no permaneciere en todas las cosas escritas en el libro de la ley.” En el segundo, promete al creyente la seguridad en Cristo y por Cristo. El primero fue hecho con Adán antes de la caída y en él con todo hombre. . . el segundo fue hecho con los elegidos en Cristo después de la caída.¹³

Por lo tanto, según Turretin, existe una cierta dualidad en los tratos de pacto, es decir, existe una especie de doble pacto. En ambas maneras de administrar su relación con el hombre Dios le promete vida eterna, sin embargo, las condiciones para recibir lo prometido difieren, siendo en un caso la obediencia del hombre, y en el otro caso únicamente la gracia de Dios.

Turretin afirma que Dios hizo un pacto con Adán en Edén: “El pacto de natura es aquel que Dios el creador hizo con el hombre inocente como su criatura, tratando de la donación de la felicidad eterna y vida bajo la condición de obediencia personal y perfecta.”¹⁴ Para demostrar que el trato de Dios con Adán fue un pacto, Turretin argumenta desde la necesidad de una relación federal con el primer hombre (en el cual Dios juzga la raza según los hechos de Adán, cf. Ro. 5,12-19), la imposición de la ley (como señal de tratos de pacto), y el pasaje de Os. 6,7 que él interpreta como una referencia a Adán (citando Job 33,31 como paralelo).

Turretin dice que a partir de la caída Dios instituye una administración de gracia. Esta administración comienza con la promesa de Gn. 3,15, y encuentra una expresión más clara, detallada, y concreta en el pacto con Abraham (donde la promesa recibe el nombre “pacto”). Luego, este “pacto de gracia” está también en vigor en la época desde Moisés hasta Cristo. Turretin sostiene que el pacto de gracia es, en esencia, lo mismo que el nuevo pacto.

Habiendo afirmado la continuidad del pacto de gracia, Turretin también se dirige a la cuestión de si el pacto sinaítico, en concreto el decálogo, tuvo carácter de gracia o no. Turretin contesta que sí, pero hace una distinción muy importante. Primero, reconoce el carácter legal del decálogo, observando que no promete salvación ni

¹² Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, (trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr.; Phillipsburg: P&R, 1994), 1:575.

¹³ *Ibid.*, 2:174.

¹⁴ *Ibid.*, 1:575.

seguridad al pecador, sino que únicamente promete vida a los que obedecen a la ley, y muerte a los que no. Turretin dice que “. . . agradó a Dios administrar el pacto de gracia en esta época [la administración sinaítica] bajo una economía rígidamente legal.”¹⁵ Esta administración claramente incluye un vertiente legal, una “nueva promulgación de la ley y el pacto de obras [i.e, la alianza en Edén con Adán],”¹⁶ por medio del cual Dios quiso mostrar al pueblo lo que el hombre debe a Dios en cuanto la obediencia, y cual era la consecuencia por no cumplir con sus deberes.

No obstante, Turretin observa que hay elementos de gracia en el establecimiento del pacto con Israel. Por ejemplo, hay el rociamiento sobre el pueblo de la sangre de las víctimas de los sacrificios (Ex. 24,8). También Turretin encuentra un elemento importante de gracia en la función de la ley como pedagoga, y la revelación de Cristo a través de las sombras y tipos de la administración mosaica: “La otra función fue evangélica, más dulce, en cuanto que ‘la ley ha sido nuestro ayo, para llevarnos a Cristo’ (Ga. 3,24) y contenía ‘la sombra de los bienes venideros’ (He. 10,1), la expresión de los cuales es Cristo.”¹⁷

¿Cómo comprender la convivencia de estos elementos de gratuidad y los elementos de legalidad en la época mosaica? Según Turretin, hay que distinguir entre la administración *externa* del antiguo pacto y su administración *interna*. La externa consistía en la ley, y no tenía como fin la justificación del hombre, sino que fue diseñada para mostrar al hombre su debilidad con el fin de que rechazara su propia justicia para poder recibir una de otro. La administración interna estaba latente debajo de la externa, y consistía en el pacto de gracia y el evangelio. Lo prometido en este aspecto interno (Cristo, el perdón de los pecados, la resurrección, etc.) fue revelado por medio de figuras y promesas, de forma un poco oscura pero suficiente para poder depositar la fe en el Mesías allí indicado. Por lo tanto, en Turretin vemos el funcionamiento paralelo de dos principios de pacto – una formulación claramente bi-aliancista.

Herman Witsius (1636-1708)

Witsius fue un teólogo holandés. En su obra *The Economy of the Covenants between God and Man*, encontramos evidencias a favor de la afirmación reformada sobre la capacidad de la doctrina del pacto de funcionar como un marco comprensivo para toda la teología. En esta obra Witsius consigue resumir la Biblia entera, tratar la soteriología desde la elección hasta la glorificación (*ordo salutis*), y también abarcar la sacramentología – todo dentro del marco de pacto. Desarrolla muy claramente la doctrina de la justificación desde la perspectiva federal (enfaticando la imputación del pecado de Adán a la raza humana, y la justicia de Cristo a su pueblo) en este contexto.¹⁸

Witsius expone su doctrina del pacto de una forma exhaustiva. En su exposición elabora, de modo aún más explícito que Turretin, una perspectiva bi-aliancista. “En las Escrituras, encontramos dos pactos de Dios con el hombre: El pacto de obras –

¹⁵ Ibid., 2:227.

¹⁶ Ibid., 2:227.

¹⁷ Ibid., 2:227.

¹⁸ Witsius no difiere con Calvino en cuanto la esencia de estas doctrinas, pero sí que las presenta más profundamente ligadas con el tema del pacto.

también llamado el pacto de natura, o el pacto legal; y el pacto de gracia.”¹⁹ Como Turretin hace, Witsius procede a elaborar lo que estas dos alianzas tienen en común y en qué sentidos difieren. Witsius aquí observa que las dos alianzas prometen vida eterna con la condición de obediencia perfecta (debido a la justicia de Dios, quien no puede permitir al hombre tener comunión con él sobre la base de otra cosa que no sea la santidad perfecta). Difieren en que, en un caso, esta obediencia tiene que ser realizada por el mismo hombre, y en el otro, esta obediencia es proporcionada por el mediador quien la ofrece como sustituto. Aquí está la diferencia principal entre el pacto de obras y el pacto de gracia, según Witsius.

Otra diferencia entre los dos pactos es su continuidad a lo largo de la historia de la salvación. Witsius afirma que el pacto de gracia mantiene la misma esencia y la misma eficacia bajo sus diferentes administraciones. El pacto de obras hecho con Adán, sin embargo, no goza de la misma continuidad. Por un lado, aunque este pacto esté quebrantado por el hombre, siempre mantiene cierta vigencia en cuanto a que la ley contenida en él sigue siendo la obligación del hombre, y la justicia perfecta la exigencia de Dios (Gá. 5,3). Pero por otro lado, este pacto sufre un cambio de vigencia después de la caída. Queda abrogado para el hombre pecador por cuanto ya no es la vía designada para conseguir la vida (Ro. 8,3). Es sustituido por el pacto de gracia en esta capacidad. No obstante, Witsius anota que esta sustitución trata de cierta confirmación y cumplimiento del pacto de obras, porque el mediador cumple las condiciones de él de forma que la vida prometida en tal pacto es *merecida* por Cristo y conferida a aquellos que creen en él (Ro. 8,4).²⁰

Ahora bien, encontramos un detalle muy interesante en Witsius: su caracterización del pacto sinaítico. Como hemos comentado, según Witsius, el pacto de gracia está siempre en vigor a partir de la caída. No obstante, él insiste en que no se debe identificar cada administración de pacto directamente con este pacto. En concreto, Witsius dice que hay que distinguir en cierto sentido entre el pacto de gracia y el pacto con Israel. El Nuevo Testamento afirma claramente la superioridad del nuevo pacto frente al antiguo, pero esto no resulta de una comparación entre dos administraciones distintas de gracia, sino que resulta de una comparación entre el nuevo pacto y “el pacto israelita, lo cual no es formalmente el pacto de gracia, sino que está relacionado con él únicamente en sus tipos y sombras. . . .”²¹ Witsius dice que hay que distinguir entre el pacto de gracia que es “espiritual” y el pacto con Israel que era “nacional” y “tipológica,”²² e “indudablemente contenía la sanción del pacto de obras.”²³ Esto no significa, sin embargo, que no hay elementos de gracia durante la administración mosaica. La sanción legal tuvo su aplicación en el nivel tipológico – la nación apostató y Dios dejó de ser llamado su Dios, pero los Israelitas que eran creyentes de verdad no dejaban de cobrar sus bienes espirituales en conexión con el pacto con Abraham, que continuaba vigente y fue “un pacto de gracia pura.”²⁴

¹⁹ Herman Witsius, *The Economy of Divine Covenants between God and Man* (trans. William Crookshank; 2 vols.; Phillipsburg: P&R, 1990), 1:49.

²⁰ *Ibid.*, 1:160. Cita otro autor (que no nombra): “lo que la ley cuenta como justicia nos es dada en su plenitud, y consecuentemente, lo que merece la recompensa de la ley, vuelve a ser perfectamente nuestro.”

²¹ *Ibid.*, 2:336.

²² *Ibid.*, 2:336.

²³ *Ibid.*, 2:359.

²⁴ *Ibid.*, 2:337. Witsius no desarrolla más este punto, pero tanto John Owen como Meredith Kline sí lo desarrollan. Se retomará el tema en la segunda sección de este trabajo.

Geerhardus Vos (1862-1949)

Vos representa una especie de puente entre la teología reformada holandesa y la norteamericana. Nacido en Holanda, Vos estudió y enseñó en los EEUU durante muchos años. Pero a lo largo de su carrera en América, estuvo en contacto con las figuras más importantes de su día en Holanda (e.g.; Herman Bavinck). En Vos, encontramos de nuevo una construcción bi-aliancista (obras y gracia), y la conexión entre el aspecto legal del pacto sinaítico y la esfera tipológica de esta administración. No obstante, con respecto a la relación entre lo legal y lo tipológico en Moisés, no hay progreso en Vos – como observa Karlberg: “[e]sta idea queda, en gran medida, poco desarrollada en su pensamiento”²⁵

Lo que destaca de la presentación de Vos es cómo él detalla la relación entre el pacto y la escatología. A diferencia de la enseñanza luterana, la cual dice que Adán en Edén ya poseía el estado más elevado de existencia humana, Vos observa que en la tradición reformada Adán en Edén no poseía aún la vida en su plenitud, sino que solamente estaba en condiciones de conseguirla. Se sabe que fue así por dos razones: por un lado, Adán en el jardín aún pudo pecar, habilidad que no tendría si viviera ya en el estado más elevado de la vida humana; por otro lado, el bien que Adán aún no poseía fue simbolizado en el árbol de la vida que estaba en el jardín. Por la referencia al árbol en Gn. 3,22, podemos deducir que Adán no había comido de él durante su estancia en el jardín. Vos atribuye esta circunstancia al carácter sacramental del árbol: como el hombre no había conseguido su estado de felicidad imperdurable y eterna, no pudo participar en el sacramento que la simbolizaba.²⁶

Este estado de felicidad imperdurable, que Adán en su estado creado aún no poseía, consistía en la vida escatológica. La vía que Adán tenía para conseguir esta vida era el pacto de obras. Vos dice que Adán “[era] libre de hacer el bien desde su naturaleza buena, pero aún no [había] llegado a la mayor libertad, en la cual solo se puede hacer el bien. Esta libertad [fue] puesta delante de él como un ideal. El medio para obtenerla [era] el pacto de las obras.”²⁷ El fin escatológico se presentó como una *posibilidad* (una meta todavía no realizada) para Adán en su estado creado. La obediencia que Dios exigía de Adán en el contexto del pacto de obras no fue para *mantener* su estado de bendición, sino para *conseguir* un premio que todavía le esperaba, a saber, el descanso escatológico.

Es importante subrayar cómo Vos observa que este fin escatológico de la vida eterna consumada no solamente se ofrece al hombre *dentro* de la historia de la redención, sino que fue ofrecido también *antes* de ella en Edén. El árbol de la vida aparece en Ap. 2,7, pero también en el jardín. Por lo tanto, la meta escatológica del hombre estaba presente antes de la entrada de la gracia redentora en la historia. Dicho de otra forma, la posibilidad de conseguir la vida eterna estaba presente antes de la

²⁵ Karlberg, “Mosaic Covenant,” 47.

²⁶ Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 28.

²⁷ Geerhardus Vos, “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology” in *Redemptive History and Biblical Interpretation* (ed. by Richard B. Gaffin, Jr. Phillipsburg: P&R, 1980), p.243. A diferencia de la representación Luterana, el contraste entre ley y evangelio no es un contraste entre dos conceptos abstractos, sino que es un contraste “redemptive historical” que tiene una expresión concreta en la diferencia entre la antigua alianza y la nueva.

provisión y oferta de salvación de parte de Dios.²⁸ Esto significa que Adán, en su estado creado, tenía que recibir el descanso escatológico por obras – el mismo descanso que el hombre caído recibe siempre por gracia. En resumidas cuentas, se puede decir que la *escatología precede a la soteriología*.

Resumen

Estos son ejemplos del desarrollo de la idea reformada de dos pactos y dos principios de herencia en la historia de la salvación.²⁹ Lee Irons ofrece una distinción muy útil para categorizar las varias representaciones con respecto al pacto con Israel. Una postura es que el pacto sinaítico tuvo carácter de gracia pero fue administrado con un énfasis legal (e.g, Turretin). La otra postura es que hubo dos pactos paralelos – uno de gracia que era la continuación del pacto con Abraham, y otro que era una “republicación” del pacto con Adán en Edén, el cual fue de obras (e.g., Witsius). En ambas posturas se ve una distinción importante entre dos tipos de tratos divinos con el hombre, y un claro contraste entre ley y gracia como principios distintos de herencia. Históricamente hablando, la gran mayoría de teólogos reformados han visto este contraste.³⁰

Repaso de figuras representativas de la postura mono-aliancista.

John Murray (1898-1975).

Murray fue un gran defensor de varias doctrinas tradicionales de la Reforma, incluyendo la imputación al creyente de la justicia de Cristo, quien actúa como cabeza federal de su pueblo.³¹ Sin embargo, no se quedó satisfecho con las formulaciones reformadas históricas de la doctrina del pacto. Decía que la doctrina del pacto en la teología reformada “tiene que ser expresada de otra manera.”³²

Para comenzar, Murray prefiere no hablar de la administración adámica como “pacto,” y menos como “pacto de obras” por dos motivos. En primer lugar, Murray tiene cierta reticencia en llamar a los tratos de Dios con Adán en Edén como “pacto” porque, según él, los pactos bíblicos son siempre redentores. Murray dice: “Desde el principio de las divulgaciones de Dios al hombre en términos de alianza, encontramos una unidad de concepción que viene a ser *que un pacto divino es una administración soberana de gracia y promesa.*”³³ Los pactos pertenecen a la esfera de la soteriología, mientras que Adán en el jardín antes de la caída no necesita la salvación del pecado. Dicho de otra forma, la administración adámica no es soteriológica, y por lo tanto no se debe considerar como pacto. En segundo lugar, Murray no niega que Dios puso a Adán como el representante de la humanidad, que le prometió vida con la condición de obediencia, y que la humanidad cayó con él. No obstante, no llama a la administración adámica “pacto de obras” porque dice que esta nomenclatura oscurece la presencia de la gracia en dicha administración.³⁴ Según Murray, si Adán

²⁸ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982- 2nd printing), 325, n.1.

²⁹ Para ver más ejemplos, ve Karlberg “Mosaic Covenant,” y John Murray, “Covenant Theology” in *Collected Writings of John Murray* (4 vols.; Carlisle, PA:Banner of Truth, 1997) 216-240.

³⁰ Karlberg, “Mosaic Covenant,” 54.

³¹ Como en su obra *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955).

³² Murray, *The Covenant of Grace*, n.p. [cited Jan 30, 2007]. Online: http://www.the-highway.com/Covenant_Murray.html. Lit. “needs recasting.”

³³ Murray, *Covenant of Grace* n.p.

³⁴ Murray, *Collected Writings*, 2:49.

consigue entrar en el estado de confirmación eterna en integridad y justicia (la meta escatológica), no será ni por mérito ni por justicia – será solamente por gracia. Adán, por su obediencia, solamente puede merecer continuar en su estado original en el jardín (justo, aceptado por Dios, y vivo en la tierra *mientras obedece*), pero nada más – de allí la necesidad de la gracia en la administración adámica. La vida eterna prometida fue condicionada a su obediencia, pero esta vida tenía un valor *más allá* de la fidelidad de Adán, y por lo tanto no se hubiera conseguido por mérito, sino por la fidelidad de Dios a su promesa de concedérsela una vez cumplida la condición.³⁵

En cuanto a la administración mosaica, Murray dice que es un pacto; pero se pone en contra de la tradición reformada que encuentra un principio de obras en dicho pacto. Según Murray,

la postura que dice que en el pacto con Moisés había una repetición del llamado “pacto de obras,” vigente entre teólogos de pacto, es un concepto gravemente erróneo e incluye una construcción errónea del pacto con Moisés, y a la vez no consigue ver la singularidad de la administración adámica. El pacto con Moisés fue distintivamente redentor en carácter, y continuo con los pactos con Abraham.³⁶

Es decir, la alianza con Moisés no contiene ningún elemento de obras porque era redentora en su totalidad, y porque tampoco se puede considerar paralela a la administración adámica.³⁷

Pero en la luz de la tradición reformada que le precede, hay que hacerle a Murray la siguiente pregunta: ¿Qué hacemos con el énfasis legal tan fuerte en el pacto sinaítico, y la aparente condicionalidad allí (ej., Lv. 18,5)? Murray contesta que las demandas de obediencia en la administración de Israel (y las que se encuentran en el pacto con Abraham) no son condiciones necesarias para el *establecimiento* de la relación de pacto, sino que son *respuestas recíprocas* de fe, amor y obediencia frente a la gracia de Dios. Murray dice “[l]a gracia dispensada y la relación establecida no esperan al cumplimiento de ciertas condiciones de parte de aquellos a quienes la gracia es dispensada.”³⁸ Dios establece la relación de pacto por gracia, no por méritos humanos. La obediencia humana presupone la relación de pacto, no al revés. No obstante, una vez establecida tal relación, “[e]l disfrute continuado de esta gracia y de la relación establecida es contingente en el cumplimiento de ciertas condiciones.”³⁹

³⁵ Murray, *Collected Writings*, 2:56. Aquí se ve una distinción en Murray entre el estado natural del hombre, en el cual se aplica el principio legal, y un estado de gracia en el cual Dios promete premiar o dar al hombre algo que va más allá de lo merecido. La gracia sirve para cubrir la diferencia entre lo que Adán merece por su obediencia (continuación de vida en el jardín) y el premio que le sería concedido (vida eterna). Aquí se observa algo semejante a la doctrina de *meritum de congruo* de la edad media.

³⁶ Murray, *Collected Writings*, 2:50.

³⁷ Es más – como Karlberg comenta: “Si (bajo la presentación de Murray) el pacto de creación no incluye el elemento de obras, cuanto menos los pactos de redención, y en concreto el de Moisés, incluirán elementos de obras.” Karlberg, “Mosaic Covenant,” 50.

³⁸ Murray, *Covenant of Grace*, n.p.

³⁹ *Ibid.*, n.p. Murray continúa: “Es cuando se ve en esta luz que el quebrantamiento del pacto toma un aspecto completamente diferente. No es la falta de cumplir los términos de un acuerdo, ni tampoco la respuesta inadecuada a los términos favorables de un contrato. Es una falta de fidelidad a una relación constituida, y a gracia dispensada. Al quebrantar el pacto, lo que se quebranta no es la condición de otorgamiento, sino de la realización consumada.” Curiosamente, esta cita muestra paralelos, por lo

A pesar de su lenguaje ambiguo con relación al pacto y su condicionalidad, Murray mantiene muy firmemente el contraste reformado histórico entre la ley y la gracia, siendo un gran defensor de la doctrina de la justificación por la fe sola, y también de la imputación de la justicia de Cristo. Es importante notar que para Murray, la obediencia que Cristo cumple lo hace bajo condiciones distintas a aquellas en las cuales Dios exigió obediencia de Adán (Cristo cumple en el contexto de la redención, y no en la creación), y que tiene un valor superior, es decir, merecía la herencia eterna, mientras que la obediencia de Adán no merecía más (por sí sola) que la continuación en su estado original.⁴⁰

Daniel Fuller

Fuller es profesor emérito del Fuller Seminary en Pasadena, California. Se ve a sí mismo como uno que está corrigiendo la equivocación del entendimiento tradicional tanto del contraste entre ley y gracia, como el de la justificación por la fe en la teología protestante y reformada. Fuller, contra la tradición reformada entera, no ve ningún contraste entre ley y evangelio, y en cambio, sostiene que hay una continuidad entre las dos cosas. La fe y el fruto de la fe vienen a ser una sola cosa en la formulación de Fuller – la fe iguala a la obediencia y la obediencia iguala a la fe. Fuller dice afirmar la justificación por la fe, pero define la fe como inclusiva de obras: “Como uno llegó a ser cristiano por someterse al cuidado del Obrero [ing. *Workman*], así uno aprende a vivir como Jesús y recibir un río de bendiciones de él simplemente por la fe, *a saber*, por una obediencia que le mantiene en el lugar donde siempre puede beneficiarse de la habilidad del Obrero.”⁴¹ Así que, la teología de Fuller representa una reformulación radical de estas doctrinas centrales en la fe reformada.⁴²

¿Cómo apoya sus conclusiones? Para empezar, Fuller critica a Calvino y sus seguidores por mantener la idea de un pacto de obras hecho con Adán en el jardín – y consecuentemente, el cumplimiento de la condición meritoria por Cristo como sustituto.⁴³ Argumenta diciendo que Dios es auto-suficiente, y el hombre no es nadie para añadirle nada, ni puede hacer nada que obligue a que Dios le pague por ello (Hch. 17,25). Entonces, mientras la obediencia del hombre siempre es necesaria (como una condición de recibir su misericordia), según Fuller, nunca es meritoria.⁴⁴

En segundo lugar, Fuller defiende una profunda continuidad entre Moisés y el nuevo pacto. Utiliza a Calvino como su compañero de debate en la exégesis de pasajes que *supuestamente* (así piensa Fuller) enseñan un contraste entre ley y

menos formales, con formulaciones de proponentes de la Nueva Perspectiva sobre Pablo, la cual tiene por lema la idea del *nomismo de pacto* (o “*nomismo aliancista*”): uno entra en la alianza por la gracia, y se mantiene dentro de ella por la fidelidad o la obediencia. El nomismo de pacto supone una “segunda justificación” en el último día basada en la fidelidad mostrada a lo largo de la vida (doctrina generalmente negada en la tradición reformada). Murray no hubiera compartido, no obstante, las formulaciones sobre la justificación por la fe propuestas por los proponentes de la Nueva Perspectiva.

⁴⁰ Murray, *Collected Writings*, 2:58. Ve Karlberg, 52, n.128.

⁴¹ Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensational and Covenant Theology* (Pasadena: Fuller Seminary Press, 1982), 115.

⁴² Es consciente que abandona, por lo menos, la manifestación de la fe protestante “de pacto” que ha sido resumida en la primera parte, y que será defendida en la tercera.

⁴³ Daniel P. Fuller, *The Unity of the Bible: Unfolding God’s Plan for Humanity* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 181.

⁴⁴ *Ibid.*, 55-56.

evangelio como dos principios antitéticos de herencia (pasajes como Gá. 3,15-24 y Ro. 10,5-8). Fuller explica que en la Biblia las “obras” no existen nunca como principio de herencia, sino que eran los judaizantes que sostenían la interpretación equivocada de la ley que decía que sí. Es decir, Fuller propone que la ley no fue dada como medio para poner a Dios en deuda con el hombre, tampoco como una “descripción de trabajo,” sino que fueron los oponentes de Pablo que daban a la ley esta función.⁴⁵ Por lo tanto, Fuller cree que la Biblia, bien interpretada, no propone ningún contraste entre ley y evangelio. La ley en Israel tenía la misma función que tiene el evangelio en el Nuevo Testamento, la de impartir la justicia. Comentando sobre la enseñanza Paulina en Rom 10,5-8, Fuller dice que “Moisés mismo enseñó que Cristo y la ley son de una sola tela. O bien uno o ambos impartirán justicia a todo aquel que cree. . . .”⁴⁶ Así que, hay continuidad, no contraste entre evangelio y ley.

En tercer lugar, Fuller habla de las condiciones necesarias para recibir lo prometido de Dios. Fuller llama el pacto que encuentra en la Biblia “el pacto de misericordia.” Para Fuller, este pacto tiene como condición “la obediencia de la fe.”⁴⁷ Fuller dice:

. . . no se debe entender nunca ningún mandamiento de Dios como una ‘ley de obras,’ una descripción de trabajo, sino como una ‘ley de fe’ (Ro. 3,27; 9,32), una receta medica. Al declarar que Dios muestra ‘amor... a mil generaciones de aquellos quien le aman y guardan sus mandamientos,’ Ex. 20,6 demuestra claramente que todos los mandamientos de Dios son una ley de fe, reclamando una obediencia de fe (Ro. 1,5) y unas subsiguientes obras de fe (1 Ts. 1,3; 2 Ts. 1,11). Misericordia, o gracia, es, por lo tanto, condicional, aunque nunca meritoria.⁴⁸

Fuller sostiene que cuando el hombre obedece a Dios de forma correcta no está trabajando para él, sino que está siguiendo las indicaciones del buen médico, las cuales le permitirán vencer su enfermedad espiritual.⁴⁹ El paciente consigue su sanidad obedeciendo las recomendaciones de su médico, pero en ningún momento el paciente se pone a trabajar para el médico. Fuller cree que concibiendo el tema de esta forma la obediencia de la fe se puede considerar como condición necesaria para disfrutar el favor de Dios, pero no meritoria.

Entonces, Fuller claramente rechaza lo fundamental de la síntesis reformada, y sustituye en su lugar alguna mezcla entre fe y obras como condición para ser aceptado por Dios. “La conclusión, por lo tanto, es que en vez de dos series de promesas en la Biblia – condicional y no condicional – hay un solo tipo de promesa a lo largo de las Escrituras, y el cumplimiento de sus promesas [*sic*] depende del cumplimiento de las condiciones, las cuales bien se caracterizan como ‘la obediencia de la fe.’”⁵⁰

⁴⁵ Ibid., 459-480, también *Gospel and Law*, 99-105.

⁴⁶ Fuller, *Gospel and Law*, 86.

⁴⁷ Fuller, *Unity*, p.181-2. Los reformados siempre han debatido sobre la condicionalidad de la alianza de la gracia, de si se debe llamar la fe como una condición o no, y si es que sí, en qué sentido. No obstante, nunca se ha dicho que la obediencia sea necesaria como condición previa para recibir el favor de Dios.

⁴⁸ Ibid., 53.

⁴⁹ Fuller, *Gospel and Law*, 117-120.

⁵⁰ Ibid., 105.

Norman Shepherd

En el año 1981, Norman Shepherd fue despedido del Westminster Seminary en Philadelphia (EEUU) porque, según el informe del seminario, su posicionamiento en cuanto la justificación y otros puntos doctrinales importantes no estaba de acuerdo con la enseñanza clara de las Escrituras, ni con el resumen de estas enseñanzas en la Confesión de fe de Westminster (un documento que funciona como listón doctrinal para la línea docente del seminario). La controversia sobre sus ideas ha continuado hasta el presente en ciertos círculos reformados en los EEUU. Parece que Shepherd no desarrolló sus ideas en conexión con Daniel Fuller; no obstante, hay paralelos muy importantes que son evidentes.

Shepherd afirma que la relación entre Dios y Adán fue un pacto, pero niega que fue como un contrato entre el jefe y su empleado. En cambio, enfatiza que era una relación familiar. Por lo tanto, hablar de “obras” en el sentido de actuación meritosa de parte del hombre no tiene lugar. Según Shepherd, Adán

viviría y viviría para siempre no por los méritos de sus obras, sino por la fe. Exhibiría el principio formulado en Hab. 2,4 y reiterado por Pablo en Ro. 1,17, a saber, “el justo por la fe vivirá.” Cualquier bendición que estaba preparada para él no hubiera sido ningún premio merecido por su ejecución [de mandamientos] sino un don recibido por la fe. . .⁵¹

Según Shepherd, si Adán hubiera obedecido, lo que hubiera recibido de Dios le hubiera sido dado en forma de don, no de mérito. Es así porque “[e]l Señor no ha tratado ni nunca trata con aquellos que llevan su imagen según términos de un principio de obras y mérito, sino siempre según términos de un principio de fe y gracia.”⁵² La justificación para Adán antes de la caída hubiera sido por la fe, una fe viva y activa.

En cuanto el pacto sinaítico, Shepherd lo define como una unión de amor mutuo, y sostiene que en él continúa habiendo promesa y obligación (como lo hubo en los pactos previos). Apartándose aún más de su tradición, Shepherd dice que el elemento legal del pacto con Moisés no es un pacto de obras, tampoco una “republicación” de tal cosa: “La ley de Moisés no es ninguna republicación de algún pacto de obras hecho con Adán porque no hubo ningún pacto de obras para republicar.”⁵³ En cambio, el pacto con Moisés era un pacto de gracia, sin más. La ley en este contexto no sirve para mostrar a la gente lo pecadora que es, sino que en su aspecto ceremonial, sirve para mostrar que hay perdón para el pecado, y en su aspecto moral, sirve para mostrar a la gente cómo tiene que vivir para no perecer en su pecado y en cambio vivir vidas productivas y felices en santidad (Shepherd cita Lv. 18,5 en esta conexión).⁵⁴ En este sentido, la ley de Moisés tiene carácter de gracia – no está puesta

⁵¹ Norman Shepherd, “Law and Gospel in Covenantal Perspective: The unity of God's salvific plan,” n.p. [cited Jan 30, 2007]. Online: <http://www.christianculture.com/cgi-local/npublisher/viewnews.cgi?category=3&id=1100539305>.

⁵² Ibid., n.p.

⁵³ Ibid., n.p. Shepherd, como Fuller, sostiene que los oponentes de Pablo aplicaban mal la ley de Siná, atribuyéndola una función meritosa que no tenía que tener en la economía de Dios. Norman Shepherd, *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism* (Phillipsburg: P&R, 2000), 37-38.

⁵⁴ Shepherd, *Call of Grace*, 36.

para condenar, sino para mostrar el camino de salvación y vida. Shepherd resume el camino de salvación bajo Moisés así:

Si preguntamos cómo los pecadores se salvan bajo el pacto con Moisés, la respuesta es suficientemente clara. Son salvos por la fe. Confiesan sus pecados y buscan el perdón del Señor en el uso fiel del sistema de sacrificios. El ministerio de los sacerdotes les asegura que sus pecados les son perdonados, y que son justificados. Por la misma fe caminan con el Señor en obediencia a sus mandamientos. Caminan en los pasos de la fe de su padre, Abraham. . . .⁵⁵

Shepherd insiste que tanto esta fe como la obediencia ligada a ella no son meritorias.

A pesar de afirmar mucha continuidad entre el antiguo pacto y el nuevo, Shepherd reconoce que el Nuevo Testamento dice que el antiguo pacto tenía un defecto. No obstante, Shepherd mantiene que es un defecto que trata meramente del un aspecto del progreso de la historia de la salvación: la sangre que se derramaba bajo el antiguo pacto no perdonaba los pecados, pero la del nuevo sí.⁵⁶ Aparte de esta diferencia, el nuevo pacto es como los que vienen antes de él en muchos sentidos, incluyendo sus condiciones (a saber, la fe, el arrepentimiento y la obediencia).⁵⁷ ¿En qué sentido es la obediencia una condición bajo el nuevo pacto? Según Shepherd, de la misma manera que lo fue para la primera generación del Éxodo, que no heredó lo prometido debido a su *desobediencia*. La tierra era un don de pura gracia, un don no merecido, pero los hijos de Abraham tenían que confiar y obedecer para entrar en ella. De la misma manera, hace falta una fe obediente para entrar en la vida eterna bajo el nuevo pacto.⁵⁸ Para Shepherd, la obediencia siempre es necesaria para entrar en y disfrutar de las bendiciones de Dios, aunque nunca es meritoria.⁵⁹

Resumiendo, según Shepherd, lo que salva es una fe viva y obediente. Y es así a lo largo de toda la historia de la salvación – no hay dos tipos de relaciones con Dios, una basada en obras y otra basada en gracia. La fe y las obras van juntas, y el creyente encuentra su modelo para esta relación en Cristo. A diferencia de la formulación tradicional, no hay imputación de la justicia de Cristo al creyente. Dios no conduce sus tratos con el hombre con categorías de mérito. Según Shepherd, la idea de una salvación fundada en mérito (independientemente de donde viene) no tiene lugar ni en el Nuevo ni el Antiguo Testamento.

N.T. Wright

Wright es el actual obispo de Durham. Ha llegado a ser uno de los representantes principales de la llamada “Nueva Perspectiva sobre Pablo,” junto con E.P. Sanders y J.D.G. Dunn.⁶⁰ Wright es, en general, el más leído de este grupo porque escribe a un

⁵⁵ Shepherd, “Law and Gospel,” n.p.

⁵⁶ Shepherd, *Call to Grace*, 54.

⁵⁷ Shepherd, “Law and Gospel,” n.p.

⁵⁸ Shepherd, *Call to Grace*, 51.

⁵⁹ Es importante notar que Shepherd habla (aunque de una forma siempre un poco vaga) de la obediencia como una condición (junto con la fe y el arrepentimiento) *para entrar* en lo prometido, es decir, es una condición previa a la recepción de lo prometido.

⁶⁰ Para una sinopsis y crítica de la Nueva Perspectiva, consúltese tres audio-mensajes míos online: <http://www.grcible.org/ministries/missions/leighton/recursos/>, o mi tesina de licenciatura: *La Nueva Perspectiva Sobre Pablo: Su Desarrollo, Definición, y una Evaluación* (Facultat de Teología de Catalunya, 2006).

nivel más popular que Sanders y Dunn. Tiene una influencia importante en el mundo protestante, incluso dentro de algunos círculos reformados. Wright no suele hablar según las mismas categorías sistemáticas como los demás autores resumidos en este trabajo, y por lo tanto, resulta un poco difícil colocarlo en un campo “aliancista” u otro. No obstante, parece que su teología, se puede clasificar justamente como mono-aliancista, dadas las siguientes consideraciones.

Wright busca distanciarse de varias formulaciones reformadas tradicionales – formulaciones que son marcadamente bi-aliancistas. No lo hace por ser anglicano, porque hay anglicanos que se encuentran cómodos con el apodo “reformado.”⁶¹ Parece que lo hace simplemente por no estar de acuerdo con estas formulaciones, basado en su lectura de la Biblia.⁶² Por ejemplo, Wright redefine la justificación por la fe como una declaración de pertenencia en la comunidad del pacto (no como una declaración de aceptación con Dios).⁶³ Define la justicia de Dios en Ro. 1,17 (y en otros sitios) no como una justicia que Dios da al hombre, sino como una actividad propia a Dios, a saber, su fidelidad a sus promesas de pacto. Wright sostiene con vigor que Pablo no creía en la imputación de la justicia de Dios al hombre, doctrina que tiene mucho que ver con la construcción bi-aliancista.⁶⁴ Según el obispo, el tema principal de la polémica de Pablo con los judaizantes no fue la cuestión de legalismo (el contraste entre ley y gracia como dos caminos de salvación), sino una cuestión étnica – los gentiles estaban siendo excluidos como tal de la alianza. La lectura dominante protestante de Pablo desde la Reforma lo ha visto de otra forma, y por lo tanto, se ha centrado bastante en las cuestiones de los principios de herencia (obras o fe), y la administración legal de Moisés. Al buscar distanciarse de estos posicionamientos reformados, parece que Wright también se distancia de una formulación bi-aliancista.

En segundo lugar, Wright no habla de la relación que Dios sostuvo con Adán como un pacto.⁶⁵ Wright parece decir que *el* pacto (es decir, el más importante, o tal vez *el único*) comienza con la elección de Abraham.⁶⁶ Un detalle que parece confirmar que Wright tiene este pacto por el único es su entendimiento del paralelo entre Cristo y Adán. Para Wright, cuando Cristo rinde su fidelidad de pacto para la salvación del pueblo, lo hace en el lugar de Israel. Israel fue llamado a ser la solución del pecado de Adán, a ser bendición a las naciones, y a ser la humanidad verdadera

⁶¹ Ejemplos incluyen J.I. Packer y John Stott. El documento confesional principal de la iglesia Anglicana – *The 39 Articles* – es explícitamente calvinista en cuanto su soteriología.

⁶² Profesa seguir la pauta reformada de *sola scriptura*: “Creo que Lutero, Calvino, y muchos de los otros [reformados] nos dirían de leer la escritura (sic) de nuevo, con todas las herramientas a nuestra disposición – que es lo que ellos hicieron – y tratar sus propias conclusiones doctrinales como importantes pero no tan importantes como la escritura (sic) misma. Esto es lo que he intentado hacer, y creo que les honro en hacerlo.” (N.T. Wright, “New Perspectives on Paul,” n.p. [cited May 23, 2006]. Online: http://www.ntwrightpage.com/Wright_New_Perspectives.htm.)

⁶³ Hay que matizar un poco este punto. Wright cree que hay dos justificaciones, una en el presente, y otra en el futuro que será un veredicto dado en el último día. Esta segunda justificación sí es una declaración de aceptación con Dios, basada en la vida del creyente. Véase Wright, *What Saint Paul Really Said*, 33-34, 98-99, 129.

⁶⁴ Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 98,99.

⁶⁵ Hasta donde ha leído el autor de este artículo.

⁶⁶ Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Philadelphia: Fortress 1991), 140.

que Adán no fue.⁶⁷ Israel fracasa como nación en su misión, y por lo tanto incurre en la maldición del pacto, que es el exilio. La fidelidad / obediencia que Cristo ofrece lo hace en el lugar primariamente de Israel, y luego por extensión en el lugar de Adán. Parece que la fidelidad de Cristo cuenta en la esfera de la administración de la familia de Abraham, lo cual resta importancia del paralelo con Adán, que ha servido en la teología reformada para establecer el carácter de pacto del trato de Dios con él.

En tercer lugar, según Wright el problema con la Tora bajo la administración de Moisés *no fue* que no se podía cumplir, y consecuentemente no servía como un camino de salvación para los judíos.⁶⁸ El problema principal con la Tora fue que limitaba la participación en el pacto a los judíos. Israel, con la Tora, cometió el pecado grave de jactarse en su elección, y desestimar su vocación mundial. Pusieron un enfoque equivocado en los “marcadores” del pacto – las prácticas estipuladas en la Tora que les distinguían de los paganos (circuncisión, sábado, leyes dietéticas). Según Wright, Israel con la Tora acabó siendo egoísta y orgulloso, igual que las demás naciones – y peor aún – limitaron la gracia de Dios a un solo grupo étnico.⁶⁹ El “problema” con la Tora no fue una cuestión de legalismo – de intentar apaciguar la ira de Dios con el esfuerzo humano – sino un problema étnico. Wright no ve la Tora como una administración de obras, contrastada con una administración de gracia, porque no presenta ningún principio de herencia diferente al que hay en Abraham, o en el nuevo pacto. De nuevo, parece apuntar hacia el monoaliancismo.

Relacionado con el punto previo, en Wright la fe es una condición necesaria para la participación en el pacto porque es el marcador universal, es aquello que identifica a los miembros del pacto como tales. Wright, como Dunn, cree que el término “obras de la ley” en Pablo no se refiere (primariamente) a obras morales (lo que Dios exige del hombre – la interpretación tradicional de la Reforma), ni a obras hechas con un espíritu de legalismo intentando ganar méritos con Dios (la interpretación de Fuller, Shepherd, y otros), sino que hace referencia a obras nacionalistas y exclusivas. Se refiere a obras como la circuncisión, el sábado y las leyes dietéticas que definen la membresía en el pacto de una forma judía que no permite la coexistencia de los gentiles en la comunidad. El problema en Israel fue que se enfocaba demasiado en estas obras, de forma que perdió de vista que, como nación, tenía una misión mundial que incluía a los gentiles, y que la fe sería el marcador universal de participación en el pacto. Pero hay un solo pacto. El cambio entre el antiguo y el nuevo pacto tiene que ver mayormente con la composición de su membresía – ahora entran los gentiles sin tener que hacerse judíos.

Y por último, Wright destaca que la fe siempre ha sido la condición “par excellence” de participación en el pacto. En esto, Wright y la Reforma están bastante de acuerdo.⁷⁰ No obstante hay dos discrepancias importantes. Por un lado, según Wright, Pablo no polemiza contra ningún legalismo de los judíos (porque los judíos ya entendían la gracia de Dios). Wright niega el contraste tradicionalmente visto en Pablo entre ley y evangelio, y sostiene que Pablo polemiza contra la práctica exclusivista de parte de los judíos de sus “obras de la ley” (i.e., la circuncisión). Por

⁶⁷ Wright, “Theology,” 33, Wright, *People of God*, 263.

⁶⁸ Esta postura, contra la histórica reformada, se ve bien explicada en la exposición de Wright de Gal 3,10-12 en *Clamx of the Covenant*, 137-155.

⁶⁹ *Ibid.*, 240.

⁷⁰ Depende lo que significa “condición.” Véase abajo, nota 84.

otro lado, la fe para Wright es sinónimo de la *fidelidad*: “Esta fe [la de Ro. 1,5] es en realidad la fidelidad humana que responde a la fidelidad de Dios.”⁷¹ Para ser aceptado por Dios, uno tiene que serle fiel a Cristo. El individuo será evaluado según su fidelidad en el último día. Dios pone medios para administrar su perdón, pero, según Wright, el camino hacia la aceptación con Dios siempre ha sido el mismo, a saber, una combinación de confianza y obediencia, es decir, la fe como fidelidad.⁷² Por lo tanto, el contraste entre ley y gracia u obras y fe, tan básica en la formulación bi-aliancista, queda eliminado. Aparentemente Wright nos deja con un solo pacto.

Resumen

Un solo pacto, un solo principio de herencia. El pacto tiene carácter de gracia, pero en cada autor resumido aquí (con la excepción de Murray), la recepción de la promesa es contingente, por lo menos en parte, en la obediencia humana. El resultado es un solo principio de herencia, que viene a ser una mezcla de gracia y esfuerzo humano (aunque siempre se insiste que este esfuerzo no es meritorio).

Una defensa de la postura bi-aliancista

El debate sobre estos temas no da señales de ir a menos. Hay un creciente número de intérpretes y teólogos que cuestionan las formulaciones tradicionales reformadas, incluso dentro del mismo mundo reformado. No obstante, se puede demostrar que la formulación bi-aliancista es la que más se ajusta a los datos bíblicos, y la que más bien explica la totalidad de los textos. Es interesante, por lo tanto, volver a formular la postura bi-aliancista, pero con algunos matices “nuevos” que sirven para mejorar las exposiciones históricas. La exposición que viene a continuación seguirá en gran parte la presentación de Meredith G. Kline, quien, en la opinión de muchos, ha conseguido aclarar algunas cuestiones que quedaban pendientes en la doctrina reformada de la alianza, y que contesta adecuadamente a objeciones ofrecidas por parte de los mono-aliancistas.⁷³

La relación entre Dios y Adán en la creación se caracteriza como pacto.

La palabra *berit* no aparece en los primeros tres capítulos de Génesis. No obstante, si se encuentra la esencia de tratos de pacto allí, se debe reconocer que allí hubo pacto. Como observa Kline, la mayoría de teólogos de pacto afirman la

⁷¹ Wright, “Romans,” in *New Interpreter’s Bible: Acts-First Corinthians*, vol. 10 (ed. Leander E. Keck. Nashville: Abingdon, 2002), 420.

⁷² Wright, *What Saint Paul Really Said*, 129. “New Perspectives on Paul,” n.p. Hay mucha controversia sobre qué quiere decir Wright exactamente con estas palabras. ¿Será el caso que Wright quiere afirmar que las obras del creyente son la base meritoria de su aceptación por parte de Dios en el último día? ¿O está diciendo que las obras son una evidencia necesaria de la presencia de una fe verdadera que actúa como el único instrumento para recibir la justificación? Mientras que Wright tenga sus partidarios dentro del mundo evangélico que optan por la segunda opción, y haya algunas afirmaciones en sus escritos que parecen contradecir la primera, es difícil concluir que su postura verdadera no es la primera. En todo caso, Wright tendría que hablar más claro sobre este tema tan importante. Algunos de los que le apoyan admiten que sus formulaciones no son transparentes, y que incluso pueden ser problemáticas.

⁷³ Las obras en que me apoyo más son Meredith.G. Kline, *Kingdom Prolouge* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006); idem, “Of Works and Grace.” *Presbyterion* 9:1-2 (Spring/Fall 1983): 85-92; idem, “Gospel Until the Law: Rom 5:13-14 and the Old Covenant.” *JETS* 34 (1991): 422-446; “Covenant Theology Under Attack,” n.p. [cited Jan 30, 2007]. Online: http://www.upper-register.com/papers/ct_under_attack.html.

presencia de un pacto de gracia entre la caída y el pacto con Noé, a pesar de la ausencia del término *berit* en los pasajes correspondientes. Pasa algo parecido cuando se relacionan los capítulos 12-14 de Génesis con el resto del registro bíblico asociado con el pacto con Abraham, aunque *berit* no aparece hasta el capítulo 15.⁷⁴ La cuestión es si se encuentra evidencia para un pacto en la relación de Adán con su creador antes de la caída, o no. A continuación resumo cuatro argumentos a favor de una respuesta positiva.

Primeramente, se observan rasgos de tratos de pacto en el hecho de que el hombre fue creado a la imagen de Dios, y en la presencia del árbol de la vida en el jardín. El hombre, por llevar la imagen de su Creador, lleva implantado en su ser el deseo de imitarle a él. ¿Qué hizo Dios cuando acabó su trabajo en la creación del mundo? Entró en su descanso sabático. El hombre desea hacer lo mismo – señorear en el mundo, siempre con una mirada hacia un estado final de descanso escatológico. Y es más, el hombre a la imagen de Dios desea tener comunión imperdurable con su creador, lo cual también le apunta hacia la consumación. ¿Crearía Dios al hombre con estos deseos implícitos en su ser sin hacer provisión para que se realizaran? Sería cruel que el Creador formara al hombre con estos anhelos profundos sin proporcionar los medios para saciarlos. En vez de bendición, la imagen de Dios sería una maldición. De allí podemos deducir que desde el principio, Dios – en amor y justicia – entró en un compromiso con el hombre de darle el descanso escatológico, y se lo prometió (de forma contingente, como veremos más abajo). Esta deducción encuentra apoyo en la presencia del árbol de la vida, el cual funcionaba como un símbolo de la promesa divina (Ap. 2,7). Estos elementos de compromiso y promesa de parte de Dios para con el hombre son rasgos fundamentales de todos los pactos divinos revelados explícitamente en la Biblia. ¿Por qué no entender la relación entre Dios y Adán en el jardín también como un pacto? Si el compromiso escatológico que está presente en los pactos divinos de la *re-creación* está también presente en el trato divino con el hombre en la *creación*, allí tenemos pacto. La imagen de Dios y el árbol de la vida indican que este compromiso estaba presente desde el principio. Por lo tanto, debemos concluir que el hombre no existió nunca en un estado natural en el cual Dios no se relacionaba con él por medio de un pacto.⁷⁵ Como la escatología precede a la soteriología, el pacto también la precede.

En segundo lugar, observamos que Dios da su ley al hombre. El hombre lleva dentro de sí la ley de Dios escrita en su corazón, la cual ya es estipulación (mandamiento). Pero es más – Dios le da un mandamiento específico con relación al árbol del conocimiento del bien y del mal. La estipulación va acompañada de una sanción: “el día que de él comieres, ciertamente morirás.” Estas estipulaciones y sanciones (las sanciones son por un lado la maldición, y por otro la bendición representada por el árbol de la vida) establecen una relación legal entre Adán y Dios, lo cual también es un rasgo muy claro de tratos de pacto (el paralelo más claro se encuentra en la alianza con Moisés, la cual incluye muchas estipulaciones y sanciones como parte esencial de la alianza en sí). Se podría decir que donde hay ley, hay pacto.

En tercer lugar, hay unos textos del AT que parecen indicar que los tratos que Dios tuvo con Adán fueron de pacto. Kline dice que el que más peso tiene es Is. 24,5,

⁷⁴ Kline, *Kingdom Prologue*, 14-15.

⁷⁵ *Ibid.*, 91-96.

aunque Os. 6,7 también parece indicar que hubo alianza.⁷⁶ Para apoyar la cita de Os. 6,7, se puede echar mano a Job 31,33, el cual dice “como Adán” igual que Oseas, y es una clara referencia al primer hombre. Estos textos posteriores parecen atribuir el carácter de pacto a la relación entre Dios y el hombre antes de la caída, de una forma parecida a como 2 S. 23,5 y Sal. 89,3 atribuyen el carácter de pacto a la relación entre Dios y David, aplicando la palabra *berit* a ella (aunque la palabra *berit* no aparece en 2 S. 7).

En cuarto lugar, hay un paralelo inconfundible entre Adán y Jesús, establecido por 1 Co. 15 y en especial, Ro. 5, 12-21. Al parecer de muchos teólogos de pacto, se puede establecer que hubo una relación de pacto entre el Padre y el Hijo que concretaba lo que el Hijo haría para la salvación del mundo (véase Sal. 110,4; 2,7-8; Lc. 22,29; Jn. 6,38; 17,4-5).⁷⁷ Si hubo compromisos, condiciones y recompensa – es decir, pacto – entre Dios y el segundo Adán, también los hubo entre Dios y el primer Adán. Por lo tanto, hubo pacto.⁷⁸

En este pacto que hubo en el jardín no hubo gracia.

No hubo gracia porque no hubo pecado. Sin duda hubo benevolencia, bondad y amor expresado al hombre por Dios. Pero estrictamente hablando, no hubo gracia, porque el hombre aún no había pecado.⁷⁹ La gracia se define no solamente como un don no-merecido, sino como un don dado a pesar del “demérito” (Ro. 5,8). Tampoco hubo misericordia, lo cual implica la suspensión de un juicio o castigo merecido. El hombre en su estado creado era bueno, no merecía el castigo, no estaba bajo maldición, por lo tanto no se debe hablar de gracia para caracterizar esta administración divina.⁸⁰

La condición para heredar la promesa del descanso escatológico fue la obediencia.

Fue un pacto de obras, que se basaba en la justicia simple. Adán fue maldito y echado del jardín por desobedecer el mandamiento de Dios, lo cual implica que si hubiera obedecido, hubiera heredado el premio. Hay discontinuidad entre este pacto y el pacto de gracia en este sentido: en este pacto la promesa se recibe, el reino se hereda, no como don de Dios, sino por haberlo merecido. Por supuesto, hay muchas objeciones a esta afirmación, pero todas tienen buenas contestaciones.

Tal vez la objeción más común a la afirmación del carácter de obras de la administración adámica es que el hombre no puede merecer nada de Dios, porque Dios ya es auto-suficiente, y no necesita que el hombre le ayude.⁸¹ Se dice muy a menudo que nadie puede poner a Dios en su deuda, y por lo tanto no se debe hablar de

⁷⁶ Ibid, 14.

⁷⁷ Por ejemplo; Turretin, *Institutes*, 2;177-8; Witsius, *Economy of the Covenants* 1:165-192; Kline *Kingdom Prologue*, 138-149.

⁷⁸ Lo paralelos establecidos en Ro. 5 son fundamentales para la teología reformada y protestante, porque demuestran el principio de representación que funciona a lo largo de la historia de la salvación, y culmina en la imputación de la justicia de Cristo a todo aquel unido con él. Este principio *federal*, es decir, de representación, es también característica de los tratos de pacto (Noé, Abraham, Moisés).

⁷⁹ Kline, “Covenant Theology Under Attack” n.p.

⁸⁰ Por supuesto, este tema es una cuestión de definiciones. Si se define “gracia” de otra forma además de “benevolencia” entonces se puede utilizar el término para hablar de esta administración. La dificultad viene de aplicar el término a la alianza adámica para quitar el carácter meritorio de la obediencia de Adán. A este problema me dirijo en la próxima sección.

⁸¹ Fuller apela a Hch. 17,25 en esta conexión.

mérito en las relaciones entre Dios y el hombre. En contestación a esta objeción, se puede apuntar de nuevo a la comparación entre Adán y Jesús como cabezas federales. Si el primer Adán no pudo merecer la herencia por sus obras, tampoco puede el segundo Adán cumplir toda justicia en el lugar de su pueblo y hacer que ellos merezcan la vida eterna. Sin embargo, esto es justo lo que Jesús hizo (Ro. 5,19). Por lo tanto, si respetamos el paralelo establecido por Pablo, hemos de afirmar que el primer Adán, como tipo de Cristo (Ro. 5,14), también pudo haber merecido las bendiciones del pacto.⁸²

Otra objeción es que la recompensa de la vida eterna parece desproporcionada en comparación con la obediencia que el hombre puede rendir a Dios. La obediencia del hombre es temporal y finita, y la recompensa de la vida eterna lo trasciende muchísimo en valor. Por lo tanto (así se argumenta), se requiere la gracia para cubrir la diferencia. Aunque persuasiva a primera vista, esta línea de pensamiento está equivocada. Para comenzar, vemos que Dios, cuando juzga al hombre según sus obras, aplica el listón de la *justicia simple* (Ro. 2,6). El hombre recibe lo que merece por sus hechos. ¿Qué es lo que el hombre merece? Debemos resistir la tentación de especular cuando llega el momento de valorar la justicia de Dios. Dios mismo determina cual es su listón de justicia y que valor tendrá la actuación del hombre delante de él. Luego, Dios revela este listón, y es esta revelación que tiene que servirnos de guía para valorar los merecimientos del obrar de sus criaturas. Lo que Dios ha revelado es que el hombre, por su desobediencia, merece no solamente la muerte física, sino que merece además la muerte eterna (Mt. 25,46). Si la desobediencia genera una reacción tan radical y trascendente de parte de Dios, ¿por qué no la obediencia? Si consentimos la justicia del infierno para el desobediente, hay que consentir la justicia del cielo para el que obedece. Como Kline comenta, “[t]al como la desobediencia merece la manifestación de la justicia negativa de Dios en forma de una maldición, la obediencia merece la manifestación de la justicia positiva de Dios en forma de una bendición (Ro. 2,6-10; Sal. 62,12; Pr. 24,12). Esto es la justicia simple.”⁸³ Tenemos que definir y evaluar la justicia de Dios según lo que él revela, en concreto, según lo que él estipula en la alianza.⁸⁴

Otra objeción a la idea de que Adán pudo haber merecido lo prometido por Dios es que hablar de un pacto de obras parece excluir el elemento familiar de la relación entre Dios y su pueblo, concibiendo de ella únicamente una relación como la dada entre un empleado y su jefe. Kline responde a esta objeción diciendo que no se debe rechazar la posibilidad de hablar de Dios como jefe (c.f.; Mt. 20,1-ss). Continúa diciendo:

[e]l dar recompensa para la obediencia no es algo que se hace únicamente en la relación laboral entre jefe y empleado. También ocurre en la relación entre padre e hijo, entre otras. Cuando el padre promete al niño alguna recompensa por hacer tal tarea, es igual a un pacto de obras, y es una cuestión de justicia simple que el niño obediente reciba la recompensa ya pactada. De esta manera el pacto de obras

⁸² Kline, “Of Works and Grace,” n.p.

⁸³ Kline, “Covenant Theology Under Attack,” n.p. Tal como la desobediencia se considera una ofensa infinita porque se hace contra un Dios perfecto e eterno, la obediencia agrada a Dios, y por lo tanto, tiene un valor positivo infinito.

⁸⁴ Lee Irons, “Redefining Merit: An Examination of Medieval Presuppositions in Covenant Theology,” n.p. [cited Jan 30, 2007]. Online: http://www.upper-register.com/papers/redefining_merit.pdf.

no necesariamente se funda sobre la metáfora de Dios como jefe. El padre fiel a sus promesas de pacto es otra opción. El rey que confiere una donación a un sujeto leal sería otra.⁸⁵

La relación de pacto es compleja. Aunque esta relación es familiar, no se debe perder de vista que es también legal y real.

Una última objeción al pacto de obras es la necesidad de siempre tener fe en Dios, porque sin ella es imposible agradarle a él (He. 11,6). Esto parece indicar que siempre hay gracia entre Dios y el hombre. En contestación, se puede decir que, aunque Adán en el jardín tuvo que confiar en Dios, su fe sostuvo una relación frente a la promesa diferente a la fe del pecador. La fe de Adán era confianza, y formaba parte de la obediencia necesaria para recibir la recompensa (porque sin ella era imposible agradar a Dios). Sin embargo, la fe del pecador por un lado es “más” – es también un abandono de recursos propios, y un instrumento que recibe y abraza la justicia del mediador (cosa que Adán no tuvo que hacer antes de caer). Por otro lado, la fe del pecador es “menos” que la fe de Adán en cuanto que no funciona como una obra meritoria en la justificación (Dios justifica a impíos, no a gente con virtud, ni gente con una sola virtud que es su fe, Ro. 4,5). La fe del pecador mira *extra-se*, fuera de sí, fuera de sus obras, para encontrar en otro los merecimientos para recibir la herencia. Adán no miraba fuera de sí para estos merecimientos; pero sí lo hizo después de caer.

Después de la caída Dios establece otro pacto con el hombre.

Después de la caída la promesa divina sigue siendo la misma – la vida eterna, que consiste en la comunión consumada con Dios – pero la base meritoria de la recepción de esta promesa es otra. Esta base ya no es la obediencia del hombre mismo, sino la obediencia vicaria de su sustituto y mediador, Cristo.

En esto se ve lo que tienen en común el pacto legal y el de gracia, y también su diferencia. El elemento de continuidad entre el pacto pre-caída y el que viene después no es la gracia, sino la justicia. El pacto de gracia se basa en la justicia, la que Cristo satisface en su vida y muerte (Ro. 3,21-26). La diferencia entre los dos pactos no es la presencia de la condición de obras, sino la persona quien cumple estas obras para merecer la herencia. Witsius resume muy bien esta diferencia:

En el pacto de obras no hubo mediador: en el de gracia hay el mediador Cristo Jesús En el pacto de obras la condición de obediencia perfecta fue exigida, y tenía que ser cumplida por el mismo hombre, quien había dado su consentimiento al aceptar tal condición. En el [pacto] de gracia, la misma condición se propone, para ser cumplida o como ya cumplida, por un mediador. Y en esta sustitución de persona consiste la diferencia principal y esencial entre los pactos.⁸⁶

El hombre se encuentra, por lo tanto, en una relación distinta con la promesa. Antes de la caída Adán tuvo que obedecer para conseguir la herencia; después de la caída él y toda su descendencia tienen que confiar y recibir el don gratuito.

⁸⁵ Kline “Covenant Theology Under Attack,” n.p.

⁸⁶ Witsius, *Economy*, 1:49.

Esta administración de pacto que va desde Adán hasta el nuevo pacto se puede llamar “el pacto de gracia.” Es uno en esencia a lo largo de la historia de la redención, aunque la explicación de él cobra mayor detalle y claridad con el progreso de la revelación. Es un pacto que está en vigor desde Gn. 3,15 hasta la *eschaton* (Ef. 2,12).⁸⁷

En el pacto sinaítico aparece de nuevo un principio de herencia por obras.

Este elemento legal / obras / condicional del pacto sinaítico es evidente tanto en el AT como en el NT, y no se puede ignorar ni hacer desaparecer. Este elemento es tan evidente que a veces Pablo parece hablar como si fuera el elemento dominante de esta administración (e.g, 2 Co. 3,6-18).

El principio legal del pacto sinaítico se expresa por excelencia en Lv. 18,5: “Por tanto, guardaréis mis estatutos y mis ordenanzas, los cuales haciendo el hombre, vivirá en ellos. Yo Yahweh.” Pablo cita este texto en Ro. 10,5-8 para contrastar el principio de obras del pacto con Moisés con el principio de gracia en vigor en el nuevo pacto (c.f., Gá. 3,17-18). Algunos han resistido la conclusión de que Lv. 18,5 apunta hacia un principio legal de herencia en el antiguo pacto, como Murray que dice que en la cita de Pablo el texto de Levítico tiene un sentido diferente a su sentido en el contexto original.⁸⁸ El problema con intentos de quitar la legalidad de Lv. 18,5 y otros textos parecidos es que hay evidencia que demuestra su verdadero carácter legal, y que fueron aplicados como principio de herencia en el pueblo judío (aunque no para la salvación eterna – véase abajo). Es evidente que Dios empleaba un juicio legal sobre el pueblo, porque las maldiciones de Dt. 28 fueron ejecutadas en Israel. La nación estuvo bajo la denuncia divina en la época profética, y perdió su tierra por haber desobedecido (*lo-ammi*- “no mi pueblo”). Unos siglos después del retorno del exilio, Israel fue juzgado otra vez con la destrucción del templo en Jerusalén en 70 AD. La herencia se perdió por desobedecer, igual a lo que ocurrió con Adán en el jardín. ¿Cómo se explica este juicio y maldición si no hay ninguna condicionalidad legal en la alianza con Moisés? Si la herencia fuera por la gracia, sería imperdurable, pues dependería de la gracia soberana de Dios y no del esfuerzo humano. No se hubiera perdido pese a la desobediencia de la nación. Por lo contrario, si dependiera

⁸⁷ ¿Es el pacto de gracia condicional? Esta pregunta ha causado mucha discusión en la historia del dogma reformado. Muchos han decantado por decir que no; esta alternativa es ventajosa, porque cualquier mención de “condiciones” sugiere la idea de causa previa. En la formulación reformada, la gracia de Dios no se da como respuesta a algo en el hombre. Si fuera así, la gracia no sería gracia. Aun así, se puede concebir de una formulación que atribuye el título “condición” a la fe si se hace una distinción. El pacto de gracia (en concreto en la justificación) no tiene condiciones si nos referimos a condiciones o causas *a priori*. Es decir, no hay nada que el hombre tiene que cumplir para recibir la bendición de vida eterna, porque ésta se recibe por gracia, por favor divino. Sin embargo, esta alianza se puede considerar condicional si nos referimos a lo *a posteriori* e instrumental. La fe cabe en esta categoría. Dios ha decretado que la fe será el instrumento de recepción de las bendiciones prometidas, y en este sentido es necesaria. Aun así, nunca sirve como mérito, no hace al hombre digno del don, porque precisamente mira fuera de sí hacia los meritos de otro. Dicho de otra forma, es una condición, pero no de la misma manera que la obediencia del hombre fue en el pacto de obras. En el pacto de las obras, la obediencia (natural – no producida por la gracia de Dios) fue la condición y la causa de la recepción del don (aquello que produjo agrado en Dios y que le motivó a dar recompensa), pero en el pacto de gracia, la fe en sí es un don, y no es el motivo por el cual Dios acepta al hombre, sino que el motivo es el objeto de la fe: Cristo. La obediencia también se considera necesaria, pero únicamente como una manifestación de una fe verdadera, una fe que realmente abraza a Cristo. Las obras no son instrumento de la justificación porque no poseen este carácter de mirar fuera de sí que tiene la fe, y porque el hombre se justifica por fe sin las obras de la ley (Ro. 3,28).

⁸⁸ Murray *Romans*, 2.51.

por lo menos en parte de la actuación del pueblo, el trato no se puede caracterizar como de gracia (Ro. 11,6). Como la estancia en la tierra claramente dependía de la actuación del pueblo – cual dependencia fue demostrada por la pérdida de ella – es necesario concluir que hay un principio de legalidad en Moisés.⁸⁹

A la vez, hay que observar que esta administración legal no anula la promesa, como Pablo enfatiza en Gá. 3,17-18. Hay continuidad entre Abraham y Moisés, y también entre Moisés y el nuevo pacto. Esta continuidad se ve en la gracia expresada a los individuos en Israel que confiaban en la promesa evangélica (revelada en sombras y figuras en su día, pero de forma suficiente para ofrecer la justicia que es por la fe; ve Gn. 15,6). Aunque en ciertos momentos de su historia, Israel *como nación* era muy rebelde y sufría bajo el juicio divino, siempre hubo un *remanente de individuos* al cual Dios bendecía con la vida eterna (Ro. 9,6). Este remanente a veces sufrió bajo la maldición nacional; no obstante, no perdió su herencia escatológica, porque ésta se basaba en la obra del Mesías que venía. Por lo tanto, el principio legal ilustrado por las estipulaciones y sanciones de Sinaí no anulaba la gracia.

Entonces, se debe entender que en Israel había dos principios que funcionaban paralelamente. Ambas, obras y gracia, funcionaban simultáneamente en la administración sinaítica, aunque en esferas diferentes. Como Kline dice: “Según el entendimiento tradicional [de la teología] de pacto, la ley que vino 430 años más tarde no anuló la promesa (Ga. 3,17). . . no porque el antiguo pacto no introdujo un principio operativo de obras, sino porque las obras y la fe estaban operando cada una en un nivel diferente en la economía de Moisés.”⁹⁰ Hubo un pacto que se pudo romper, y se rompió (Jer. 31,32). Pero este pacto funcionaba en la esfera temporal y tipológica. Hubo otro pacto que fue inquebrantable, uno que funcionaba en la esfera de bendiciones espirituales y eternas, y que llegaría a su manifestación más clara en la época del nuevo pacto (Jer. 31,34; He. 8,8-12).

Dicho de otra forma, en el tiempo desde Moisés hasta Cristo, el pacto de gracia siguió en vigor; no obstante, Dios también daba algunas promesas que eran contingentes en la obediencia del pueblo. Esta administración legal se limitaba a elementos temporales y simbólicos, como la estancia del pueblo en la tierra prometida, la cual fue contingente en la obediencia de las leyes estipuladas por Yahvé. El principio de herencia por obras no fue solamente una aplicación hipotética del pacto de obras con Adán, sino que funcionaba y fue aplicado en el gran juicio del exilio y en Jerusalén. Citando a Kline más largamente:

El disfrute continuado de vivir en la tierra de Dios, como el disfrute continuado de Adán del paraíso original, dependía en la continuada fidelidad al Señor. Ciertas distinciones importantes son necesarias a la hora de hacer tal comparación. La obediencia perfecta fue la condición de la estancia continuada de Adán en el jardín, pero la estancia de Israel en Canaán fue contingente en el mantenimiento de una medida de fidelidad religiosa que no tenía que ser comprensiva en todo

⁸⁹ Esto no quita la gratuidad de la elección de Israel, o quizás mejor dicho, la elección de Abraham. Lo que sí queda claro es que las bendiciones del pacto no fueron aseguradas por la gracia divina, la estancia en la tierra prometida no fue garantizada por Dios, lo cual significa que los merecimientos de Israel tuvieron un papel importante. Esta relación entre Dios y su pueblo no fue como la relación entre Dios y el creyente en Cristo, quien es el fiador por su mérito perfecto de una salvación imperdurable.

⁹⁰ Kline, “Gospel Until the Law,” 435.

Israel, ni aún perfecta entre aquellos que eran del verdadero Israel. Hubo una libertad en el ejercicio o la moderación de juicio de parte de Dios, una libertad que originaba en el principio fundamental de la gracia soberana en su gobierno sobre Israel. Dios administró su justicia de tal forma que fueron respetados los intereses tipológicos y simbólicos del mensaje de la historia de Israel.⁹¹

¿Por qué aplicar este principio de obras al pueblo? Tuvo su función tipológica. Israel era un tipo (*tupos*) de un pueblo – la humanidad verdadera – habitando en la tierra del descanso, en comunión con y bajo la bendición de su Dios. Como tipo, tenía un carácter simbólico dual – positivo y negativo. Por un lado, cuando el pueblo obedecía y recibía / mantenía lo prometido, apuntaba de forma positiva hacia la obediencia de Cristo y la recompensa que el Padre le daría por su fidelidad (Fil. 2,8-9). También apuntaba hacia el pueblo escatológico, redimido y glorificado, morando en la Nueva Jerusalén (He. 4,8-9; Ap. 21-22). Por otro lado, en su desobediencia, el pueblo se demostró indigno de poseer esta herencia. En una relación legal, Israel tenía que haber sido el siervo fiel (e.g., Is. 42,1), el hijo de Dios (Jue. 11,29-40), santo. No lo fue, por lo tanto necesitaba un sustituto que cumpliría justicia en su lugar. La ley en este sentido sirvió al pacto de gracia, porque mostraba la inhabilidad del hombre de mantener incluso las bendiciones tipológicas y temporales que Dios había dado. La ley fue un ayo para llevar el pueblo a Cristo, mostrando la necesidad de confiar en el Salvador y no en uno mismo para tener paz con Dios. La ley de Moisés era una republicación del pacto de obras con Adán, no como otro camino de salvación eterna (después de la caída el único camino abierto hacia la vida eterna es el de la gracia, porque el hombre es incapaz de cumplir la ley, Ro. 3,20; Gá. 3,10), sino como herramienta pedagógica para mostrar el pecado (Ro. 3,20; Gá. 3,21-4,5). Esta pedagogía es como la que se encuentra en los aspectos cúlticos de la ley mosaica, los cuales apuntaban hacia el carácter del ministerio sacerdotal de Cristo y la necesidad del pecador de que este Sacerdote le reconcilie con Dios.

Conclusión: Las obras, la gracia, y la justificación

Hay mucha gente hoy en día que quiere negar la existencia de mérito en los tratos entre Dios y el hombre. Para ellos, hablar de mérito suena frío o rígido, y no característico de la relación amorosa que Dios sostiene con su pueblo. Esta resistencia a la idea de mérito lleva a una negación del pacto de obras en el jardín con Adán. Puede que haya un pacto allí, pero no de carácter legal, porque desde el principio Dios se relaciona con su criatura como un padre con su hijo. De allí se suele deducir el carácter gratuito de los tratos divinos con Adán. No obstante, este primer paso, por inocente que parezca, conlleva consecuencias enormes para el resto de la teología. Si el primer Adán no pudo merecer la herencia por su obediencia a la estipulación del Padre, tampoco lo puede merecer el segundo Adán, Jesucristo. Luego, si la obra de Cristo no se concibe en términos de mérito / justicia ganada para el pueblo, la doctrina de la imputación de la justicia de Cristo al creyente queda eliminada. Pero entonces, ¿sobre qué base será el creyente aceptado por Dios? Se contesta bajo este esquema diciendo que la salvación es “sin mérito” e insisten en que es “por gracia,” pero esto no es toda la historia.

⁹¹ Kline, *Treaty of the Great King*, p. 65. Cited from Karlberg, “Reformed Interpretation,” 47-48.

Si concebimos los tratos de Dios con Adán, Israel y el creyente bajo el nuevo pacto como siempre iguales, las obras vuelven de nuevo a entrar por la puerta trasera como condición necesaria y previa para la salvación. Y el mérito no está ausente (a pesar de las negaciones constantes de su presencia). ¿Qué es lo que determina el destino final de una persona? Si la gracia de Dios se extiende por igual a todos,⁹² pero no todos se salvan, la diferencia entre los que se salvan y los que no será *necesariamente* su actuación, no la gracia de Dios. Los que se salvan se diferencian a sí mismos de los que no, se destacan por sus propios esfuerzos y colaboración. No podemos evitar decir que se han hecho más dignos de la vida eterna que los que no la reciben, y por lo tanto *la merecen más*. Esto es mérito, no gracia.

Se puede decir que muchos de los monoaliancistas terminan cayendo en un error muy parecido al de los judaizantes. Confunden los distintos principios de herencia presentes en la administración sináutica, y como consecuencia acaban aplicando la condicionalidad que estaba intencionada por la esfera tipológica y temporal de Moisés a la esfera de bendiciones espirituales y eternas del nuevo pacto. La vida eterna resulta depender de una combinación de la confianza en el Mesías y el esfuerzo humano (para los judaizantes esta combinación igualaba a “la fe más la circuncisión, las leyes dietéticas, etc.”; para Fuller la aceptación con Dios se obtiene a través de “la obediencia de la fe”; para Shepherd a través de “una fe obediente”; y para Wright por “la fe como la fidelidad”). El problema con estas soteriologías viene en gran parte por aplicar el principio de obras donde no había la intención de ser aplicado (Ro. 9,32).

Para evitar esta confusión es necesario reconocer la presencia de dos tipos de administraciones de pacto en la historia de la redención – una de obras y otra de gracia. Y es necesario restringir la aplicación de los principios a sus esferas correspondientes. El principio de obras se aplicaba en el jardín con Adán, se aplicaba en el nivel tipológico y temporal en Israel, y se aplicaba en la obra de Cristo como mediador y segundo Adán. Gracias a la obediencia de éste, el principio de gracia se aplica a la justificación de todo aquél que confía en él: *Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él* (2 Cor 5,21). Esto es amor; esto es gracia; esto es seguridad.

Copyright *Síntesis* 2007

⁹² Daniel Fuller, la Nueva Perspectiva, e incluso la Visión Federal demuestran varios grados de rechazo de la formulación reformada tradicional de la predestinación.